

# Oxímora

Revista  
Internacional  
de Ética y Política  
ISSN 2014-7708

# 12

Nº 12 Ene-Jun 2018



## *In memoriam*

# **ANTONI DOMÈNECH, LA AFIRMACIÓN DE LA TRADICIÓN REPUBLICANO-DEMOCRÁTICA: EPISTEMOLOGÍA, HISTORIA, ÉTICA Y POLÍTICA**

Antoni Domènech, the Affirmation of the Republican-Democratic Tradition:  
Epistemology, History, Ethics and Politics

**Jordi Mundó**

Universitat de Barcelona  
jordimundo@ub.edu

### **Resumen:**

El presente artículo es una presentación propedéutica de la obra académica del filósofo Antoni Domènech, fallecido recientemente. A modo de homenaje, se revisarán y reconstruirán sus principales aportaciones científicas y filosóficas a través del hilo conductor que las une todas: el republicanismo. Primero, una reflexión acerca del carácter normativo de la filosofía del conocimiento, conectada con la necesidad de imponer requisitos metodológicos a la deliberación en filosofía moral. Segundo, una reflexión acerca del vínculo del mundo mediterráneo clásico entre ética y política, y de la importancia de la autoelección moral. Se sigue de aquí la crítica a la autonomización moderna de la política respecto de la ética. Tercero, una reflexión acerca de la importancia de tomar conciencia de las tradiciones políticas en las que vivimos y hacemos filosofía. A través del concepto de fraternidad, Domènech reconstruyó conceptual y políticamente la tradición histórica del republicanismo democrático, fundada en la independencia material y en la reciprocidad en la libertad política de los ciudadanos. Pensador profundo y original, fue muy apreciado por su singular capacidad para utilizar herramientas analíticas procedentes de distintos campos del conocimiento para la articulación de problemas fundamentales histórico-filosóficos y filosófico-políticos de nuestro tiempo.

### **Palabras clave:**

Filosofía, republicanismo, democracia, libertad, propiedad, fraternidad, virtud, ética, política, capitalismo, liberalismo, racionalidad, Aristóteles, Marx.

**Abstract:**

This article is a propaedeutic presentation of Antoni Domènech academic work, recently passed away. As a tribute, it will review and reconstruct their main scientific and philosophical contributions through the common thread that unites them all: republicanism. First, a reflection on the normative nature of the philosophy of knowledge, connected with the need to impose methodological requirements on deliberation in moral philosophy. Second, a reflection on the classical Mediterranean world link between ethics and politics, and the importance of moral self-selection. It follows from here a critique of the modern political separation of politics and ethics. Third, a reflection on the importance of becoming aware of the political traditions in which we live and do philosophy. Through the concept of fraternity, Domènech reconstructed conceptually and politically the historical tradition of democratic republicanism, founded on material independence and reciprocity in the political freedom of citizens. Deep and original thinker, he was very appreciated for his singular ability to use analytical tools from different fields of knowledge for the articulation of fundamental historical-philosophical and philosophical-political problems of our time.

**Keywords:**

Philosophy, Republicanism, Democracy, Freedom, Property, Fraternity, Virtue, Ethics, Politics, Capitalism, Liberalism, Rationality, Aristotle, Marx.

Recibido: 22/12/2017

Aceptado: 29/12/2017

INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

El filósofo Antoni Domènech falleció el pasado 17 de septiembre de 2017 en Barcelona, ciudad en la que había nacido en 1952. Estudió Filosofía y Derecho en la Universitat de Barcelona y Filosofía y Teoría Social en la Universidad Goethe de Fráncfort y en el instituto de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín. Desde 1996 era Catedrático de Filosofía Política y Moral de la Universitat de Barcelona. Fue profesor invitado en el Centro para el Análisis económico-social de la *École des*

---

<sup>1</sup> Agradezco a los editores de la revista *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* su invitación a escribir un texto en recuerdo de Antoni Domènech. Acepto con mucho gusto el encargo por lo que entiendo que es la obligación de honrar con la debida gratitud a un maestro y amigo con el que colaboré científicamente durante los últimos veinticinco años. Precisamente, en uno de sus últimos textos publicados, dedicado a homenajear al filósofo Javier Muguerza con motivo de sus 80 años, Toni habló con su habitual perspicacia de las deudas intelectuales y de las complicaciones filosóficas, políticas y psicológico-morales de la obligación ética de la gratitud en el mundo académico (Domènech, 2016). Barcelona, 22 de diciembre de 2017.

*Ponts et Chaussées de París* (1990-1991) y en el Instituto de filosofía y ciencias del espíritu de la *Philips-Universität* de Marburgo (2003-2004). Domènech era un conferenciante excelente, invitado en numerosas universidades europeas e iberoamericanas, frecuentemente en Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil. Tuvo desde muy joven una clara vocación intelectual orientada por un horizonte político de emancipación. Tras militar en el PSUC y participar en las luchas antifranquistas de la transición democrática, durante buena parte de su madurez desarrolló una vida eminentemente académica, que en los últimos años se entrecruzó con su regreso a la actividad publicística de la mano de la revista *Sin permiso*<sup>2</sup>.

Antoni Domènech estaba dotado de una gran curiosidad científica y filosófica y se formó en una amplia variedad de disciplinas. Se entrenó en el ámbito de la filosofía analítica, con una sólida formación en lógica y en el manejo de herramientas formales, y se especializó en el estudio de la racionalidad, lo que le llevó a relacionar problemas de la teoría económica y social, la cognición y evolución humanas y la filosofía moral clásica<sup>3</sup>. Sin ser historiador de profesión, su erudición y su empeño por hacer inteligibles las dinámicas y tradiciones históricas en las que vivimos y hacemos filosofía le llevaron a embarcarse a menudo en tareas de reconstrucción y reinterpretación histórica de problemas ético-políticos. Descolló tanto por su capacidad inusual de integrar campos habitualmente compartimentados de la ciencia y de la filosofía, como por la originalidad en el modo de plantear y resolver problemas histórico-filosóficos y filosófico-políticos.

Domènech era antes que nada un gran lector, que amaba al lenguaje y que dedicó su vida a cultivar las muchas lenguas que dominaba. Quizás por eso mismo era también un formidable conversador y un vigoroso escritor en lengua castellana, amén de traductor sin tacha. La cercanía de su pérdida impide tener la distancia necesaria para recordar su aportación intelectual con la ecuanimidad que merece, pero la excelencia y la hondura de su obra bien valen un esbozo de la misma. Por eso, y por saber a ciencia cierta que abominaba de los panegíricos, pues decía que la mejor forma de homenajear a alguien es leyendo sus textos, el presente artículo tratará de mostrar propedéuticamente problemas y desarrollos recurrentes en su obra académica a través del hilo conductor que los unió todos: el republicanismo.

---

<sup>2</sup> Retomando así la vocación de *publicista* (en el sentido ya en desuso que siempre dio al término [Domènech, 1981]) que había practicado en su juventud en *Materiales y Mientras tanto*.

<sup>3</sup> En un artículo reciente, Francisco Vázquez García realiza una justa contextualización de las virtudes dianoéticas de Antoni Domènech, a la vez que cita a los que el propio Domènech consideraba sus dos grandes maestros: “Por otra parte, la composición de su capital intelectual, como correspondía a un seguidor de Sacristán, era característicamente híbrida. El conocimiento profundo de la tradición de la historia de la filosofía –aquí fue también estimulante el contacto con Wolfgang Harich– se completaba con una familiaridad inusual, incluso dentro del círculo sacristaniano, con las herramientas de la ciencia social empírica. Dominio de la teoría económica en sus variantes clásica y neoclásica, conocimiento del instrumental lógico-matemático más exigente (teoría de juegos, teoría de la optimización, teoría de la decisión racional) e incursión en el ámbito de las neurociencias y de la psicología” (Vázquez García, 2017:144).

## RACIONALIDAD, METODOLOGÍA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA

Antoni Domènech hacía suya la premisa epistémica de que el mundo es uno solo y que la división del trabajo intelectual burocráticamente institucionalizado a menudo no hace sino eclipsar esa evidencia<sup>4</sup>. Una de sus preocupaciones recurrentes tuvo que ver con los efectos deletéreos que tuvo la compartimentación de campos del conocimiento en punto al avance, por un lado, en la investigación científico-social y, por otro, en la reflexión en torno a la filosofía del conocimiento y a la filosofía moral. Sus investigaciones en ciencia cognitiva y biología evolutiva nutrieron parte de sus análisis tanto en teoría de la racionalidad como en teorías sociales normativas, alumbrando trabajos serios y originales que abren promisorias líneas de investigación hoy sólo parcialmente exploradas<sup>5</sup>.

En su trabajo sobre racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémica (Domènech, 1997a), Domènech trató de mostrar que la reflexión metodológica y epistemológica tiene un componente irreductiblemente normativo. Muy crítico con los programas naturalistas en epistemología, sostenía que estos cegaban el juicio normativo, pues a lo sumo permitían establecer cómo las fuerzas evolutivas podrían haber construido nuestras capacidades para el razonamiento y la inferencia. Según esta interpretación, nuestra capacidad para hacer juicios acerca de lo epistémicamente aceptable lo estaría fiando todo al éxito evolutivo de los mismos, lo cual se presta al mismo tipo de contraargumento que trabó Moore (1903) al criticar la falacia naturalista en la filosofía moral:

Naturalizar biológicamente la epistemología por la vía de definir lo epistémicamente razonable o aceptable en términos del éxito evolucionario de la especie es cometer una suerte de falacia naturalista: siempre quedará abierta la cuestión de por qué habría de resultarnos epistémicamente razonable sin más todo lo que refuerza el éxito ecológico y/o reproductivo de la especie humana. Pues la pregunta por lo que nos resulta aceptable o razonablemente verdadero (epistémicamente justificable), como la pregunta por lo que nos resulta moralmente justificable envuelve un componente irreductiblemente normativo que no puede ser disuelto con el expediente de una definición meramente naturalista (Domènech, 1997a:251-252).

Para Domènech la búsqueda de juicios verdaderos e informativos requiere la institucionalización de la racionalidad epistémica, mediante la discusión pública acerca de cuáles son los procedimientos más fiables. Es ese uso público de la razón el que permite cribar normativamente qué proposiciones son mejores que otras, mediante un proceso sin fin de equilibrio reflexivo. Para la obtención de conocimiento verdadero no bastan nuestras intuiciones, como tampoco bastan nuestras teorizaciones, sino que todas deben someterse al careo público que permita repararlas y mejorarlas. De modo que las normas de fiabilidad epistémica se alimentan del mundo de los hechos a la vez que pasan por el cedazo de la

---

<sup>4</sup> A modo de ejemplo, véase Domènech, 2003b.

<sup>5</sup> Además de investigar, también tradujo textos de los que decía haber sacado mucho provecho, como el de Robert Nozick sobre la naturaleza de la racionalidad (Nozick, 1995).

deliberación pública normativa. Esta tesis acerca del componente irreductiblemente normativo de la filosofía del conocimiento atravesó toda su concepción de la racionalidad.

La preocupación de Domènech por la toma de conciencia metodológica de los problemas normativos en el quehacer filosófico le llevó también a ocuparse de la justificación (moral) de las ciencias sociales normativas. A su modo de entender, el requisito de que la ciencia –entendida como empresa epistémica– *deba* constituirse institucionalmente como un contexto deliberativo se corresponde con la exigencia de que tanto la filosofía moral como la ciencia social normativa *deben* también atender a ciertos requisitos metodológicos. En su muy leído y citado texto en el que trataba de este asunto (Domènech, 1998), pretendía advertir acerca del hecho que la moda académica finisecular de las llamadas “teorías de la justicia distributiva” en algunos aspectos había descuidado un aspecto fundamental, a saber, que la teorización normativa también requiere de cauces metodológicos que promuevan la discusión y permitan refinar los argumentos morales propuestos, así como los mecanismos propuestos para su práctica. La comprensión de este requisito queda iluminada por una idea que recorre toda su obra epistemológica, filosófico-política y moral: el mejor cauce para la discusión normativa coincide con el principio (“republicano”, apuntaba) de articular una discusión (1) en condiciones de publicidad<sup>6</sup>, (2) que tiene que estar fundada en razones y (3) en la que cualquier participante debe estar dispuesto a dejarse convencer por las mejores razones de los demás<sup>7</sup>.

Domènech trabajó en el asunto de las teorías de la justicia desde mediados de la década de 1980 hasta mediados de la siguiente. Incluso en el libro que escribió a partir de su tesis doctoral, *De la ética a la política* (1989a), dedicó un capítulo final a discutir algunos principios rawlsianos. Consideraba que la aportación de Rawls había sido fundamental para la superación de las limitaciones del utilitarismo (en particular, de la disolución que supuso del principio de individualidad por mor de la utilidad agregada) y centró su interés en las reformulaciones que proponían algunas de las teorías surgida de la matriz rawlsiana.

Previamente a la elaboración del trabajo “Ética y economía del bienestar: una panorámica” (Domènech, 1996), que puede tomarse como una síntesis de sus investigaciones de ese período, se embarcó en la indagación de la propia noción de justicia. Le interesaba aclarar la distinción histórico-conceptual entre justicia conmutativa y justicia distributiva, y las tipologías dentro esta última, que se agrupaban en torno a dos criterios: la justicia distributiva meritocrática y las justicias distributivas igualitarias (y su hipotético vínculo con el comunismo marxiano) (Domènech, 1989b, 1993b). Domènech sostenía que las dos grandes doctrinas meritocráticas eran el liberalismo y el socialismo marxiano (entendido como la larga fase de transición que Marx preveía como antesala del comunismo), cada una con sus problemas. “Los liberales”, decía,

---

<sup>6</sup> Domènech sostenía, con Marx, que la “ciencia privada” no es ciencia.

<sup>7</sup> Idea que entronca con su noción de “racionalidad erótica” (Domènech, 1989b).

proponen la eficiencia general como resultado de la justicia meritocrática realizada por la combinación del mecanismo de mercado con derechos de propiedad privada sobre los factores económicos. Sin embargo, las asimetrías informativas generadas por esa combinación hacen imposible la aplicación del criterio de justicia meritocrática en amplias zonas de la vida económica, en la economía pública estatalizada y en el sector formal de las organizaciones no orientadas al beneficio [...]. Por otra parte, en los mercados de bienes privados en los que hay asimetrías informativas, la justicia meritocrática quiebra (Domènech, 1993b:190).

Y sobre el socialismo marxiano, sentenciaba:

cualesquiera que fueran las virtudes éticas o deficiencias que Marx atribuía a esa fase de transición, lo cierto es que todos los intentos realizados hasta la fecha en esa dirección se han saldado con un fracaso en los dos planos, en el ético y en el de la eficiencia económica (Domènech, 1993b:190).

En su discusión acerca de las justicias distributivas igualitarias realizaba agudas reflexiones acerca de hasta qué punto resulta imposible encuadrar a Marx en el mundo de la justicia distributiva. Como sugirió tan a menudo, según él Marx desbordaba los límites de estas concepciones modernas, por cuanto la idea de éste de “necesidades”, tipos de “trabajos” o “abundancia” tenía sobre todo que ver “con el ideal clásico antiguo de autonomía de los individuos”, según el cual “una condición necesaria de la felicidad humana es el control autoconsciente de las propias necesidades” (Domènech, 1993b:193).

En el cambio de siglo, Domènech ya había redefinido por completo el grueso de sus intereses en relación con la ciencia social normativa, hasta el punto de realizar una crítica sistemática a ciertos desarrollos de la misma. Con María Julia Bertomeu (Bertomeu y Domènech, 2005), escribió un texto en el que trataba de mostrar que cierta forma de hacer ética y filosofía política tenía algunos vicios que la hacían inerte, en particular el razonamiento político-moral que se fundaba en supuestos ideales, a-históricos y a-institucionales, que impiden incorporar los sesgos y las asimetrías de la vida social, económica y política. A su juicio, la propuesta de Rawls permitió quebrar la hegemonía utilitarista, que durante cinco generaciones había destruido la conexión *clásica* entre la reflexión filosófica normativa y el mundo de los derechos y las instituciones sociales, pero a su vez abrió una vía filosófica y políticamente inane. Muy críticos con el *revival* republicano de finales del siglo XX, consideraban que gran parte de este neorepublicanismo no hacía sino proyectar los vicios de la herencia metodológica rawlsiana, pertrechada ahora con utillaje analítico neoclásico:

La moda republicana ha llegado en un momento en que muchos cultivadores de la filosofía política y de la ciencia política normativa se sienten verosímelmente como eunucos en harem: en un mundo de fascinantes y acuciantes problemas políticos reales, nuevos y viejos, se ven dolorosamente castrados por todo tipo de limitaciones: ideales, pandistribucionistas, a-históricas y a-institucionales. Tal vez eso explique en buena medida la subitánea conversión de tantos ex-liberales, ex-

utilitaristas y, sobre todo, ex-comunitaristas a la moda republicana (Bertomeu y Domènech, 2005:65).

A su modo de ver, el “rawlsismo metodológico” (aun con el ropaje neorepublicano) se opone precisamente al “republicanismo metodológico”. La vieja tradición del republicanismo político, decían, ofrece una alternativa *metodológica* puesto que (1) se basa en una descripción de la pluralidad de motivaciones humanas (frente al monismo motivacional utilitarista y neoclásico); (2) en vez de centrarse normativamente en la justicia distributiva, se ocupa de la extensión social de la libertad republicana en un mundo atravesado por diferencias de clase social; (3) tiene una comprensión histórica e institucional (no meramente psicológico-moral, ni meramente recursista) del problema de la justicia, y (4) que la tradición republicana viene de la teoría política clásica de ascendencia aristotélica (heredada por Marx, sobre cuya raigambre clásica Domènech siempre insistía).

Domènech reclamaba prestar atención a problemas científicos y políticos reales y advertía sobre la necesidad de dotarse de buenas herramientas analíticas para abordarlos. Eso le llevó a ser muy crítico con los supuestos de la racionalidad económica estándar, que le parecían representativos de un modo erróneo de hacer ciencia social. En su texto sobre “Problemas de la racionalidad económica” (Domènech, 2001b)<sup>8</sup>, sostiene que si damos por buena la teoría según la cual los agentes económicos son racionales y maximizadores de utilidad, que cuando compiten libremente en un mercado de competencia perfecta alcanzan una sociedad eficiente instalada en la frontera de óptimos de Pareto, entonces esta teoría es empíricamente irrealista. Domènech aduce que considerar que los agentes pueden actuar en una situación de competencia perfecta equivale a considerar que la comprensión del funcionamiento de los mercados no tiene coste alguno (lo cual parece poco plausible), y que la alternativa de suponer que haya costes entraña algo igualmente irrazonable, esto es que los agentes son omniscientes. Cuando introducimos el riesgo y la incertidumbre en el análisis de la vida social, en el mismo viaje debemos introducir también, por un lado, la dimensión socio-institucional atravesada por relaciones de poder y, por otro, la complejidad de las capacidades cognitivas humanas. En este sentido, para Domènech era inconcebible que la corriente principal de la teorización económica haya estado causalmente aislada de las aportaciones empíricas de la antropología, la sociología, la psicología o la biología evolutiva. La adecuada descripción del pluralismo motivacional humano y el reconocimiento de que los agentes económicos se incrustan en complejos ins-titucionales o estructurales eran a su juicio dos requisitos (metodológicamente republicanos) que la “teoría económica académica” debería tener en cuenta si “quiere algún día dejar de ser pura matemática aplicada e

---

<sup>8</sup> Texto basado en una conferencia que dio en la Universitat Rovira i Virgili con motivo de la concesión del doctorado honoris causa a Noam Chomsky.



integrarse plena y ar-mónicamente en el resto de la ciencia empírica” (Domènech, 2001b:83)<sup>9</sup>.

#### DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA: AUTOELECCIÓN MORAL Y CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA

En *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte* (Domènech, 1989a) realizaba el ejercicio de reconstruir y reinterpretar la formación de la racionalidad práctica moderna a la vez que desarrollaba una demoledora crítica de lo que entendía como la desaparición en el mundo moderno del *éthos* antiguo, fundamentalmente de la mano del cristianismo y del liberalismo.

Con gran ingenio, Domènech reconstruye formalmente la relación que la filosofía moderna ha supuesto entre Dios y sus criaturas, presentándola matemáticamente como el “juego del Reino de la Gracia”. Mediante una exploración de la comprensión cristiana-occidental del mal y de los fundamentos de la metafísica optimista ilustrada, concluye que ésta o es inconsistente o se compadece mal con la felicidad humana terrenal. Sirviéndose de la teoría formal de la racionalidad, despliega con minuciosidad la tesis de que en el mundo griego antiguo, y en particular en la filosofía del Sócrates platónico, el bien privado es condición necesaria y suficiente del bien público, y que la búsqueda del bien privado y del bien público es racionalmente resuelta por el individuo que tiene capacidad de autoelección moral (el *enkratés*)<sup>10</sup> en lo que felizmente bautizó como la “tangente ática”. Sostiene que en ese mundo la ética y la política están conectadas. Concluye que la pérdida de esa virtud antigua y la aparición del concepto antropológico privativo del cristianismo culminarán en una separación de la ética y la política, hiato en el que se fundarán las ideas modernas acerca de la vida pública.

En su magnífico –y sin duda insuficientemente conocido– trabajo sobre “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana” (Domènech, 2000a), Domènech se aplica a ampliar histórico-filosóficamente la tesis cimentada en *De la ética a la política*, en particular tratando de mostrar la misógina doctrina cristiana, de etiología paulina, sobre la obligada sujeción de las mujeres a los poderes terrenales, que contrapone a la tradición republicana<sup>11</sup>. Combinando análisis histórico y conceptual, sostiene:

El abandono reformado de las pretensiones de poder secular y el retorno a aquella actitud tan paulina de renuncia a la vanagloria mundana que vimos deplorar a Maquiavelo como concausa del debilitamiento del amor a la libertad republicana antigua no podía menos, claro es, de tener

---

<sup>9</sup> El sentido de su afirmación no es tanto una objeción a la utilización de herramientas formales (que utilizó profusamente en sus trabajos [Domènech, 1984, 1987, 1989a]) como un reproche al sesgo de tratarlas como fines en sí mismos.

<sup>10</sup> Según su propia definición: “el ideal del *enkratés*, [es el] de la persona que logra imponerse a sí propia sus metapreferencias, de la persona que no se contradice en el silogismo práctico, de la persona que, por decirlo con el apóstol de los gentiles, entiende lo que hace y hace lo que verdaderamente quiere (Domènech, 2000a:43).

<sup>11</sup> Abundó en este juicio en Domènech, 2000b.

efectos seculares. Hobbes construyó conceptualmente su Leviathan, su modelo de estado conforme a la antropología privativa paulina. Leviathan es en la escatología hebrea –¿cómo iba un luterano a servirse de la mitología griega o romana!– un monstruo marino. Hay otro monstruo, en el desierto, Behemoth, mucho menos conocido, pero del que también se sirvió el filósofo del absolutismo, presentándolo como la bestia del caos, como un antiestado dominado por la anarquía, la anomía y el desorden. Y lo hizo en una obra (*El parlamento largo*)... ¡dedicada a analizar y a difamar los días de la República de Cromwell! Behemoth, el antiestado, era para Hobbes el régimen de libertad republicana (Domènech, 2000a:45).

Una vez diagnosticada la separación de la ética y la política, Domènech revelará que las calas normativas modernas más interesantes sobre el asunto se pueden dividir entre aquellas que tratan de recuperar el pensamiento ético clásico a través de la *res publica* y aquellas partidarias del *imperium*, que no resuelven el antagonismo entre la soberanía y la libertad establecidas en el derecho moderno. Se recordará que previamente había establecido que el liberalismo político, hijo de ese hiato, está conceptualmente impedido para cumplir sus promesas:

¿para qué el mercado político si los súbditos pueden ser “virtuosos”, al menos hasta el punto de esforzarse en depositar su voto? [...] Sirve como ficción legitimadora de un orden social que, sobre impedir el “bien privado” de sus componentes, ni siquiera consigue, como promete, la armonía colectiva aun recurriendo *in extremis* a los restos de virtud ciudadana que tolera la sociedad moderna.

El fracaso intelectual del liberalismo político vendría, pues, del divorcio practicado entre virtud y libertad. Su éxito real, en cambio, de que ha sabido utilizar los rescoldos de virtud ciudadana –visibles en el comportamiento del electorado– que no ha conseguido apagar el sofocante imperio de la “libertad subjetiva” moderna para legitimar un sistema de dominación política y de explotación económica ante sus propias víctimas (Domènech, 1989: 264).

Años más tarde, en su trabajo sobre “Individuo, comunidad y ciudadanía”, precisará este juicio en sentido histórico:

El liberalismo, históricamente considerado, es la respuesta al reto representado por la conjugación simultánea de dos exigencias políticas: la exigencia democrático-republicana de universalizar la ciudadanía (una larga tradición que, arrancando de Ephialtes y Pericles desemboca en Robespierre y Jefferson); y la exigencia republicano-tradicional (el republicanismo, digamos, de impronta latina) de excluir de existencia política no sólo a los esclavos, sino a todos los *ἄποροι*, o como dijo Cicerón, a la *abiecta plebecula*, esto es, a quienes viven por sus manos. La satisfacción de la primera exigencia llevaba a la subversión del “orden social”, amenazaba la estructura vigente de la propiedad; ceder a la segunda era tanto como provocar la *secessio plebis*” (Domènech, 2000c:41).

Para Domènech será importante el problema de la identidad personal en el mundo moderno (Domènech, 1995). De nuevo, la formación de la identidad personal tiene raíces morales distintas en el *éthos* clásico y en la racionalidad

moderna. Para mostrarlo, presenta el argumento de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles como un asunto de construcción de la identidad personal. Sostiene que, a diferencia de la concepción antropológica cristiana, que supondría la existencia de una identidad personal fundamentalmente heterónoma y fijada, *ab initium et ante saecula*, la psicología moral que subyacería a la virtud clásica permitiría el juego de la moralidad (esto es, la moralidad misma) en términos de elección (*proáiresis*) de los fines y de autoelección autónoma mediante el gobierno racional de la voluntad (*boulésis*), trama y urdimbre que resultan en la formación del propio carácter. De este modo, el *enkratés* elige lo que quiere y no lo que no quiere, a diferencia del individuo acrático, débil de voluntad, que “no es uno sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante (Aristóteles, 1988:1240b).

Hasta tal punto su filosofía está atravesada por el problema de la autoelección de los individuos que en el prólogo que escribió a su traducción del libro *Domar la suerte*, de Jon Elster, criticaba al filósofo escandinavo por hacer filosofía de la acción humana habiendo desconectado de una preocupación central en los autores del mundo clásico, a saber:

La cuestión de la autonomía es un tema clásico, central en la filosofía antigua, pero apenas abordado o considerado por la filosofía moderna. Y aunque Elster se refiere con frecuencia a varias doctrinas clásicas sobre la autonomía (a Aristóteles –influido por la reconstrucción de Donald Davidson del problema de la *akrasía* o debilidad de la voluntad–, al estoicismo y al budismo –influido por Serge Christophe Kolm–), tiende a representársela de un modo característicamente moderno: omitiendo que el problema de la autonomía está íntimamente vinculado, en el pensamiento filosófico clásico, con el autoconocimiento, con la lucha contra la ignorancia de sí propio, contra la *amathía* de los griegos, contra la *avija* en el budismo. Omitida –o preterida, al menos– la dimensión autocognitiva del problema de la autonomía, todo se reduce a encontrar técnicas (o ‘industrias’, como decía Descartes) de control de las pasiones, de *self-management* (Domènech, 1991:28-29)<sup>12</sup>.

A Domènech le parece fundamental mostrar que este proceso de formación de la identidad personal no se da de forma descontextualizada sino fundamentalmente en interacción con otros. La filosofía moral aristotélica le sirve de vehículo para mostrar de nuevo que la naturaleza normativa de la identidad personal es incompatible con el supuesto de una identidad dada que puede analizarse de un modo meramente descriptivo. Precisamente porque la identidad no está fijada, sino que se *elige*, la criba moral se produce mediante la relación con los demás, en un proceso de mutuo moldeamiento. Esta idea contiene el vector, presente en toda su obra, de la “virtud erótica”, aquella que tiene la fuerza de cambiar (interiormente) a los humanos. Por eso mismo dará tanta importancia Aristóteles a la amistad consumada (*teléia philía*), pues no se practica de forma instrumental sino autotélicamente, por sí misma. Para

---

<sup>12</sup> Dicho sea sólo marginalmente, con el paso de los años Domènech se distanció por completo del episodio del “marxismo analítico”. Consideraba que para filósofos como Jon Elster o Gerald Cohen la variante analítica en realidad fue una vía de salida del marxismo. Para una crítica que elaboró a propósito de la muerte de Cohen, véase Domènech, 2009a.

Aristóteles hay una simetría que afecta a la virtud entre el modo que nos tratamos a nosotros mismos y en el que tratamos a los demás: “La disposición que uno tiene para consigo, la tiene también para el amigo” (Aristóteles, 1999: 1171b). Esto es, para Aristóteles las relaciones con los otros, pero también con uno mismo, están construidas “políticamente”. A juicio de Domènech este carácter político de la psicología moral es incorporado de forma cumplida por la tradición republicana clásica, a diferencia de lo que ocurre con el liberalismo:

¿Y cuáles son las móviles de los individuos así entendidos, qué motiva su acción? En este punto, la principal diferencia de la tradición republicana con la tradición liberal me parece ésta: los republicanos tienden al pluralismo motivacional; los liberales, al monismo motivacional (Domènech, 2000c:32).

Esta base aristotélica (y, más en general, del *éthos* mediterráneo clásico) la encontramos en muchos de sus trabajos fundamentales. En “Individuo, comunidad y ciudadanía” (Domènech, 2000c) elabora, con su acostumbrada acribia histórico-analítica, un argumento de fondo que podría resumirse como sigue. Como ya sostuviera Aristóteles, la *pólis* es anterior al individuo (Aristóteles, 1999:1253a), esto es: cualquier concepción del individuo que abone la idea de un ser que despliega su moralidad como un átomo aislado está, por un lado, falsificando la naturaleza cognitivo-evolutiva de lo que la ciencia nos cuenta acerca de la naturaleza social de los humanos y, por otro, proponiendo una psicología moral que no requiere del troquelamiento mutuo que propician las interacciones humanas. Un diseño institucional republicano es pues aquél que, al reconocer que la psicología moral es modelable (y autoelegible) mediante las interacciones sociales, crea contextos de parigualdad, que conviven con –y a menudo se confrontan a– contextos de relaciones autoridad o a ámbitos de relaciones de mercado:

Para existir como individuo es, pues, y al menos, necesaria la libertad, es necesario no ser esclavo, no ser tratado como un instrumento, sino como un fin en sí mismo. Y para ser plenamente individuo, para gozar de una plena existencia individual, separada y autónoma, es necesaria la libertad plena. La libertad (plena) no presupone la (plena) existencia *ab initium et ante saecula* de individuos (plenamente) separados y autónomos, sino que la (plena) existencia separada y autónoma de esos individuos presupone la (plena) institucionalización histórico-secular de la libertad (Domènech, 2000c:29).

Para Domènech, la idea de ciudadanía fundada en esa concepción de la libertad es central en la perspectiva republicana, pues permite enfrentarse a las “hipertrofias e hipotrofias” de las distintas esferas de la vida social; permite encauzar los excesos y defectos de los vínculos sociales de comunidad, de autoridad, de proporcionalidad y aun de los mismos vínculos sociales de parigualdad en los que se inserta la propia relación de concidadanía. Sin ir más lejos, permite oponer resistencia también a la absorción o anulación de un tipo de vínculo social por otros: las restricciones antialienatorias y antiacumulatorias al uso de la propiedad privada, por ejemplo, tratan de evitar que los vínculos sociales de proporcionalidad (el mercado) socaven las bases de la vida social comunitaria. Domènech sostiene que en la noción republicana clásica, el ciudadano, como individuo plenamente libre, es *sui iuris*,

señor de sí mismo, según la célebre fórmula del derecho romano recuperada por el republicanismo moderno, desde Marsiglio de Padua hasta Kant. Eso quiere decir, por utilizar aquella formulación de Marx que Antoni Domènech contribuyó a hacer visible, que quien es *sui iuris* puede vivir “sin pedir permiso” (a ningún otro particular, ni tampoco al Estado).

Sostenía que si algo ha caracterizado a esa tradición republicana occidental ha sido el reconocimiento de que en la sociedad civil abundan los sujetos que no son “señores de sí mismos” (sino que son *alieni iuris*). Pensaba que, de Aristóteles a Marx, pasando por Marsiglio de Padua, Maquiavelo, Harrington, Montesquieu, Rousseau, el grueso de las Ilustraciones escocesa (Ferguson, Adam Smith) y alemana (Kant, el joven Hegel), la tradición republicana ha visto y ha analizado la sociedad civil como un espacio político, esto es, una realidad atravesada por relaciones de poder.

#### TRADICIÓN REPUBLICANA, SOCIALISMO Y FRATERNIDAD

Para Domènech, el neologismo “liberalismo” acuñado en las Cortes de Cádiz en 1812 no sólo se propagó rápidamente por el mundo entero sino que también viajó hacia el pasado. Sostenía que en poco tiempo logró anexarse, por ejemplo, como “liberales políticos y económicos”, a autores como Locke, como Kant, como Adam Smith (o, más atrás, como a Juan de Mariana y aun a buena parte de la escuela de Salamanca). Consideraba que la asombrosa facilidad con que se impuso para la posteridad ese evidente anacronismo era un verdadero *curiosum* histórico-filosófico digno de estudio por sí mismo. Y tanto más, cuanto que, encima, venía cargado de consecuencias filosóficas y científicas que perviven hasta nuestros días: por señalado ejemplo, en la comprensión filosófica de la llamada “Modernidad”<sup>13</sup>.

Para Domènech, este tipo de distorsión que tornaba invisibles o difícilmente comprensibles las categorías sociales y políticas del pasado abarcaba una miríada de fenómenos, muchos de los cuales sufrieron una severa reinterpretación durante el siglo XIX. Además de la fabricación anacrónica del liberalismo, cabría señalar al menos otras tres: la substitución de la economía política por la mera teoría económica (neoclásica) conectada a su vez con la substitución de la economía política popular por la economía política despótica<sup>14</sup>; la abrogación del lenguaje del derecho natural en las ciencias sociales, unida a la desaparición del lenguaje de los derechos humanos en el derecho constitucional desde 1794 a 1945<sup>15</sup>, y la desaparición en el debate intelectual de la libertad republicana clásica, sustituida por la “moderna” (Constant), que Domènech consideraba emparentada con la idea de

---

<sup>13</sup> Véase Domènech y Bertomeu, 2016.

<sup>14</sup> Véase Domènech, 2010, 2012a, 2012b.

<sup>15</sup> Para su análisis de la importancia del derecho natural en tradición republicana, véase Domènech, 2009.

libertad expresamente antirrepublicana desarrollada en el XVII por el absolutista Hobbes, generalmente reinterpretado en el XIX como un protoutilitarista<sup>16</sup>.

El núcleo de este diagnóstico venía de lejos. Valga como ilustración que ya en su primer libro abordó la crítica sistemática de las tergiversaciones hermenéuticas en la filosofía política. Ante el “sentido común” filosófico-político contemporáneo, según el cual Kant es “liberal”, sostuvo un argumento histórico-político que ayuda a comprender que a su juicio el mejor Kant es el “republicano”. Domènech presentaba este problema en un momento en el que la salida del armario del Kant republicano era algo un tanto insólito, y menos común si cabe era concederle una credencial de mayor radicalidad que al republicanismo del mismísimo Rousseau:

El más grande filósofo moderno, cuya filosofía moral a menudo ha sido interpretada como mera filosofía del derecho, tiene una concepción de la ley inequívocamente republicana y, por lo tanto, ella desempeña un papel secundario en su ética. No las *regula juris*, no los modos de resolución de conflictos de intereses, dominan las reflexiones prácticas de Kant, sino la erradicación de esos conflictos, es decir, la realización de la moralidad, de la ‘libertad’, de la ‘virtud’, de la ‘autonomía’ de los individuos. Lo que Kant quiere no es ‘contener’ a los hombres, sino ‘cambiarlos’. Y en eso su republicanismo es más radical que el de Rousseau. Pues al renunciar el ginebrino a la posibilidad de restaurar la bondad natural del hombre en su ‘estado civil’, sólo le quedaba el ‘buen ciudadano’, al que había que ‘contener’ –para que fuera ‘bueno’– con la violencia de la ley (de una ‘ley universal’, por cierto, que encarnaba a la universalidad de la ‘volonté générale’); en tanto que Kant, por el contrario, por no renunciar a la posibilidad de la bondad moral del hombre en ningún caso –y menos, como veremos, en el ‘estado civil’–, aún podía aspirar a ‘cambiar’ a los hombres para que no hubiera necesidad de ‘contenerlos’ (Domènech, 1989: 269).

En 1993, Domènech publica su celebrado artículo “...y fraternidad”, en el que realiza una primera cala sobre el concepto en torno al que haría girar su trabajo de indagación histórico-conceptual una década más tarde. En ese periodo reconecta con su preocupación acerca del problema de la autoelección moral a través de la noción de amistad aristotélica primero, luego contrastando el *ágape* cristiano con la *philadelphia* helenística y termina apenas apuntando lo que será el germen del desarrollo futuro del concepto de fraternidad:

La Revolución francesa es cosmopolita, y se entiende a sí misma como tal (sobre todo su ala izquierda, el partido de la Montaña); no como emancipación de un pueblo, de una *pólis*, de una nación, sino como el comienzo de la liberación de la humanidad entera: se comprende, pues, que haya recuperado el ideal cosmopolita de la fraternidad *universal* (Domènech, 1993:63).

---

<sup>16</sup> Para poner todo este trabajo en contexto, cabe señalar que una de las líneas de investigación públicamente financiadas del “Grup de Recerca en Ètica Econòmicosocial i Epistemologia de les Ciències Socials” (GREECS) de la Universitat de Barcelona, en cuya fundación en 1998 Antoni Domènech jugó un papel fundamental como Investigador Principal, se ha dedicado al análisis histórico-crítico de estos problemas.

Al iniciarse el siglo XXI, Antoni Domènech ya ha puesto los cimientos del proyecto intelectual que ocuparía el resto de su vida, que pasaría por una recuperación de la tradición republicana democrático-plebeya, tratando de arrojar luz sobre aspectos no siempre evidentes para la comprensión de lo que se había perdido en el tránsito de la libertad republicana del mundo clásico mediterráneo antiguo a las condiciones del capitalismo del mundo moderno<sup>17</sup>. Su proyecto cristalizaría plenamente con su segundo y último libro, *El eclipse de la fraternidad* (2004).

Previo a este libro, elaboró una reconstrucción de las nociones de democracia, virtud y propiedad en el mundo antiguo (Domènech, 2003a) en la que, a través de la concepción republicana aristocrática que Aristóteles desarrolla en su *Política*, describe la naturaleza de la libertad política en la república democrático-plebeya de la Atenas postephiáltica. Domènech mostrará con gran agudeza histórico-analítica – y muy señaladamente, filológica– la conexión entre virtud y propiedad<sup>18</sup>. Entroncando con su vieja preocupación acerca de la constitución cívica de la identidad personal, mostrará la importancia central de la propiedad para la libertad republicana resiguiendo primorosamente la argumentación aristotélica. Consideraba erróneas las interpretaciones de la libertad en el mundo antiguo asociadas únicamente a la vida pública, pues sostenía que la institucionalización de la libertad republicana aseguraba la necesaria vida privada, pero a su vez evitaba arrojar a los individuos únicamente a una vida privada en la que prevaleciera el interés particular.

A este análisis del mundo antiguo seguía su tesis (reproducida en *El eclipse de la fraternidad*)<sup>19</sup> de que tanto los conventuales franceses como los *founders* norteamericanos entendieron el mundo contemporáneo y comprendieron su propia obra revolucionaria como palingénesis de la libertad republicana antigua.

Federalistas y republicanos de tendencia democrática heredaron de la tradición republicana antigua la visión de una sociedad civil escindida en clases y en intereses pugnazmente opuestos, la visión de una sociedad dividida, como dijo Hamilton, “principal y fundamentalmente entre propietarios y no propietarios” (Domènech, 2004:67).

Domènech expresaba a menudo su sorpresa al ver que el neorepublicanismo en boga había perdido completamente de vista el hecho de que para los republicanos americanos de tendencia más o menos democrática el peligro venía de la

---

<sup>17</sup> Para ello actuó de espoleta su trabajo de traducción al castellano que realizó del hoy archiconocido libro de Philip Pettit sobre republicanismo (Pettit, 1999). Domènech expresó siempre un gran respeto por la obra de Pettit, a quien además consideraba un buen metodólogo, pero consideraba que su análisis republicano era fallido, por cuanto obliteraba la tradición de la libertad republicana del mundo griego clásico y su conexión con las revoluciones americana y francesa.

<sup>18</sup> Dicho sea de paso, Domènech consideraba que había un componente generacional en su recurrente preocupación por la filología, algo que le ocupó desde muy joven, cuando aprendió latín y griego clásico.

<sup>19</sup> Véase Domènech, 2004, capítulo 2.

oligarquización y plutocratización de la República, y que fueron ellos quienes siguieron dando, al estilo del republicanismo clásico, un papel de primer orden a la virtud.

Con ese trasfondo histórico-conceptual, el hilo conductor de su segundo libro es la metáfora de la fraternidad, en varias dimensiones<sup>20</sup>. “La fraternidad republicana revolucionaria” de 1789, dice al final de su trabajo, “prometía la libertad civil –la independencia– a todos” (Domènech, 2004:445), esto es: “que nadie domine a nadie, que nadie ‘necesite depender de otro particular’ para poder subsistir” (Domènech, 2004:85). Para Domènech la metáfora conceptual de la “fraternidad” articulaba en un solo concepto todo el ideario programático de la “democracia” en Europa, que se resume en dos aspectos. El primero, en la mejor tradición del republicanismo antiguo, que la democracia republicana jacobina no aceptaba distinguir entre el ámbito político (la *loi politique*, en el lenguaje de Montesquieu) y el ámbito civil (la *loi civile*), sino que los magistrados y los funcionarios públicos son meros agentes fiduciarios de la ciudadanía (el “pueblo soberano”); y por lo mismo, tienen que rendir cuentas y pueden ser revocados por la voluntad del pueblo soberano, articulado en una sociedad civil de libres e iguales<sup>21</sup>. Por ello son, dice, unos ciudadanos más, hermanados con el resto.

---

<sup>20</sup> La preocupación de Antoni Domènech por el lenguaje, a la que aludí anteriormente, se extendió al uso de las metáforas conceptuales, tanto para el análisis histórico-crítico como para la investigación psicológico-político-moral. De esto no hay mejor ejemplo que su texto sobre Ortega y Gasset (Domènech, 2006). Se trataba de un trabajo originalmente destinado a formar parte de *El eclipse de la fraternidad*, pero que fue finalmente descartado por razones de arquitectura general del libro. Sin embargo, visita los mismos temas centrales, orientados aquí hacia una crítica implacable de un trasunto orteguiano que queda bien presentado en el siguiente párrafo: “La metáfora cognitiva del señorito satisfecho, del niño mimado como ‘producto automático’ de la sociedad civil del siglo XIX implica la metáfora cognitiva de la sociedad como ‘ámbito familiar’ que permite al ‘hijo de familia’ consentido ‘hacer lo que le dé la gana’. Resulta incongruo, entonces, acusar a la bárbara puericie de confundir ‘sociedad’ y ‘ámbito familiar’, de tomar a la primera por el segundo, porque la verdad sugerida ha de ser ineludiblemente esta otra: que el hombre-masa ha crecido en –y ha sido malcriado por– una *sociedad civil constituida metafóricamente como familia*, y no como cualquier familia, sino precisamente como una familia fundada por padres laxamente irresponsables, paternalistamente sobreprotectores, vamos, los patéticos padres que ni saben ni quieren ser padres *strictu sensu*, empeñados como están en ser amigos o aun hermanos de sus propios hijos” (Domènech, 2006:368-369).

<sup>21</sup> La preocupación por las estructuras fiduciarias es algo que interesó mucho a Domènech, fundamentalmente en el ámbito político, pero no exclusivamente. Entendía que en la vida social hay distintas relaciones que responden a una relación Principal/Agente. Valoraba mucho el potencial analítico (y heurístico) de esta estructura formal procedente de la teoría económica contemporánea consistente en un juego matemático en el que hay un individuo (el Principal) en cuyo interés está la ejecución de una determinada tarea que él mismo –por los motivos que fuere– no puede acometer, razón por la cual necesita del concurso de otro individuo –el Agente– al que tiene que encargar su ejecución. La situación se caracteriza básicamente por el hecho de que, por un lado, no está necesariamente en el interés del Agente realizar esa tarea (de modo que el Principal ha de compensarle de alguna manera por su ejecución) y, por el otro, el Principal sólo tiene cierta información parcial sobre el



El segundo aspecto de la fraternidad, el que significa una auténtica innovación en la tradición histórica republicana, radica en su reticencia a aceptar la distinción entre el ámbito civil (*loi civil*) y el dominio familiar (*loi de famille*). Fraternidad significa universalización de la libertad republicana, que quiere decir también

elevación de todas las clases “domésticas” o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que se asegure universalmente el “derecho a la existencia” (Domènech, 2004:87).

Y será en este mismo sentido en el que propondrá una revisión republicana de la tradición socialista<sup>22</sup>. Para Antoni Domènech, el socialismo no hizo sino continuar esa vieja tradición democrático-revolucionaria al considerar que el mejor modo de garantizar la existencia social de los pobres libres, de asegurar su libertad e independencia, era hacerles propietarios a todos en las condiciones en las que, según Marx, eso era posible en una economía industrializada y tecnológicamente avanzada: haciendo que los productores, libremente asociados, se apropiaran en común de los medios de producción. De este núcleo normativo deriva Domènech una miríada de reflexiones histórico-críticas siempre pertinentes y muy a menudo originales, que le hacen ir desde la descripción del desarrollo de la socialdemocracia hasta el final de la República de Weimar, o desde la concepción de la sociedad estamental de Scheler hasta el fracaso de la revolución bolchevique en Europa o, en fin, desde el análisis de las bases relativistas del fascismo europeo de entreguerras hasta el final de la experiencia de la Segunda República española.

En los años siguientes a la publicación de *El eclipse de la fraternidad*, Domènech siguió profundizando en todos esos problemas, sistematizando aún mejor y más extensamente conceptos fundamentales en toda su obra, como los de “propiedad”, “democracia”, “dictadura”, “soberanía” o “economía política popular”<sup>23</sup>. En esta

---

ambiente en el que el Agente ejecutará su tarea. En esta estructura de interacción asimétrica se corre el riesgo de que el Principal y el Agente tomen decisiones que lleven a un resultado subóptimo. Para evitar esta indeseable suboptimalidad, el Principal tiene que diseñar una inteligente política de compensaciones (los “incentivos compatibles” de la teoría económica). Pues bien, Antoni Domènech rastreó esta estructura en el derecho civil romano (Domènech, 2009) y la aplicó al análisis político y al del funcionamiento de la empresa moderna (Domènech, 2004). Además, quienes fuimos invitados a participar en un curso de doctorado que impartió a principios de la década de 1990 sobre racionalidad y evolución, pudimos disfrutar de su interpretación de esta estructura Principal/Agente en términos biológico-evolutivos (con la Naturaleza –las fuerzas evolutivas– como Principal y cada uno de los organismos como Agente).

<sup>22</sup> Reflexión que continuaría en su extensa y elegante reconstrucción del socialismo, a modo de balance del mismo, en el libro compilado por Mario Bunge y Carlos Gabetta: “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?” (Domènech, 2015a).

<sup>23</sup> Véanse Domènech, 2009c, 2010, 2012a, 2012b, 2015b. En todas ellas resonaba su preocupación por el sometimiento del ideal de libertad republicano democrático al capitalismo contrarreformado. Un asunto del que ya se había ocupado expresamente cuando proponía un “control democrático de la economía mundial” (Domènech, 2002) o cuándo se

misma línea, en los últimos tiempos estaba trabajando en una reconstrucción sistemática de la revolución bolchevique. Aunque no le dio tiempo a escribir el libro que tenía en la cabeza, sí alcanzó a elaborar un magnífico texto con motivo de la conmemoración del centenario de la Revolución Rusa de octubre de 1917 (Domènech, 2016a).

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Antoni Domènech tenía una concepción del mundo profundamente política, en el sentido *clásico* del término<sup>24</sup>. También de la ciencia y de la filosofía. Su determinación republicano-democrática articulaba sus análisis histórico-políticos, pero también su concepción epistemológica. Entendía que la emancipación de la humanidad toda debe fundarse en el reconocimiento fáctico de las profundas asimetrías de poder que atraviesan las entrañas de la vida social, del mismo modo que juzgaba que el Estado de derecho sólo puede sostenerse sobre la base de la aceptación de nociones como verdad u objetividad. En una actitud filosófica hacia el conocimiento que compartía con su maestro Manuel Sacristán, le preocupaba mucho el potencial corruptor de la vida cívica de perspectivas epistemológicas que, por romanticismo o por interés, socaban la preocupación por la verdad<sup>25</sup>. Por eso fue un crítico inmisericorde de las concepciones epistémicas relativistas.

En el trabajo “El eterno retorno de Calicles. (Sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)” (Domènech, 2005a) reflexiona acerca del desdén en ambientes académicos contemporáneos de la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales por nociones como “objetividad”, “verdad” o “racionalidad” cuando se sostiene que cualquier pretensión de verdad no hace sino servir a los intereses de quien la defiende. Para Domènech esto no sólo no es algo nuevo, sino que puede entenderse como una revivificación de la posición de Calicles en el *Gorgias* de Platón, contraargumentada por Sócrates como una perspectiva autorrefutatoria o, más en general, autonulificatoria. Sostenía que la búsqueda de la verdad no sólo no puede ser banderiza, sino que el grueso de la actividad científica basada en la racionalidad epistémica debe tener un componente inherentemente autotélico, no-instrumental<sup>26</sup>.

---

preguntaba, con Bertomeu: “¿sobrevivirán las democracias al desafío de unos poderes privados transnacionales neofeudales enormemente crecidos y manifiestamente dispuestos a disputarles con éxito el derecho a determinar democráticamente el bien público?” (Bertomeu y Domènech, 2005:75).

<sup>24</sup> Algo de lo que dieron cumplido testimonio Daniel Raventós y David Casassas en sendos discursos en el funeral (muy político, como a buen seguro habría gustado a Toni) celebrado en el Tanatori de Sant Gervasi de Barcelona el 20 de septiembre de 2017.

<sup>25</sup> Véanse Bilbeny, 1989, López Arnal, 2005, y Domènech, 2005b.

<sup>26</sup> Tesis que ya había esbozado primero en su importante trabajo sobre racionalidad (Domènech, 1997a), que retomó en su texto sobre conceptos metodológicos básicos (Domènech, 2001a) y que amplió en el capítulo de homenaje a Mario Bunge, otro de sus admirados filósofos (Domènech y Bertomeu, 2014).

Para mostrar didácticamente hasta qué punto el relativismo epistémico está profundamente conectado con la vida política, en sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Economía y Empresa de la Universitat de Barcelona durante años se sirvió de la siguiente cita de Mussolini, que merece ser vertida aquí en toda su extensión:

Todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la 'ciencia', concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo [...]. Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas [...]. Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. [...] El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías son simples ficciones. (Este texto de Benito Mussolini está citado en Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, trad. V. Herrero y J. Márquez, México, F.C.E., 1983, págs. 510-511)<sup>27</sup>.

Domènech, que se definía a sí mismo como "socialista sin partido"<sup>28</sup>, tuvo una vocación muy temprana para la política práctica. Además de apreciar la militancia política organizada, sostenía que leer, pensar y discutir también son formas imprescindibles de hacer política. Por eso no sólo desarrolló análisis histórico-políticos combinando de forma original concepciones y herramientas procedentes de diversos campos del conocimiento, sino que también dio cuerpo a una vocación política programática, que transmitió con inusitado vigor:

No es posible salir de esta grotesca pesadilla, trágicamente enemiga de la civilización y de la unidad básica de la Humanidad, sin destruir políticamente el bloque rentista imperial neoliberal. La experiencia del siglo XX ha enseñado que no es posible destruir ese bloque sin avanzar radical y decisivamente en la desmercantilización del trabajo, del patrimonio natural y del dinero. Se puede conjeturar que el fin de la mercantilización del trabajo, del patrimonio natural y del dinero significaría el fin del capitalismo. Y eso es lo que deben querer hoy los socialistas. Que puedan lograrlo, dependerá una vez más de la inmensa mayoría que es el pueblo trabajador, de su voluntad de combate y de su inteligencia para autoorganizarse racional y democráticamente. Y por lo pronto, de su capacidad para volver a infundir miedo (Domènech, 2015a:122).

Descanse en paz.

---

<sup>27</sup> Cita tomada del prólogo del libro de John R. Searle que el propio Domènech tradujo al castellano (Domènech, 1997b:15, n.5).

<sup>28</sup> Domènech, 2004:10. Una calificación que compartía con su admirado clasicista alemán Arthur Rosenberg.

## REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. (1988). *Ética eudemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES (1999). *Ética nicomáquea*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BERTOMEU, María Julia y DOMÈNECH, Antoni. (2005). "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 51-76.
- BILBENY, Norbert. (1989). "Entrevista amb Antoni Domènech", en: *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*. Barcelona: Destino, pp. 53-66.
- CASASSAS, David (2017). "Celebración del pensamiento creativo: palabras para la despedida de Toni Domènech". Consultado el 22 de diciembre de 2017, *Sin permiso* (versión electrónica), en <http://www.sinpermiso.info/textos/celebracion-del-pensamiento-creativo-palabras-para-la-despedida-de-toni-domenech>
- DOMÈNECH, Antoni. (1981). "Prólogo a la edición castellana: el diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después", en HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública*. México: Ediciones Gustavo Gili, pp. 11-35.
- (1984). "La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la técnica". *Arbor*, 123 (481), pp. 9-51.
- (1987). "El juego de la transición democrática. Una aplicación de la teoría de los juegos de estrategia a la comprensión del proceso político español". *Arbor*, 128 (503-504), pp. 207-229.
- (1989a). *De la ética a la política. (De la razón erótica a la razón inerte)*. Barcelona: Crítica
- (1989b). "Sis conceptes d'igualtat", en VV.AA. *L'ètica del present*. Barcelona: Fundació Caixa de Pensions, pp. 118-128.
- (1991). "Elster y las limitaciones de la racionalidad", en ELSTER, Jon. *Domar la suerte*. Barcelona, Paidós, pp. 2-49.
- (1993a). "... y fraternidad". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 7, pp. 49-78.
- (1993b). "'Summum ius summa iniuria'. (De Marx al éthos antiguo y más allá)", en THIEBAUT, Carlos (ed.). *La herencia ética de la ilustración*. Barcelona: Crítica, pp. 175-197.
- (1995). "Individualismo ético e identidad personal", en ARAMAYO, Roberto R.; MIGUERZA, Javier; VALDECANTOS, Antonio (eds.). *El individuo y la historia*. Barcelona: Paidós, pp. 29-43.

- (1996). “Ética y Economía del Bienestar: una panorámica”, en GUARIGLIA, Osvaldo (ed.). *Cuestiones Morales*. Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 191-222.
- (1997a). “Racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémico. La filosofía del conocimiento como filosofía normativa”, en CRUZ, Manuel (coord.), *Acción humana*. Barcelona: Ariel, pp. 235-263.
- (1997b). “Prólogo a la edición española”, en SEARLE, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, pp. 11-16.
- (1998). “Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 18, pp. 115-141.
- (2000a). “Cristianismo y libertad republicana. Un poco de historia sacra y un poco de historia profana”. *La Balsa de la Medusa*, 51/52, pp. 3-48.
- (2000b). “El silencio de las mujeres: cristianismo paulino y apología de la dominación”, en BERTOMEU, María Julia; VIDIELLA, Graciela; GAETA, Rodolfo (coords.). *Universalismo y multiculturalismo*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 83-96.
- (2000c). “Individuo, comunidad, ciudadanía”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Suplemento 5: *Retos pendientes en ética y política*, ed. José RUBIO-CARRACEDO, José M<sup>a</sup> ROSALES y Manuel TOSCANO, pp. 27-42.
- (2001a). “Conceptes metodològics bàsics”, en MUNDÓ, Jordi (coord.). *Filosofia i epistemologia de la ciència*. Barcelona: Ediuoc, pp. 10-38.
- (2001b). “Problemas de la racionalidad económica”, en DÍEZ CALZADA, José y GARCÍA ALBEA, José E. (coords.). *Los límites de la globalización. Homenaje a Noam Chomsky*. Barcelona: Ariel, pp. 65-84.
- (2002). “La esclavitud no es inevitable: por un control democrático de la economía mundial”, en ORTEGA, Concepción y GUERRA, María José. (coords.). *Globalización y neoliberalismo ¿un futuro inevitable?*. Oviedo: Ediciones Nobel, pp. 43-70.
- (2003a). “Democracia, virtud y propiedad”. ARTETA, Aurelio; GARCÍA, E.; MÁIZ, Ramon. (eds.). *Teoría política*. Madrid: Alianza editorial, pp. 270-315.
- (2003b). “Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social”, en DI CASTRO, Elisabetta y DIETERLEN, Paulette. (comps.). *Racionalidad y ciencias sociales*. México, D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-94.
- (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- (2005a). “El eterno retorno de Calicles. (Sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)”, en ESTANY, Anna (ed.). *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 293-322.

- (2005b). “Manuel Sacristán: el antifilisteísmo en acción”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, pp. 329-336.
  - (2006). “Ortega y el ‘niño mimado de la historia’. O qué se puede aprender políticamente del uso incongruo de una metáfora conceptual”, en ARAMAYO, Roberto R. y ÁLVAREZ, Francisco J. (eds.). *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. Madrid/México D.F.: CSIC /Plaza y Valdés Editores, pp. 341-378.
  - (2009a). “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)”. *Sin Permiso*, 6, pp. 20-41.
  - (2009b). “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, en BELISSA, Marc; BOSC, Yannick; GAUTHIER, Florence (coords.). *Républicanisme et droit naturel*. Paris: Éditions Kimé, pp. 30-48.
  - (2009c). “‘Democracia burguesa’: nota sobre la génesis del oxímoron y la necesidad del regalo”. *Viento Sur*, 100: 95-100.
  - (2010). “Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith (prólogo)”, en CASASSAS, David. *La ciudad en llamas. Vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona: Montesinos, pp. 5-20.
  - (2012a). “Dominación, derecho, propiedad y economía política popular (un ejercicio de historia de los conceptos)”, en KATZ, Friedrich; THOMPSON, Sinclair; GILLY, Adolfo et al (comps.). *Miradas sobre la historia. Historiadores, narradores y troveros*. México, D.F.: Editorial Era/Colegio de México, pp. 61-88.
  - (2012b). “Prólogo a la edición castellana de La formación de la clase obrera en Inglaterra, de E.P. Thompson”, en THOMPSON, E.P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Editorial Capitán Swing, pp. 4-20.
  - (2015a). “Socialismo: ¿De dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?”, en BUNGE, Mario y GABETTA, Carlos (comps.). *¿Tiene porvenir el socialismo?* Barcelona: Gedisa, pp. 71-124.
  - (2015b). “Prólogo”, en BEIRAS, Xosé Manuel. *Exhortación a la desobediencia*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, pp. 9-35.
  - (2016a). “El experimento bolchevique, la democracia y los críticos marxistas de su tiempo”. *Sin Permiso*, 15, pp. 11-53.
  - (2016b). “Javier Muguerza, política y psicología moral de la obligación ética de la gratitud. Una reflexión personal”. En ARAMAYO, Roberto R.; ÁLVAREZ, Francisco J.; MASEDA, F.; ROLDÁN, Concha (eds.). *Diálogos con Javier Muguerza: Paisajes para una exposición virtual*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 41-46.
- DOMÈNECH, Antoni y BERTOMEU, María Julia (2014). “Fiat scientia nec pereat mundus”, en DENEGRÍ, Guillermo N. (comp.). *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95º aniversario*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 149-160.

- (2016). "Property, freedom and money. Capitalism reassessed". *European Journal of Social Theory*, 19 (2), pp. 245-263.
- LÓPEZ ARNAL, S. (2005). "Entrevista político-filosófica a Antoni Domènech", en BERTOMEU, M.J.; DOMÈNECH, A.; DE FRANCISCO, A. (comps). *Republicanism y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- MOORE, G.E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOZICK, Robert. (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.
- PETTIT, Philip. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Traducción de Antoni Domènech. Barcelona: Paidós.
- RAVENTÓS, Daniel. (2017). "En la muerte de Antoni Domènech (1952-2017)". Consultado el 22 de diciembre de 2017, *Sin permiso* (versión electrónica), en <http://www.sinpermiso.info/textos/en-la-muerte-de-antoni-domenech-1952-2017>
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. (2017). "La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de Antoni Domènech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 72:141-156.

# ONTOLOGÍA Y RESISTENCIA: LA CONSTITUCIÓN DE SÍ COMO PARADIGMA DE ACCIÓN POLÍTICA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

Ontology and Resistance: The Constitution of Oneself as a Paradigm of  
Political Action in the Late Foucault

**Jorge Ignacio Moreno**

Universidad Nacional Autónoma de México  
yefimych@gmail.com

## **Resumen:**

La contribución de Michel Foucault a la historia del pensamiento político contemporáneo no suele basarse en las investigaciones que dedicó, en la década de los ochenta, al análisis de la ética del cuidado sí de la Antigüedad grecorromana. ¿Carecen ellas, sin embargo, de cualquier significado o consecuencia política? Para responder a esta pregunta, en primer lugar, debemos exponer la apuesta filosófica central que en tales análisis está en juego: la posibilidad de pensar de otro modo la constitución de un sujeto. Con ello, Foucault habría encontrado una experiencia y una práctica de la subjetivación que, al quedar expuesta su estructura ontológica, nos permite, además, pensar en una concepción de la acción política como subjetivación, immanente y autónoma, capaz de hacer frente a los dispositivos modernos del poder.

## **Palabras clave:**

Ontología, política, autonomía, immanencia, uso, biopolítica.

## **Abstract:**

When we think of Michel Foucault's contribution to the history of contemporary political thought, we don't usually refer to his investigations, conducted in the eighties, into the ethics of the care of oneself of Greco-Roman Antiquity. Does that research, nevertheless, lack any political meaning or consequence? To answer this question, we must first put forward the terms of what is mainly at stake in those investigations: the possibility to think differently what it means for a subject to be constituted. With them, Foucault seems to have found an experience and a practice of subjectivation that, once its ontological structure becomes clear, also allows us think of a concept of political action as immanent and autonomous subjectivation capable of resisting the modern dispositifs of power.

## **Keywords:**

Political-ontology, Autonomy, Immanence, Use, Biopolitics.

Recibido: 30/11/2017

Aceptado: 02/01/2018



1. Más allá del registro estrictamente histórico de las investigaciones emprendidas por Michel Foucault hacia el final de su vida, en torno a la publicación de los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad*, ¿qué apuesta filosófica habría motivado la atención tan minuciosa que le dedicó al análisis y estudio de las prácticas de sí en el contexto de las éticas clásica y helenística? Me parece que una de las posibles líneas de solución a este problema se encuentra sugerida en otra pregunta, a la cual me gustaría enfrentarme directamente en este trabajo: ¿qué rendimiento político podemos extraer de la exposición foucaultiana de ese campo teórico-práctico que, principalmente en la ética de la época helenística, se reúne en torno a la temática del cuidado de sí? Dicho de otro modo, ¿es posible extraer de ahí un paradigma de resistencia, de acción política crítica, con vigencia para el presente? Me parece que la politicidad de la temática del cuidado de sí—en relación, inclusive, con momentos anteriores de la propia producción teórico-crítica de Foucault—se deriva de la posición que ocupa en el seno de la problemática, planteada de manera explícita por primera vez en esta época, de los distintos modos históricamente determinados en los que los individuos se constituyen como sujetos. Con respecto a ella, la temática del cuidado de sí implica una intervención que me parece crucial para poder pensar un concepto de acción política a la altura de los retos teóricos y prácticos que en la actualidad nos acechan.

A partir de la década de los 70s, y por tanto también en la época que nos interesa, el pensamiento de Foucault se encuentra siempre articulado dentro de un marco genealógico. De raigambre nietzscheana, la genealogía se define, en oposición a la búsqueda del origen metafísico de un fenómeno presente (trátese de los valores, de la razón o de la libertad), como la búsqueda de su emergencia en el contexto históricamente concreto de unas determinadas relaciones de fuerza, sólo a partir de las cuales se puede explicar legítimamente su constitución. Toda emergencia se produce en el escenario de una determinada distribución de fuerzas, de una disposición activa y reactiva entre ellas. Es sólo a partir de la exposición de esa distribución, de los enfrentamientos y las soluciones que ahí se proponen, que el genealogista puede hacer una «ontología histórica» de su propio presente: la reconstrucción histórica de los sistemas dentro de los cuales existimos y pensamos, conocemos y actuamos. Lo que está en juego en la genealogía es la delimitación del campo antagónico dentro del cual la libertad puede pensarse y practicarse.

Un supuesto fundamental de la genealogía es, en este sentido, la historicidad del sujeto: «hay una historia del sujeto», afirma Foucault (2013b: 956). La genealogía implica de entrada el rechazo del sujeto trascendental que se sitúa más allá de la historia y del devenir. De Descartes a la fenomenología husserliana, la filosofía buscó derivar de un sujeto transhistórico, en tanto que substancia articulada *a priori*, el conjunto de condiciones y de estructuras que explicaran de una vez por todas

aquello de lo que el hombre era capaz en términos de saber y de poder sobre el mundo. Al sujeto, sus límites le eran provistos en tanto que sujeto. Pero el genealogista invierte la cuestión. Los límites del sujeto son siempre los efectos contingentes y azarosos de una historia. El sujeto emerge y se constituye, se transforma y se modifica, en el seno de las relaciones y distribuciones múltiples de fuerza que el genealogista había identificado como su campo crítico de trabajo.

Retrospectivamente, Foucault hizo de la temática de la constitución histórica del sujeto la cuestión central que lo habría preocupado desde el comienzo de su trabajo intelectual.<sup>1</sup> Una misma pregunta habría guiado cada una de las investigaciones que lo habían ocupado desde la década de los setentas: la pregunta por los modos históricos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Es en este sentido que se delinean tres grandes «conjuntos prácticos» dentro de los cuales los individuos habrían hecho la experiencia de sí mismos en tanto que sujetos: «el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo» (Foucault, 2013b: 988). A cada uno de tales conjuntos le correspondería una pregunta de estructura similar: «¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?» (Loc. Cit).

En los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, al asumir esta problemática como el terreno explícito de su investigación, y al proponerse abordarlo a partir del estudio y el análisis de las éticas del cuidado de sí que tomaron forma en la Grecia clásica y helenística, Foucault buscó exponer la configuración históricamente circunscrita de una determinada manera de constituirse los individuos como sujetos en el seno de una relación consigo mismos. Pero, más allá del registro estrictamente histórico de estas investigaciones, me parece que ahí se encuentra articulada también una apuesta filosófica de alcance general: la posibilidad de pensar otra figura del sujeto.

Otra figura ya no sólo con respecto a la del sujeto trascendental de la Modernidad, sino con respecto a la que el propio Foucault había pensado con

---

<sup>1</sup> Véase la introducción a los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* que Foucault publicó en el primero de ellos, *El uso de los placeres* (2014: 9-38). Pero, también, otros testimonios en los que insiste en este mismo desplazamiento problemático como implícito en todas sus investigaciones anteriores, especialmente «La ética del cuidado de sí como práctica de libertad» (en *Obras esenciales*), en donde afirma: «Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.» (1036).

anterioridad. Las investigaciones de la década de los 70s en torno a la genealogía del poder se habían concentrado en dilucidar la constitución de los sujetos en el seno de una diversidad de contextos en los que se encontraban forzosamente inscritos: así, por ejemplo, el panóptico (en *Vigilar y castigar*) o el dispositivo de la confesión (en *La voluntad de saber*). En tales contextos, los individuos se constituían como sujetos de manera esencialmente pasiva, en la medida en la que se les proveía de una serie de técnicas y de dispositivos de autovigilancia y de autocontrol sólo a partir de los cuales llegaban a relacionarse reflexivamente consigo mismos. Los trabajos de la década de los 80s, en cambio, se concentraron en explorar la naturaleza de un conjunto de prácticas y de técnicas a través de las cuales los individuos se dotaban de la capacidad para relacionarse activa y libremente consigo mismos. Es en este sentido, entonces, que me interesa tratar de exponer cómo ese espacio de relación consigo, articulado por las prácticas y las técnicas helenísticas del cuidado de sí, se le presentó a Foucault como el lugar legítimo e irreductible de una posible constitución autónoma e inmanente de la subjetividad.<sup>2</sup>

2. La ética de los griegos se configuró en torno a un principio básico, una demanda o conminación ineludible: hay que ocuparse de uno mismo, hay que cuidar de sí. Se trata de lo que «se llamaba a menudo en griego *epiméleia heautoû* y en latín *cura sui*» (Foucault, 2013b: 925). La noción de *epiméleia* implicaba algo más que un mero vuelco de la conciencia sobre sí misma en virtud de poner atención a sus contenidos, algo más que una mera actitud general y difusa de preocupación por uno mismo en razón de «evitar los errores o los peligros o permanecer a buen recaudo» (Foucault, 2013b: 927); implicaba una relación compleja con uno mismo articulada en el seno de un amplio conjunto de ejercicios, prácticas, tareas, actividades y técnicas que daban forma a la demanda de ocuparse de sí.

El cuidado de sí se define, en primer lugar, como una exigencia: la de vigilarse a uno mismo. No porque en la interioridad de sí deba encontrarse un yo oculto al cual deba interrogarse; esta vigilancia no se dirige ni al alma ni al cuerpo tomados aisladamente, sino a las interacciones que se producen en la comunicación entre ambas. Esta comunicación es en gran medida comunicación de malestares. Lo importante es aquí la circulación de pasiones y de representaciones que se da entre cuerpo y alma: es esa circulación la que debe ser vigilada, en tanto que resulta

---

<sup>2</sup> Con respecto a la pregunta sobre el sentido de la vuelta de Foucault a los griegos, Deleuze ofrece una sugerencia interesante: lo que habría encontrado en ellos fue, al aproximarse a su lectura desde un punto de vista genealógico, «vitalista o dinámico», «una nueva aventura de las fuerzas y de las relaciones de fuerzas» (Deleuze, 2015: 93). La temática del cuidado de sí implica, como veremos, un dislocamiento de las relaciones de fuerzas hacia el interior mismo del individuo, es decir, hacia las relaciones de fuerza que es capaz de establecer y de configurar con respecto a sí mismo. Tal es el terreno de cultivo de la subjetividad.

fundamental para la determinación de la conducta de los individuos. En el mundo helenístico, esta vigilancia aparece tematizada bajo la forma de una mirada médico-filosófica que invita a relacionarse con uno mismo a la vez como médico y como paciente (Foucault, 2010: 111-162).<sup>3</sup> Aquí se encuentra el origen de una inquietud, la cual define aquello de lo que uno debe ocuparse en la relación consigo mismo: la interacción siempre problemática entre el cuerpo y el alma.<sup>4</sup>

Una segunda característica del cuidado de sí helenístico emerge de su comparación con la misma temática en la Antigüedad clásica. En ésta, el principio moral del cuidado de sí se encontraba determinado por un principio de autoridad de cuya conservación y reproducción se trataba en cada uno de los ámbitos en los que debía desplegarse: la relación con uno mismo, con los esclavos, con la esposa o con los amantes jóvenes. Se trataba, en cada caso, de un gobierno de sí esencialmente vinculado al gobierno de los otros en el seno del hogar y de la *polis* (Foucault, 2014: 73 y ss.). A partir de un cierto punto, sin embargo, el estatuto social comenzó a diluirse como el suelo y criterio predeterminado de la problematización moral de las conductas.

Dejó de existir entonces una mediación sólida y estable que permitiera al individuo resolver las cuestiones morales que se le presentaban basándose en su posición en un juego bien definido de roles sociales y políticos.<sup>5</sup> Disuelta la

---

<sup>3</sup> Una de las técnicas fundamentales del cuidado de sí fue, en este sentido, la del equipamiento. Los individuos debían disponer de una serie de discursos verdaderos que les permitieran «afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas» (Gros, 2002: 498). Pero los enunciados, tal como Foucault había mostrado ya desde *La arqueología del saber* (2013a: 67) no son nunca mero discurso: implican siempre una determinada organización de la experiencia, de lo visible y de lo invisible. «Un enunciado realiza una distribución y permite una organización de prácticas discursivas y no discursivas que tienden a convertirse en figuras de lo real» (Lallement, 2012: 84; la traducción es mía). Equiparse con discursos implica, entonces, jugar con los límites de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos en relación con él, con los otros y con uno mismo. A través de ellos nos apropiamos de nosotros mismos y, con ello, de la posibilidad de dar cierta forma a la relación que establecemos entre nosotros y nuestras acciones (tanto éticas, como políticas).

<sup>4</sup> Es en este contexto que el sexo se presentó, para la experiencia griega de esta época, como un problema central. Pero la atención y vigilancia que se le otorgó a las actividades sexuales tuvo una finalidad estrictamente dietética, es decir, cumplía con el objetivo de mantener a raya la propia actividad sexual en relación con un conjunto de prescripciones y reglas de régimen: se trataba de «reconocer las numerosas y complejas condiciones que deben cumplirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer» (Foucault, 2010: 161).

<sup>5</sup> Véase *La inquietud de sí*, 1984: 92 y ss.; especialmente las páginas 96-97, en donde Foucault afirma: «Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy ajustada entre el poder sobre uno mismo y sobre los demás y debía por tanto referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatus, las nuevas reglas del juego político [hicieron] más

centralidad de los estatutos, el individuo se vio arrojado hacia sí mismo. En el contexto helenístico, no se nace virtuoso en razón de una posición social que el individuo sólo deba preocuparse por conservar y reforzar, sino que cada cual debe devenir virtuoso a partir de un trabajo y una elaboración de sí mismo. La moralidad de las propias acciones debió remitirse a la sola relación consigo, la cual adquiere así una consistencia y realidad que exigen del individuo toda su atención.

El cuidado de sí supuso este vuelco radical hacia uno mismo. En la Antigüedad clásica, la conminación a ocuparse de uno mismo se encontraba inscrita en el seno una ética cuyo objetivo final era el dominio de los otros, con respecto al cual el dominio de sí se planteaba como un antecedente necesario. Es en este sentido que Sócrates le recomienda a Alcibíades que comience a ocuparse de sí mismo desde joven si quiere poder ocuparse de los otros cuando le llegue el momento de hacerlo. El cuidado de sí parece haberse definido en esta época como el instrumento técnico de una finalidad política y social superior que contribuía a consolidar: el gobierno de los otros por parte de aquellos varones, libres, que debían hacerse cargo de sus hogares, de sus esposas, de sus amantes jóvenes.

Epicuro comienza la *Carta a Meneceo* recomendando, en cambio, el carácter incesante y permanente que debe tener la ocupación de uno por uno mismo: «para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven» (2013: 122). Foucault detecta aquí una transformación importante en la temática del cuidado de sí. Los interlocutores de Sócrates, aquellos a quienes incitaba a que cuidarán de sí, eran adolescentes a punto de convertirse en hombres adultos con responsabilidades políticas. El cuidado de sí se tematizaba en el contexto de una época de aprendizaje vinculada, además, con toda una serie de cuestiones eróticas. Se trata de una diferencia crucial con respecto a la recomendación socrática porque parece ponerse aquí en juego un desplazamiento de la misma temática del cuidado. Más que de una preparación para otra cosa, ocuparse de uno mismo se define como la forma misma que debe adoptar la relación permanente de uno consigo mismo. «Se trata, entonces, de ocuparse de sí, para sí mismo. Se ha de ser para sí mismo, y lo largo de toda la existencia, su propio objeto de consideración» (Foucault, 2013b: 928).

A partir de Epicuro, la recomendación principal es la de retornar a uno mismo. El descubrimiento del campo problemático delineado por la inquietud de sí anunciaba en este sentido un desplazamiento crucial de la mirada ética. Había que concentrarse en esa inquietud, asumirla como terreno privilegiado de problematización y reflexión moral. Para ello, era necesario tomar cierta distancia

---

difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que uno haga».

con respecto a las acciones y las circunstancias que rodean al individuo (estatutos, riquezas, posesiones o funciones públicas). Que el fundamento de la problematización moral fuera la inquietud de sí no implicaba, sin embargo, anular todo vínculo con la vida activa. No se afirma que el individuo deba romper con el mundo, alejarse de los otros y suspender cualquier actividad que hasta entonces lo ocupara; no se afirma que uno deba recluirse para poder ocuparse de sí. El retorno a sí, que en Platón tenía el objetivo de conducir el alma fuera de sí misma hacia lo alto, se piensa ahora más bien como un movimiento de retorno inmanente: de uno mismo, a través de ciertas relaciones en la que se entra consigo mismo, hacia uno mismo. La finalidad del cuidado de sí es inmanente a ese cuidado: *uno mismo* es a la vez el objeto, el material y el fin de las prácticas y las técnicas del cuidado de sí. Más que de la simple elección entre abstenerse o participar, se trataba por tanto de un movimiento mucho más complejo de conversión y retorno: la *epistrophe eis heuaton* o *convertio ad se* (Foucault, 2010: 75).

Lo que se imponía era la exigencia de establecer, como interpreta Frédéric Gros, «la primacía de la relación consigo por encima de cualquier otra relación» (2002: 509); de asentar y de regular moralmente la actividad a partir de «mantener la relación de sí consigo como principio, regla de las relaciones con las cosas, los acontecimientos y el mundo» (508). Porque la relación que uno pueda establecer consigo excede todo ello: resulta, si la circulación problemática de las pasiones y de las representaciones se ha trabajado lo suficiente, impenetrable a toda circunstancia externa. Se trata de instaurar, entre uno y uno mismo, una relación plena de dominio; de llegar a poseerse ilimitadamente (Foucault, 2010: 76-77). El objetivo es fundar la independencia irreductible del individuo, en tanto que el único poder que se puede ejercer plenamente es el que se ejerce sobre sí mismo; el gobierno de sí, de las pasiones y de las representaciones, es el único que se puede asumir verdaderamente. La única vocación del individuo habría de ser el cuidado de sí; frente a ello, el resto sólo puede ser pasajero y secundario (Foucault, 2010: 107 y ss.).

El cuidado de sí presupone así una distancia fundamental frente a los acontecimientos externos: uno debe instalarse en el espacio de la inquietud de sí, situarse en la perspectiva de la relación consigo. Es de ahí de donde debe extraerse el telos, el término o fin principal de toda actividad. La *convertio ad se* consiste en inscribir todas nuestras acciones, públicas o privadas, en esa perspectiva; en instaurar el cuidado de sí como criterio exclusivo del modo en el que deba ejercerse la vida activa, las actividades públicas y las relaciones con los otros. El espacio de la relación con uno mismo se posiciona entonces como el campo último de referencia ética.

No habrá código jurídico o sistema de valores, civil o religioso, que pueda guiar

exteriormente al individuo en la estructuración y ordenamiento moral de su existencia. Cada cual dispone solamente de la reflexión y de la experiencia que sobre sí mismo haga en el curso de la vigilancia de sus pasiones y de sus representaciones, de las necesidades de su cuerpo y de su alma. Cada individuo ha de asumir su propia vida como la materia de una obra en curso que debe elaborar a través de determinadas técnicas, prácticas y ejercicios que permiten concentrar las energías del cuerpo y del alma en los lugares adecuados y evitar que sus fuerzas se desborden. La configuración ética de la existencia consiste en el trabajo que los individuos realizan sobre sí mismos con el objetivo de dar cierta forma, cierto estilo, a sus vidas. La ética del cuidado de sí se resume en la conformación de un *êthos* en la relación práctica y técnicamente articulada, necesariamente inmanente y autónoma, de cada cual consigo mismo. Lo que está en juego aquí es en último término, para Foucault, la constitución del individuo en tanto que sujeto ético.

3. Pero ¿quién es ese individuo, ese “sí mismo” del cual hay que ocuparse? ¿A qué entidad se refiere el *heauton* de la *epiméleia*? En el *Alcibíades* de Platón, Foucault encuentra una respuesta precisa: el alma. Ahí, Sócrates propone a Alcibíades lo siguiente: si deseamos conocernos y cuidarnos, debemos antes saber qué somos (128d). Se encuentra en juego el referente de la exigencia délfica: *gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo”. La estrategia socrática en este punto es decisiva: “¿con quién estás hablando ahora?”, pregunta Sócrates; a lo que Alcibíades responde: “con Sócrates” (129b). Pero ¿es Sócrates su cuerpo? Más allá de la dualidad que la respuesta a esta pregunta expone, lo que interesa aquí es el modo en el que se elabora esa respuesta: Sócrates no es su cuerpo, sino quien hace uso de ese cuerpo y quien se comunica a través de él haciendo uso del lenguaje. Y, evidentemente, la instancia que dentro de Sócrates ejecuta ese uso, diferente de aquello de lo que hace uso, es el alma. Ésta se instaure aquí como soberana, como principio de mando del hombre sobre sí mismo. En el *Alcibíades*, entonces, el alma aparece como sujeto en sentido estricto: aquello que subyace, que se encuentra supuesto como agente, a todas las acciones que ejecuta un individuo. Es del alma, por tanto, de aquello de lo que hay que ocuparse.

Sin embargo, este subyacer no es el de la substancia. El alma es sujeto en un sentido preciso: si se dice, “Sócrates habla a Alcibíades”, se dice que Sócrates es sujeto de una acción en tanto que *hace uso* del lenguaje para relacionarse con Alcibíades. Foucault se pregunta, en este sentido:

[¿C]uál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibíades? Se trata, por consiguiente, de trasladar a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir al sujeto de la acción y el conjunto de los

elementos (las palabras, los ruidos, etcétera) que constituyen esa misma acción y permiten efectuarla. En suma, se trata, si así lo quieren, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad (2002: 69).

El sujeto de una acción será aquel que haga uso de aquello que hace posible la ejecución de la misma. El alma es sujeto en tanto que es ella la instancia que, para toda acción humana, *hace uso de*, se sirve o se vale de, los medios necesarios para esa acción. Esta expresión, *hacer uso de*, traduce el verbo griego *chresthai*, que designa mucho más que el mero uso instrumental de una cosa. Giorgio Agamben, después de citar una amplia lista de ejemplos del uso de *chresthai*—entre los que se encuentran acciones tan variadas como *chresthai theoi*, para decir “consultar un oráculo”; *chresthai te polei*, para decir “participar en la vida política”; o *chresthai orge*, para decir “abandonarse a la ira” (éste último ejemplo citado en Foucault, 2002: 70)—concluye que «parece imposible definir un sentido unitario del término» (2014: 50; la traducción es mía). Similarmente, Foucault concluye que el sujeto de la *chresis*, el sujeto que hace uso de, lo es en varios sentidos: «sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo» (2002: 71). En tanto que el sujeto del que habla Foucault es aquel que se encuentra implícito en esta multiplicidad simultánea de sentidos del término *chresthai*, captarlo como tal implica captar aquello que hace posible que esa multiplicidad sea dicha a través de un mismo nombre.

Para Foucault, esta unidad en la multiplicidad parece depender de «la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo» (2002: 70-71). Lo que parece caracterizar cada caso de una *chresthai* es que, a través de este verbo, se expresa un determinado estar-en-relación del sujeto. ¿En relación con qué? El texto del *Alcibíades* rechaza (131a-132b) los cuidados de la medicina, de la economía y del amor como casos de *epimeleia heautoû* debido a que, en ellos, el sujeto no se ocupa de sí *en tanto que sujeto*, sino en tanto que otra cosa—se ocupa más bien o de su cuerpo, o de sus bienes, o de su placer. El cuidado aparece ahí como medio para algo distinto de aquello que se cuida, que es el alma. Por el contrario, el fin de la *chresthai*, de aquello que caracteriza la relación del alma con el mundo, debe buscarse en el alma misma: el uso que hace de su cuerpo quien se ocupa de sí no tiene otro objetivo más que ocuparse de sí. El verbo *chresthai*, en este sentido, como afirma Agamben, «expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en tanto se está en relación con un determinado ente» (2014: 53). *Chresthai* indica un cierto modo de estar en relación consigo mientras se está en relación con otra cosa. Hacer uso, entonces, es cuidar de sí mientras se actúa: «todo uso es, sobre todo, un uso de sí: para entrar en relación de uso con una cosa, debo ser afectado



por ella, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ella» (55).

Ocuparse de sí significa, entonces, relacionarse reflexivamente consigo mismo en tanto que uno se identifica plenamente con su alma, que se define como sujeto de *chresthai*. Cuidar de sí consiste en examinar la propia alma en búsqueda de aquello que en ella hace posible o necesario que hagamos una u otra cosa: aquello que, en tanto somos afectados de cierta manera por aquello con lo que nos relacionamos, determina nuestra potencia de hacer uso tanto de nosotros mismos, de nuestro cuerpo y de nuestro pensamiento, como del mundo circundante.

El requisito helenístico de la *convertio ad* se adquiere entonces una determinación mucho más precisa. De manera genérica, la instrucción es simple: «se trata efectivamente de sustituir el conocimiento de los otros o la curiosidad malsana por los otros por un examen un poco serio de sí mismo» (Foucault, 2002: 219). Pero ¿qué es exactamente eso que uno debe mirar en uno mismo una vez que ha dejado de mirar a los otros? No se trata simplemente de desviar la mirada de los defectos de los otros hacia los propios, ni de desviarla de aquello que pueda distraernos de una examinación constante y profunda de nuestros propios errores. Uno debe, más bien, desviar la mirada de los otros para poder concentrarse sin distracciones en la meta que se ha propuesto alcanzar y el camino que se ha propuesto recorrer para ello. Uno debe, en breve, concentrar toda su atención en la propia actividad, en la finalidad que busca con ella, y en despojarse de los obstáculos que le impiden alcanzarla.

Y esta meta es no es otra que el *yo*. La desviación de la mirada hacia uno mismo implica entonces, ante todo, el establecimiento de cierta relación entre uno mismo *en tanto que sujeto de acción* y uno mismo *en tanto que meta u objeto a realizarse*: entre uno mismo como no se es todavía, pero se debe llegar a ser, y uno mismo como se es actualmente, pero se está dejando de ser. La conminación consiste en

[h]acer el vacío en torno de sí, [en] no dejarse arrastrar ni distraer por los ruidos, los rostros, las personas que nos rodean. Hacer el vacío alrededor de sí, pensar en la meta o, mejor, en la relación entre uno mismo y la meta. Pensar en la trayectoria que nos separa de aquello hacia lo cual queremos encaminarnos, o de lo que queremos alcanzar. Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo: creo que esto debe ser el objeto de esa inversión de la mirada antes posada sobre los otros y que ahora debe dirigirse, precisamente, no a sí mismo como objeto de conocimiento sino a esa distancia con respecto a uno mismo en cuanto uno es el sujeto de una acción, sujeto que, para alcanzarla, tiene instrumentos, pero sobre todo el imperativo de llegar a ella. Y ese algo que debe alcanzar es el yo

(Foucault, 2002: 223)

Dirigir la mirada hacia uno mismo, en este sentido, significa habitar permanentemente una distancia, concentrar toda la atención en ella: una distancia entre uno mismo y uno mismo. En esto consiste la consecuencia subjetivante de la inquietud de sí: es en este momento que el individuo, instalándose en esa distancia, deviene y se constituye como sujeto; esto es, en el momento en el que se asume, como espacio exclusivo de despliegue de la conciencia, la relación entre uno y uno mismo: el yo que se es, y el yo que se quiere llegar a ser. La mirada es una mirada que subjetiva en la medida en la que se concentra en esa distancia que separa al yo de su realización como sujeto. Es así como el individuo deviene, se hace sujeto, porque lo que lo separa de sí como sujeto realizado es una praxis, una actividad, un conjunto de acciones. Lo que se delinea de este modo es una teoría y una experiencia prácticas de la autoconstitución del individuo como sujeto.

En el contexto clásico, el sujeto se constituía éticamente a partir del estatuto que le dictaba tanto una posición social como una determinada manera de relacionarse consigo mismo y con los otros. Tal estatuto invadía y atravesaba por completo, determinándola, la forma de la relación con uno mismo y, en esa medida, proveía a los individuos de las coordenadas esenciales para la configuración ética de sus conductas. El individuo helenístico, en cambio pasó a habitar una distancia con respecto al mundo, ocupada por la problemática interacción entre cuerpo y alma en tanto que lugar de una circulación incesante de pasiones y de representaciones; circulación siempre peligrosa debido a los efectos de descontrol y de pérdida de fuerzas que puede provocar sobre el organismo. Vemos ahora como es que el sujeto se constituye en el seno de esta inquietud, a partir de la vigilancia de sí mismo que ella impone.

Encontramos—afirma Foucault—la actitud que consiste en fijar lo que se es en una pura relación consigo mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones a través de una relación tan independiente como sea posible del estatus y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo (2010: 98).

A través del análisis de la ética helenística del cuidado de sí, Foucault nos presenta entonces una concepción enteramente inmanente tanto de la configuración ética de la existencia como del sujeto, conducida por entero en el ámbito de una relación que se establece, circularmente, entre cada cual consigo mismo en tanto sujeto de una *chresthai*. El sujeto se encuentra atado a sí y sólo a sí; no porque se encuentre ahí un secreto que el individuo tenga que descubrir para derivar de ahí su deber ser, sino porque él mismo en tanto sujeto no es más que la relación establecida de sí a sí mismo: «el yo con el que uno se relaciona—afirma Foucault—no es otra cosa que la relación misma [...] es, en suma, la inmanencia o, más bien,

la adecuación ontológica del yo a la relación» (2002: 503-504). El sujeto se define entonces como *dynamis* y no como *energeia*: como proceso y devenir, como tensión y potencialidad, como acción y movimiento: como una relación del individuo consigo mismo fundada en la posibilidad de ser otra cosa de lo que actualmente es.

Esta es la apuesta filosófica de *La inquietud de sí* a la que me refería en el comienzo de este trabajo: la posibilidad de una constitución inmanente a la vez que autónoma del sujeto en una relación consigo mismo articulada, sobre la base de una inquietud y del trabajo reflexivo que ella implica, en prácticas y técnicas como las del cuidado de sí de la filosofía de la época helenística; prácticas y técnicas que articulan modos determinados de hacer uso de sí mismo como sujeto de acción.

4. En este punto, sin embargo, resulta ineludible la pregunta: ¿de qué modo las técnicas y las prácticas que dieron forma al cuidado de sí en esta época resultan o no capaces de hacerle frente a los dispositivos modernos del poder? Porque pareciera que el sujeto del cuidado de sí se supone ya de entrada activo y libre: capaz, anticipadamente, de sobreponerse a toda posible determinación pasiva de su subjetividad. ¿Cómo enfrentar, entonces, el paradigma griego de unos individuos intrínsecamente autónomos en la conformación de sí mismos como sujetos con el paradigma moderno de un poder cuya función principal es la producción de sujetos pasivos?<sup>6</sup> Foucault no se planteó nunca responder a esta pregunta, en cuanto implicaba un grado importante de abstracción teórica con respecto a la especificidad histórica de ambos paradigmas. Sin embargo, me parece que se aproximó, aunque indirecta e implícitamente, a sugerir una respuesta. Para concluir, me gustaría tratar de exponerla.

En la década de los ochentas, Foucault parece haber tratado de dilucidar la noción de poder que se desprendía de ese campo, descubierto en torno a la temática del cuidado de sí, en el que los individuos se relacionan consigo mismos a

---

<sup>6</sup> Esta interpretación, que resume el alcance de los análisis foucaultianos del poder de la década de los setentas, se encuentra articulada en una entrevista de 1984, titulada «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad» (en 2013b: 1035 y ss.). Por otra parte, Foucault se esfuerza en precisar que ni la subjetivación por parte de los dispositivos del poder es totalmente pasiva ni la subjetivación a partir de las prácticas y técnicas de sí es exclusivamente activa. En este sentido, afirma: «diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social» (1037).

través de las prácticas de sí de las que disponen en cada momento de la historia.<sup>7</sup> Este giro implicó una inversión importante: el de la preeminencia de la resistencia y de la libertad con respecto al ejercicio del poder. En el texto de 1983 («El sujeto y el poder») en el que este giro se anuncia con mayor claridad—en el contexto de una abstracción teórica inusitada en relación con la especificidad histórica y la localidad geográfica de los análisis del poder de la década anterior—, nos encontramos con que el concepto central con base en el cual se define el ejercicio del poder es el concepto de «gobierno».

En este texto, Foucault se acerca lo más que puede a una definición del poder mismo en tanto que conjunto de relaciones múltiples y heterogéneas de fuerza entre los individuos. Se trata todavía, sin lugar a dudas, de ese ejercicio a la vez individualizante y totalizante característico de las sociedades modernas, disciplinarias y biopolíticas: esa «doble ligadura» dentro de la cual había descubierto Foucault que, en nuestra relación con el poder, nos encontramos inscritos en tanto que sujetos (1983: 216; la traducción es mía).<sup>8</sup> Sin embargo, la especificidad de tales relaciones en tanto que relaciones *de poder* radica en este texto en lo que en ellas está en juego: la pretensión de afectar de cierta manera la conducta del otro. Lo fundamental es aquí el modo en el que unas acciones buscan modificar, guiar o desviar otras acciones. Es en este sentido que aparece como decisiva la noción de «gobierno», que se define como la pretensión de limitar y estructurar el campo de las acciones posibles de los otros (Foucault, 1983: 221). La materia del ejercicio del poder como gobierno es la conducta de los individuos en

---

<sup>7</sup> Vincenzo Sorrentino ofrece la siguiente definición, que asumo de aquí en adelante, de tales prácticas: «aquellas a través de las cuales el individuo—nunca aisladamente, sino siempre en el seno de una red de relaciones—se gobierna y transforma a sí mismo: sólo gracias a tales técnicas, por otra parte, los contenidos éticos se enraízan y devienen principios de conducta» (2011: 154; la traducción es mía).

<sup>8</sup> Se trata, además, de la misma distinción a la que Foucault había llegado por primera vez ocho años antes entre una «anatomopolítica de los cuerpos» y una «biopolítica de las poblaciones», que se deriva del análisis que en *La voluntad de saber* había llevado a cabo sobre el modo en el que la sexualidad era abordada por el poder. Cito el siguiente pasaje que resume adecuadamente la función, el alcance y la profundidad de estos poderes: «Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos» (2006: 225).

tanto que escenario de posibilidades. El poder se define entonces como

una estructura total de acciones dispuesta para producir posibles acciones; incita, induce, seduce, facilita o dificulta; en el extremo constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos que actúan en virtud de su actuar o su ser capaces de acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1983: 220).

Lo que parece interesarle a Foucault es hacer visible el despliegue efectivo y concreto del ejercicio del poder en el escenario material y relacional, extra-institucional, en el que se efectúa: el de los encuentros afectivos entre individuos, entre potencialidades.

El sujeto es el efecto fundamental de este ejercicio (cf. Agamben, 2006: 20 y ss.). Veíamos antes como el uso de sí implicaba ya una mediación afectiva: *hacer uso* de significaba, fundamentalmente, relacionarse con el mundo en tanto que afectado y, en esa medida, relacionándose consigo mismo. Significaba, en otras palabras, hacer pasar toda acción y todo pensamiento por el filtro de la inquietud y de la vigilancia de sí. Es precisamente ese movimiento, dentro del cual se establecía la relación de sí a sí en la que nacía un sujeto, el que el poder como gobierno busca intervenir. Una vez que, a partir de una colmación afectiva del alma, se haya llegado a componer un bloque más o menos cerrado y estable de conductas, y el individuo encuentre en esas conductas ya no posibilidades, sino elementos constitutivos de lo que él mismo es, es ahí que ha sido nacido un sujeto. El gobierno, en este sentido, es una máquina de producción de sujetos pasiva y heterónomamente constituidos.

En el contexto helenístico de la temática del cuidado de sí encontramos ya sugerida, por el contrario, una definición del gobierno como gobierno de sí. El único poder que uno puede ejercer plenamente es el que ejerce sobre sí mismo. En este sentido, el gobierno se define como la manera particular de relacionarse consigo mismos que tienen aquellos individuos que no abandonan la determinación de su conducta ni a los instintos ni a las pasiones más fuertes que pudieran acecharlos (Sorrentino, 2011: 143). Gobernarse significa dar cierta dirección a la propia conducta a partir de una elaboración activa, inmanente y autónoma—en la medida en la que se encuentre fundada en la relación con uno mismo, en la vigilancia y la distancia implicadas en la *convertio ad se*—de los elementos que lo determinan (pasiones y representaciones). El espacio técnico-práctico que se define en la relación gubernamental de los individuos consigo mismos es, a la vez que el espacio en el que se constituyen como sujetos, aquel en el que el ejercicio de la libertad encuentra su condición de posibilidad y el fundamento de su ejercicio (Foucault, 2013b: 1030 y ss.).

De la irreductible singularidad de la relación consigo mismo de cada individuo,

fundamento reflexivo y último de cualquier acción en tanto acción ética, se deduce la esencial apertura del campo de las acciones posibles. Tal apertura no es tanto una necesidad del poder, como una consecuencia intrínseca de la naturaleza de aquello sobre la cual éste se ejerce: la potencialidad de los cuerpos, el campo de sus usos posibles. Aun cuando este campo se encuentre saturado por unas relaciones de poder especialmente consolidadas, aquella reflexividad implica siempre la posibilidad de una interrupción, de una desviación impredecible: la relación de cada cual consigo mismo es en último término impenetrable, es un afuera con respecto al poder entendido como gobierno heterónimo de las conductas. En este sentido, la relación consigo mismo, expuesta por el análisis foucaultiano de la ética helenística del cuidado de sí, se revela como el lugar legítimo e irreductible de una práctica de la libertad bajo la forma de una constitución autónoma e inmanente de los sujetos por sí mismos.

La regulación de la propia existencia no se puede llevar a cabo, en este contexto, a partir de normas morales o jurídicas. En éstas, afirma Reiner Schürmann, «la autoconstitución, aun interiorizada, permanece heterónoma». Y, como consecuencia, «sólo a condición de dejar de soñar acerca de mega-unidades sociales podrá la autoconstitución ser a la vez pública y autónoma» (1986: 306; la traducción es mía). Los principios del gobierno autónomo de sí no son leyes universales, como tampoco son meras sugerencias o recomendaciones carentes de fuerza ética. Más que de normas o deberes, de recomendaciones o de sugerencias, debemos hablar de reglas inmanentes. Lo que ahí se define es un particular estilo, una cierta manera de usar el propio cuerpo fundada en la inmanencia del propio cuerpo: de su potencialidad. Se trata, por tanto, de relacionarse con la propia vida como una materia a la que se le busca dar cierta forma: aquello a lo que Foucault llama una *estética de la existencia*. Una forma, al igual que el sujeto que en ello deviene, interminable; que encuentra su fin y su principio, su *arkhé*, sólo en sí misma en tanto elaboración permanente de sí como potente (cf. Gros, 2002: 502).

¿Qué significa, entonces, actuar políticamente? A los dispositivos modernos del poder no se le pueden oponer ni las reivindicaciones de derechos individuales ni las exigencias comunitarias por sí mismas, sino que deben ir siempre anteceditas y acompañadas por una producción activa de modos de vida fundada en las relaciones de los individuos consigo mismos, en prácticas y técnicas de subjetivación autónomamente elaboradas. Esta producción define el único concepto de acción política capaz de hacer frente a aquellos dispositivos, a la vez individualizantes y totalizantes, cuya pretensión es gobernar heterónomamente la relación que los individuos establecen consigo mismos, es decir, constituir subjetividades que contribuyan, voluntaria y automáticamente, a la reproducción del poder—confundiéndola con el ejercicio de su libertad. La pregunta política que Foucault nos hereda y que, me parece, resulta definitoria de un

paradigma de resistencia vigente para el presente es, por el contrario: ¿de qué técnicas y de qué prácticas disponemos hoy en día para relacionarnos autónoma e inmanente con nosotros mismos? Pero, aún más, ¿qué técnicas y qué prácticas somos capaces de inventar? ¿Qué uso podemos llegar a hacer de nuestros cuerpos? Porque es ahí donde se juega la posibilidad de una inversión ya no sólo teórica sino eminentemente práctica, es decir, una que ponga la libertad en primer plano y nos coloque en posición de hacer, de la historia de la constitución de los sujetos, la historia de la invención de nosotros por y para nosotros mismos.

## Bibliografía

- BIBLIOGRAPHY \ I 2058 AGAMBEN, Giorgio. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Italia: Nottetempo.
- AGAMBEN, Giorgio. (2014). *L'uso dei corpi. Homo Sacer, IV, 2*. Vicenza, Italia: Neri Pozza.
- DELEUZE, Gilles. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault, III*. (P. A. Ires, & S. Puente, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- EPICURO. (2013). *Obras* (5a ed.). (M. Jufresa, Trad.) Madrid, España: Tecnos.
- FOUCAULT, Michel. (1983). The Subject and Power. En H. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2a ed., págs. 208-228). Chicago, Estados Unidos de América: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (2a ed.). (F. Gros, Ed., & H. Pons, Trad.) D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad, 3* (2a ed.). (T. Segovia, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2013). *La arqueología del saber* (2a ed.). (A. Garzón del Camino, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2013). *Obras esenciales*. (F. Álvarez-Uría, J. Várela, M. Morey, & Á. Gabilondo, Trads.) Barcelona, España: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (2014). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad, 2* (2a ed.). (M. Soler, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.

- GROS, Frédéric. (2002). Situación del curso. En M. Foucault, & F. Gros (Ed.), *Hermenéutica del sujeto* (H. Pons, Trad., 2a ed., págs. 479-516). D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- LALLEMENT, Maxime. (2012). Foucault's Biopolitics: A Critique of Ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43(1), 76-91. doi:10.1080/00071773.2012.11006758
- PLATÓN. (1992). *Diálogos, VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. (J. Zaragoza, & P. Gómez Cardó, Trads.) Madrid, España: Gredos.
- SCHÜRMAN, Reiner. (1986). On Constituting Oneself an Anarchist Subject. *PRAXIS International*(3), 294-310. Obtenido de <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=56191>
- SORRENTINO, Vincenzo. (2011). Dall'autogoverno all'autonomia: Foucault e la critica come êthos. En L. Bernini (Ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità* (págs. 129-155). Pisa: ETS.



# **NARRAR ES LUCHAR. MITOPOIESIS Y POLÍTICA EN LA OBRA DE WU MING**

Narrating is Fighting. Mitopoiesis and Politics in Wu Ming's Work

**Anxo Garrido Fernández**

Universidad Complutense de Madrid  
anxogarr@ucm.es

## **Resumen:**

El presente artículo pretende señalar los vínculos existentes entre la apuesta política y narrativa de Wu Ming y la filosofía postoperaista italiana. A dicho fin, llevaremos a cabo una contextualización histórica del nacimiento del colectivo, un análisis de su concepto de mitopoiesis en relación a los estudios virnianos del trabajo posfordista y un estudio del vínculo entre las cartas de Toni Negri consagradas a la cuestión del arte y el modo en que Wu Ming auto-comprenden su trabajo y la figura del artista por excelencia: el narrador. Todo esto sin soslayar el trasfondo político de estas reflexiones.

## **Palabras clave:**

Wu Ming, Negri, Virno, multitud, estética y política.

## **Abstract:**

The current essay aims to point out the connection between Wu Ming's political and narrative bet and the Italian postoperaist philosophy. To that end, we will do an historical contextualization to the birth of the collective, an analysis to his concept of mitopoiesis regarding virnians studies about postfordist labour and a study about the link between Toni Negri's letters devoted to the art matter and the way in which Wu Ming self-understand their work and the figure of the artist par excellence: the narrator. All this without ignoring the political background of these reflections.

## **Keywords:**

Wu Ming, Negri, Virno, Multitude, Aesthetics and Politics.

Recibido: 22/10/2017

Aceptado: 26/12/2018

*En el fresco soy una de las figuras del fondo. En el centro destacan el Papa, el Emperador, los cardenales y los príncipes de Europa. En los márgenes, los agentes discretos e invisibles, que asoman desde detrás de las tiaras y las coronas, pero que en realidad sostienen toda la geometría del cuadro, lo llenan y, sin dejarse descubrir, permiten a aquellas cabezas ocupar el centro.*

Q, Luther Blisset

La reciente publicación de *El ejército de los sonámbulos*, novela que narra el movimiento de las multitudes durante el periodo de La Convención y último éxito editorial del colectivo Wu Ming, viene a sumarse a una nutrida trayectoria en la que, junto a otras novelas (*54* (2002), *Manituana* (2007), etc.), destacan el guión de *Lavorare con lentezza* (2004), película de Guido Chiesa ambientada en los años de la autonomía italiana, o el disco *Bioscop* (2014), del grupo Wu Ming Contingent, en el que participan, como vocalista y guitarrista respectivamente, dos de los miembros de la formación original. Hemos de remontarnos, sin embargo, hasta la época del Movimiento altermundista para rastrear los orígenes del grupo, pues es en las columnas italianas del Movimiento de Resistencia Global, cuyo apogeo político se concentra en el quinquenio final del pasado siglo y en los dos primeros años del XXI, y cuya infatigable innovación en los repertorios de actuación colectiva, en las prácticas de la protesta y en el afinado de los contornos simbólicos del antagonismo es todavía recordada, donde se gesta el estilo característico de Wu Ming.

Herederos de la filosofía obrerista italiana, el colectivo parece reconocer la polisemia incontrolable que aqueja al concepto de multitud y optará por una renuncia a las pretensiones sociológico-descriptivas del término para convertirlo en la piedra de toque de su concepción estético-política. La multitud pasa a ser la protagonista de un texto que aspira a dar cuenta de sus dinámicas y, así, conjura su emergencia, dotando de un imaginario común y unas narrativas compartidas a los movimientos que se oponen al *Imperio*. Es de este modo que Wu Ming ocupa su posición —si bien no exenta de originalidad— en la estela de la fecunda reflexión *operaista*, en tanto que esta, ya desde sus publicaciones seminales en *Quaderni Rossi*, dedicó una parte de su quehacer intelectual al estudio del vínculo entre producción estética y contradicciones sociales.

Nuestra hipótesis es clara: el (post)operaismo y la (post)autonomía son fenómenos —uno más teórico que práctico, más práctico que teórico el otro— que discurren parejos, se solapan y retroalimentan. Con este texto pretendemos iluminar, siquiera parcialmente, aquellos aspectos en los que, a propósito de la relación arte-política, ambas tradiciones convergen, y, a dicho fin, queremos acotar el espacio de nuestra

modesta reflexión a partir de dos cuestiones planteadas por sendos fundadores de *Potere Operaio*: Antonio Negri y Sergio Bologna.

En la presentación que Negri redacta para la edición española de *Arte y Multitudo* —compendio de cartas escritas en diciembre de 1988 y publicadas finalmente en 1990—, describe del siguiente modo su experiencia bajo condiciones de subsunción real del trabajo en el capital:

Yo no encontraba el menor rastro de ese valor de uso. El mundo se había vuelto completamente reificado, abstracto: ¿Qué sentido podía tener el arte en una situación así? ¿Cuáles podían ser, en el seno de esa realidad, los procesos de producción artística, de creación alternativa, de reinención de lo real? Esa percepción no era simplemente filosófica, era también política (Negri, 2016a: 11).

Negri se explica con claridad. En primer lugar, la pregunta filosófica por el arte implica necesariamente un cuestionamiento político: es *también* política. Con esto, como veremos, no se establece la preponderancia de una de las partes, sino una co-dependencia, una determinación bidireccional en la que el espacio de juego para el arte se encuentra políticamente determinado y, a un tiempo, el arte se concibe como la actividad capaz de desplazar los límites de la gramática en la cual se gesta. En otras palabras, la práctica artística juega con el espacio liminar de lo (im)posible, entre la liviandad de la reproducción y la testarudez de las resistencias, y funciona como un resorte en que se proyectan los puntos de fuga del modo de organización social vigente. Por lo tanto, el arte permite un éxodo intensivo, “reinventar lo real”, nomadizarse en un mundo cuyos límites han sido exhaustivamente cartografiados al servicio de la dominación capitalista<sup>1</sup>.

En segundo lugar, Negri apunta las barreras con las que se topa la producción artística en la actualidad. La subsunción real, el momento en el cual la totalidad de la organización social del trabajo responde a las exigencias de la extracción de plusvalor, implica una mediación absoluta del valor de cambio. Esta situación condena a la inaccesibilidad de la cosa —a la imposibilidad de disfrutar inmediatamente su valor de uso— en tanto que la naturaleza profunda de lo mercantil estriba en haber sido producido para el consumo de otro, es decir, para ser intercambiado. Es según esto que la totalidad de las experiencias posibles quedan circunscritas al interior del dispositivo de dominación capitalista, aun cuando Negri reserve al arte la fuerza

<sup>1</sup> Recordemos el célebre fragmento de Deleuze, autor que marca profundamente el pensamiento negriano: “el nómada no es necesariamente alguien que se mueve: hay viajes inmóviles, viajes en intensidad, y hasta históricamente los nómadas no se mueven como emigrantes sino que son, al revés, los que no se mueven, los que se nomadizan para quedarse en el mismo sitio y escapar a los códigos”. (Deleuze, 2005: 330).

imaginativa capaz de prefigurar un orden otro a partir de las potencias no realizadas en el presente, a saber, las del trabajo no capturado o solo parcialmente explotado. El arte será capaz, en otras palabras, de producir formas de vida, lucha y resistencia ajenas a la lógica de la mercantilización.

El texto de Bologna, por su parte, aun cuando se mantiene fiel a la heurística operaista que concede prioridad a las luchas en la producción sobre su captura por la dominación capitalista (incidiendo así en el carácter parasitario de esta última), es menos especulativo. Analizando las prácticas contestatarias surgidas en el periodo de hegemonía fordista y que serán reorganizadas y explotadas en el modelo laboral posfordista, Bologna llega a la siguiente reflexión sobre la relación entre estética y política:

Hace falta una profunda innovación en la estética de la protesta; hay que encontrar una nueva simbología, distinta de la de los sindicatos del trabajo por cuenta ajena [...]. Algunos componentes de esta área tan amplia del «trabajo precario» están experimentando nuevas simbologías de la protesta. En la medida en que los símbolos son vectores de comunicación, éstas proporcionan aglutinantes sociales en la actual crisis de las ideologías (Bologna, 2006: 143).

Para Bologna, una parte del antagonismo se juega en lo simbólico. Este espacio regido por leyes irreductibles —si bien no del todo independientes— a las demás esferas de lucha social, requiere de un análisis y una estrategia diferenciados si se pretende llevar a cabo una política crítica exitosa. En este sentido, al modo del mito soreliano, el arte no solo prefigura los espacios dentro del capital que resisten a su lógica, sino que también permite aglutinar fuerzas en torno a estos imaginarios alternativos, pensados a la contra de las formas de vida hegemónicas.

En este punto la propuesta de Wu Ming se encuentra con el operaismo. El colectivo circunscribe su tarea a las coordenadas impuestas por el neoliberalismo para, desde su interior, experimentar con nuevas formas estéticas y tipos de politicidad destituyente atentas a la dimensión simbólica. No es otro que este el sentido que los autores boloñeses dan el célebre *dictum* marxiano: “la fuerza material debe ser derribada por la fuerza material, pero la teoría se convierte en una fuerza material tan pronto como se adueña de las masas”<sup>2</sup>.

Dividiremos nuestra exposición en tres partes. En la primera de ellas nos ocuparemos de presentar a Wu Ming y los antecedentes teórico-políticos que le sirven de

---

<sup>2</sup> La cita, como es sabido, pertenece a la “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho de Hegel*” (1844), de Karl Marx. La reproducimos, frente a otras traducciones posibles, tal y como aparece en: Wu Ming, 2002: 186.

inspiración. El segundo apartado consistirá en un análisis de los conceptos centrales de la reflexión wumingiana: el mito y la mitopoiesis. Finalmente nos ocuparemos con la cuestión del arte, el artista y la narración, atendiendo al encuentro con la filosofía operaista y a la modulación específica de tales nociones en el capitalismo contemporáneo.

## 1. CUANDO EL NOMBRE NO IMPORTA

Wu Ming —“sin nombre” en chino mandarín— es la fórmula con que los escritores disidentes del gigante asiático firman sus obras. Es también el pseudónimo bajo el cual han escrito Roberto Bui, Giovanni Cattabriga, Luca di Meo y Federico Guglielmi a partir del año 1999. Este sujeto colectivo, formado por miembros boloñeses del *Tutte Bianche* y del Luther Blisset Project, comienza su producción literaria con *Q* (1999), novela firmada con el alias colectivo y de uso libre Luther Blisset y que alcanzó un notable éxito de crítica y ventas pese a haber sido publicada bajo una forma de propiedad intelectual que anticipaba los términos del *copyleft*<sup>3</sup>.

Precisamente esta reivindicación de los bienes comunes del conocimiento, junto a las prácticas del Movimiento Antiglobalización y las innovaciones en las luchas políticas introducidas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); serán los tres antecedentes fundamentales de Wu Ming.

### a) *Luther Blisset Project*.

El LBP<sup>4</sup> fue un proyecto consistente en la creación de una identidad abierta, de uso libre y no jerárquica, descrita por alguno de sus miembros como un plan quinquenal de producción artística activo entre dos hitos señeros del Movimiento Antiglobalización: el levantamiento zapatista de 1994 y La Batalla de Seattle del año 1999.

La aparición del proyecto coincide con las esperanzas puestas en internet como una herramienta de organización política que hacía posible, por ejemplo, que grupos de activistas —en muchas ocasiones desconocidos entre sí— pudiesen coordinar actuaciones de muy diversa índole incluso a nivel internacional. Y no solo esto,

---

<sup>3</sup> Para una detallada introducción a la cuestión del *copyleft* y a los límites del modelo antagonista inspirado en las luchas contra el *copyright*, véase: Rendueles, 2003: 41-93.

<sup>4</sup> Luther Blisset es el nombre de un futbolista jamaicano, internacional con Inglaterra y primer delantero negro en anotar un *hat-trick* con la selección británica. Posteriormente jugó con el AC Milan, pero, al no adaptarse al estilo de juego italiano, pronto fue conocido por su escasa vitalidad y se convirtió en blanco de los insultos de los *tifosi*. No es de extrañar que un personaje con dichas características —un *outsider*— representase una generación de activistas marcada a partes iguales por el *western* y las teorías del antipoder.

sino que, debido al anonimato, permitía la puesta entre paréntesis de las reivindicaciones identitarias y las formas de actuación específicas de cada grupo, posibilitando una interesante hibridación entre herramientas procedentes de múltiples tradiciones políticas.

Como resultado se llevaron a cabo acciones de “guerrilla de la comunicación”, se crearon radios autogestionadas en las que se emitían programas interactivos, se produjeron novelas, ensayos, acciones de “sabotaje cultural” y hasta un fraude a la editorial Mondadori (perteneciente en parte a Silvio Berlusconi) por la que ésta llegó a publicar, como si de un caso de vanguardia literaria se tratase, una obra firmada por Luther Blisset y compuesta por textos descargados aleatoriamente de internet. Esta última actuación supuso un fuerte agravio en la credibilidad de la editorial que reforzó notablemente las posiciones de sus trabajadores, en huelga por aquel entonces (1996).

Aunque se desconoce quién fue el creador del pseudónimo, suele considerarse al movimiento estudiantil “La Pantera” como pionero en la experimentación de este tipo de prácticas. Surgido al calor de la ocupación de la Facultad de Letras de Bolonia en el año 1990 (Wu Ming, 2002: 61), da pie a la creación de una “oficina de agitación y propaganda” de la que surgirán diferentes grupos que terminan por utilizar el alias. Estos, al modo de las prácticas partisanas, pretendían elaborar estrategias de comunicación y confrontación no-frontal con diferentes sectores de la industria cultural italiana, intentando dirigir la distorsión que de por sí se le presuponía a los medios de comunicación mediante trabajos de infiltración y preconstitución del terreno informativo. Como ejemplo de esto, en un texto titulado “Un día de sol en Kreuzberg y una grabadora”, Wu Ming atribuyen a esta guerrilla cultural el hecho de que el término multitud, restringido hasta entonces a los círculos conocedores de la filosofía de Spinoza, llegase a ser de uso común los meses de 2001 anteriores a la cumbre genovesa del G8 (Wu Ming, 2002: 64).

*b) La carta de Milan, el Tutte Bianche y el resurgir de la autonomía.*

La carta de Milán supone un cambio programático en la política contracultural italiana. Concebida como un modo de aglutinar a los centros sociales del norte bajo una estrategia común, marca el punto de inflexión para un abandono de la estrategia de la tensión —propia de los *Anni di piombo*<sup>5</sup>— que deja espacio a nuevas formas de desobediencia civil. Estas se apoyan sobre narrativas del conflicto novedosas que permiten deconstruir prácticamente distinciones binarias —como violencia/no-

---

<sup>5</sup> No resulta trivial, entonces, que Wu Ming se haya negado explícitamente a tomar los “Años de plomo” y el imaginario de las *Brigate Rosse* como fuente para su trabajo mitopoietico.

violencia— útiles al relato del poder, en tanto que servían de apoyo a la estrategia estatal de criminalización de los movimientos sociales. Con este giro se abandona el imaginario del duelo y la lucha sin cuartel para —con un gramscismo velado inasumible para un universo simbólico, el del postobrerismo<sup>6</sup> y los movimientos sociales italianos, en que el legado del sardo se vincula estrechamente con el estalinismo togliattiano y los límites de la política nacional— reconocer toda una sociedad civil con la que entablar relaciones y en la que buscar apoyos. Para ello ha de comenzarse un diálogo con las instituciones locales que, en casos como el de Nápoles, han terminado por reconocer a los centros sociales como bienes comunes autónomos y al margen de la gestión municipal.

Es en este contexto que aparecen los *Tutte Bianche* con una estrategia, práctica y simbólica a la vez, que combina el uso de la desobediencia civil protegida con nuevas formas de comunicación basadas en la gestión mediática del conflicto. Su primera aparición se remonta al año 1998, cuando, ante las reiteradas negativas de las autoridades locales, se fuerza, mediante prácticas de confrontación no agresiva, la entrada de un grupo de periodistas al centro de reclusión de inmigrantes de Trieste, a fin de que estos pudiesen dar cuenta de la situación del centro. A partir de entonces el uso del mono blanco y las protecciones, así como la estrategia cuasi teatral del choque no-violento (que en ocasiones consensuaba previamente los niveles de represión policial), se popularizó en todas las apariciones del movimiento antiglobalización.

Todos los miembros de Wu Ming tomaron parte en las prácticas de los *Tutte Bianche* y escribieron una ingente cantidad de relatos destinados a producir el imaginario adecuado al nuevo tipo de lucha: el del asedio y la infiltración, el de las multitudes contra el imperio. Véase un ejemplo del cuidado que estos autores prestaban a los matices simbólicos de la protesta:

Poco a poco [el mono blanco] comenzó a ser utilizado como metáfora del nuevo trabajo “flexible”, “precario”, “intermitente”, “post-fordista”, “postindustrial”, “atípico”. Los monos blancos no eran los monos azules, los de los obreros tradicionales. Como el blanco es la suma de todos los colores se tomó como alegoría de la diversidad; no hay solo un mono azul, sino que los hay de todos los colores y en lugar de estar uno junto a otro y punto, como en el arco iris, se funden y se convierten en el blanco que se obtiene al hacer rodar el disco cromático (Wu Ming, 2002: 62-63).

---

<sup>6</sup> Recordemos que es Giovanni Arrighi, autor fuertemente influido por Gramsci, quien acuña el término operaismo. Sin embargo, la obra seminal de dicha corriente, *Obreros y Capital*, de 1966, se la debemos a Mario Tronti.

c) *El zapatismo*.

El levantamiento zapatista coincide con la entrada en vigor del NAFTA —tratado de libre comercio entre Estados Unidos, México y Canadá por el cual, entre otras cosas, se anulaba la propiedad indígena sobre la tierra— el 1 de enero de 1994. Dicho levantamiento, que pronto rechaza las estructuras vanguardistas e intenta amoldarse al imaginario indigenista, aspiraba no solo al derrocamiento del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari y la implantación en México de una democracia participativa, sino también a hacer visibles algunos de los efectos perniciosos de la globalización neoliberal. Aunque sus resultados fueron más humildes, sí consiguió avanzar en la creación de prácticas democratizadoras, comunidades autogestionadas y en el tejido de una red de activismo transnacional que atendiese simultáneamente a las dimensiones global y local.

La horizontalidad en su organización, el rechazo a la toma del poder y la cuidada forma en que este movimiento gestionó el uso de los mitos y la simbología de cara a ganarse la simpatía de la sociedad mexicana, hacían del EZLN un movimiento original, cuyas prácticas resultaban inconmensurables con las guerrillas tercermundistas.

Desde el bricolaje mítico (claro precedente de la mitopoiesis wumingiana) que reformulaba pasajes de la tradición maya o de la historia mexicana, hasta el propio personaje conceptual de Marcos: un subcomandante —pues el comandante es el pueblo según algunas interpretaciones, o Zapata según otras— perpetuamente oculto tras un pasamontañas que había de servir como espejo para todas las clases subalternas; el neozapatismo construyó herramientas novedosas, tanto en la forma como en las reivindicaciones, inspiradoras para los movimientos sociales de todo el mundo que convergerían por primera vez en 1999, durante la Batalla de Seattle.

## 2. MITO Y MITOPOIESIS

“El arte es un poder constituyente” (Negri, 2016a: 63).

Esta cuestión del poder constituyente, con la que nos ocuparemos ahora, no es ajena a las mutaciones semánticas que sufre la totalidad del léxico político con el tránsito a la posmodernidad (Negri, 2008: 17). Frente a la concepción moderna que concibe al poder constituyente como un acto fundante que se agota en el poder constituido, Negri señala un desajuste estructural entre la potencia constituyente irrestricta que requiere de una teoría del poder absoluto y expansivo, y el constitucionalismo (de la índole que fuere) como teoría del poder limitado. En base a esta distinción, ya desde las primeras páginas del libro que consagra al estudio de este concepto, Negri sostiene la existencia de una asimetría esencial e insuperable que



se hace patente en el carácter necesariamente excesivo de la potencia democrática con respecto a los dispositivos diseñados para domesticarla.

Dicho esto, solo si nos hacemos cargo de una serie de nociones negrianas que completan la constelación conceptual en la que se enmarcan estos conceptos, podremos acotar el sentido específico en que el arte es para el autor una potencia constituyente. Veamos para ello el siguiente fragmento de *El trabajo de Dionisos*:

No se puede engullir entera y asimilar tan fácilmente la realidad de la revolución [...]. El trabajo vivo plantea un dilema trágico para el constitucionalismo. Por una parte, el trabajo vivo es el poder constituyente de la sociedad. Se presenta como lugar creativo y vital, una fábrica dinámica de valores y normas. Sin embargo, al mismo tiempo, el trabajo vivo presenta una crítica de todo poder constituido, de todo orden constitucional fijo. (Negri y Hardt, 2003: 36)

Hay un trabajo vivo y concreto —diferente del trabajo humano indiferenciado— que produce valor y alimenta los dispositivos de captura biopolítica del capital. Esta trabajo vivo, que Negri asimila también al poder constituyente, es excesivo, supera los marcos del poder constituido, los niega y pugna por suprimirlos construyendo formas de vida y espacios de libertad disfuncionales a la lógica de la valorización. Nos encontramos aquí con los dos tópicos operaistas: en primer lugar, la prioridad de un trabajo vivo que es parasitado en la producción y, en segundo lugar, la particularidad de la mercancía “fuerza de trabajo” como aquella que, al imponer condiciones a (y diferir en el tiempo) la realización de su valor de uso, introduce, desde su interior, fricciones en el funcionamiento del proceso capitalista.

Aun cuando la totalidad de la vida ha sido capturada, el trabajo conserva una autonomía relativa que impone ciertas condiciones (debidas, por ejemplo, a los límites insuperables de la corporalidad) a su inserción en el engranaje de unos procesos de valorización que, a la vez, requieren de este trabajo vivo para su propio funcionamiento. Precisamente por esto, tal trabajo vivo conserva siempre una cierta ambivalencia —que Paolo Virno elaborará con su concepto de multitud (2011)— consistente en su capacidad de movilizar las mismas herramientas que sirven al proceso de valorización en empresas que resisten a este<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> La misma idea está en el estudio de la mentalidad italiana post-68 que realiza Sergio Bologna: “la fuerte propensión a la autoorganización, a la puesta en marcha de actividades culturales autogestionadas, había formado un débil territorio del que podía partir una trayectoria más larga de construcción de `alternativas` de vida, siguiendo la fórmula más tradicional del trabajo autónomo [...] La palabra `alternativo` que se anteponía a muchas de estas

El planteamiento de Wu Ming en torno al mito y la mitopoiesis seguirá los meandros de la problemática negriana. Las mitologías propias de los movimientos sociales actuales pueden rastrearse en las leyendas urbanas y los héroes colectivos que — como Marcos para los zapatistas o el propio Luther Blisset para el MRG— contribuyen al imaginario compartido que vertebra a los sujetos antagonistas. Cabe destacar, más allá de los ejemplos que aducen en sus textos, dos referencias filosóficas que sirven a los autores para desarrollar su teoría del mito: Émile Durkheim y Georges Sorel (Fernández-Savater y Wu Ming, 2003: 52). De la convergencia de los planteamientos de ambos, surge una concepción original del mito en la que este, como una suerte de *conatus* comunitario, funciona a la vez como lecho simbólico compartido y como mecanismo de empoderamiento que permite acometer las tareas de transformación social. Tal y como pensaba Durkheim, el mito ha de entenderse como una argamasa social, punto de referencia que codifica y cohesiona los ritos cotidianos de la comunidad<sup>8</sup>. De Sorel, en cambio, se toma una concepción del mito no solo reproductiva, sino energética y dinámica: se ve este como un polo de agregación y concentración de las energías revolucionarias que dirige la lucha que aspira a la transformación del estado de cosas existente.

El mito es entonces, simultáneamente, constituyente y destituyente. Relata un acto inaugural que, en las versiones reaccionarias como la de Eliade, se sitúa *in illo tempore* (Wu Ming, 2002: 42) y que, mediante el rito, se perpetúa en aras de la reproducción social. No obstante, frente a tendencias a la fetichización de este tipo, el mito wumingiano se abre a la multiplicidad, a un campo de lo mítico en donde la pugna entre diversas narrativas fuerza la evolución o eliminación de los sistemas rituales obsoletos. El mito, en una relación de isomorfa con el arte, ha de entenderse como “trabajo vivo, siempre subyugado pero siempre liberándose” (Hardt y Negri, 2003: 12) que se reproduce diferencialmente a fin de evitar la deriva identitaria y auto-referencial que lo priva de su potencia transformadora. Mito y mitopoiesis son, en tanto que la supervivencia de la comunidad siempre requiere variaciones en su identidad, indiscernibles. La sujeción a la inmanencia, que ha de garantizarse con el rechazo de la multitud a las palabras-propaganda, el Líder o el origen trascendentes, asegura este carácter abierto del mito que permite a la comunidad el diferir de sí.

---

iniciativas era con frecuencia una máscara para ocultar la ‘falsa conciencia’ de quien pasada de las utopías revolucionarias a una existencia pequeñoburguesa” (2006: 36).

<sup>8</sup> Esta idea fue desarrollada en el mito de los tamarianos, escrito por alguno de los miembros del LBP: “los tamarianos citan acontecimientos sacados de su historia y de su mitología, acontecimientos que representan precedentes/recuerdos a partir de los cuales pueden hablar en cualquier circunstancia actual” (Luther Blisset, 2000: 2).

Entendemos entonces por qué el narrador (para Wu Ming, figura del artista por excelencia) y el trabajo mitopoético que este realiza, funcionan como “un cómodo vehículo a través del cual la “biblioteca” de una comunidad trata de replicarse a sí misma” (Wu Ming, 2002: 47). El trabajo vivo del narrador es el resorte con el que mito y presente se retroalimentan, garantizando que el primero conserve sus funciones emancipatorias<sup>9</sup>. La mitopoiesis, en tanto que trabajo de fragmentación de los mitos fetichizados que subyugan estas potencias, posee varias implicaciones: en primer lugar, la renuncia a la posibilidad de la crítica exhaustiva del mito, a un desencantamiento total de la realidad política que la reduciría a mera gestión; en segundo lugar, el planteamiento de la dimensión simbólica como un espacio de lucha en cuyo interior narrativas diferenciadas pugnan por representar legítimamente la realidad. En este específico punto, el planteamiento de Wu Ming es formalmente idéntico a la estrategia diseñada por Barthes en *Mitologías*:

Parece por lo tanto extremadamente difícil reducir al mito desde el interior, pues ese mismo movimiento que hacemos para liberarnos de él, de pronto se vuelve una presa del mito: el mito puede, en última instancia, significar la resistencia que se le opone. Realmente la mejor arma contra el mito es, quizá, mitificarlo a su vez, producir un mito artificial (Barthes, 2000: 229).

¿Qué caracteriza hoy a este proceso infinito de mitopoiesis? Wu Ming asumen explícitamente los análisis de Paolo Virno respecto al posfordismo (Fernández-Savater y Wu Ming, 2003: 55) y a las consecuencias de esta mutación en el régimen laboral, siendo una de las líneas de fuerza y punto común a ambos análisis el postular la pérdida de una comunidad sustancial, de una trama simbólica compartida que suministre, mediante la seguridad ritual, una salvaguarda frente a la incertidumbre. Las consecuencias de esta generalización del riesgo como gramática propia de la experiencia posfordista han de ser consideradas.

Aunque las referencias filosóficas a partir de las que Virno analiza este particular son amplias, este no hace sino aislar un patrón isomorfo en el pensamiento de diferentes autores. Así, partiendo de la analítica kantiana de lo sublime, el italiano distingue entre un plano de peligrosidad empírica y uno de inseguridad trascendental (Virno, 2016: 29-30), donde el segundo de los niveles no puede hallar reparo en esta o aquella salvaguarda concreta, sino que requiere de una protección respecto a un otro indeterminado, frente a una peligrosidad trascendental que el autor operaista atribuye a la carencia de instintos especializados característica del *umwelt* humano.

---

<sup>9</sup> No es otro el sentido en el que Negri habla del artista como “conducto entre la acción colectiva que construye ser nuevo, nuevo significado, y el acontecimiento de liberación que fija esta nueva palabra en la lógica de construcción de ser” (Negri, 2016a: 70).

La distinción kantiana —apunta Virno— se replica en el §40 de *Sein und Zeit*, donde Heidegger distingue el miedo de la angustia. Esta última, cuyo sentimiento correspondiente es la desazón, funciona como trascendental de todo miedo concreto, descrito como el “modo` existencial del *no-estar-en-casa*” (Heidegger, 2009: 207). Virno, habida cuenta de esto, interpreta la ausencia posfordista de una comunidad sustancial y la atomización social creciente como una condena al ostracismo perpetuo del *no-estar-en-casa*, debida a la pérdida de legados simbólicos, del *ethos* de unas prácticas compartidas que servían para paliar la angustia particular con la urdimbre simbólica compartida por la comunidad.

Dicha comunidad *ética* se encuentra, en opinión del napolitano, a la base de las categorías políticas modernas como la de pueblo o soberanía, toda vez que estas respondían a la posibilidad de establecer distinciones rígidas entre un ámbito de pertenencia y un más allá de la comunidad, o sea, permitían delimitar un afuera. El concepto de multitud hoy en boga, presupone ya una cierta porosidad en las fronteras sociales e implica que los límites que otrora garantizaban la seguridad del individuo se desdibujan. Ejemplo de estas fronteras nítidas sería el contrato hobbesiano, donde el acto constituyente consistía en un intercambio de seguridad por obediencia resultado del cual el pueblo tomaba entidad. Frente a este, la multitud representaba —también para Hobbes— la acontractualidad, la persistencia de lo múltiple en la esfera pública que no capitula ante los intentos de expropiación y monopolización de la agencia política (Virno, 2016: 21-22). No es de extrañar entonces que la multitud se considere el modo de ser predominante en la posmodernidad, época inaugurada por la —supuestamente y siempre según estos autores— “crisis del Estado-nación” (Negri, 2008: 9).

Toda esta retórica virniana no es más que un rodeo asaz especulativo para referirse a la situación de incertidumbre derivada de la extensión de la forma-empresa (y la consolidación de la ficción jurídica de la empresa unipersonal para referirse al trabajo autónomo) como unidad mínima del análisis social; de la generalización de la precariedad existencial debida al fin del control sindical oligopólico sobre la oferta de fuerza de trabajo —con el consiguiente abandono del objetivo político-económico del pleno empleo y la elevación del desempleo estructural— que caracterizan a la institucionalidad neoliberal; y, concomitante a estas, de la extensión (y precarización) de la terciarización que, en los albores del posfordismo, se consideró como un sector dinámico<sup>10</sup> susceptible de reactivar los procesos de valorización en

---

<sup>10</sup> Análisis, creemos, compartido por la fe operaista en la capacidad emancipatoria del (mal)llamado trabajo inmaterial.

tanto que diseminaba y empleaba el capital variable excedente que hacía caer la tasa de ganancia.

Sea como fuere, Virno y Wu Ming coinciden en el diagnóstico y en la necesidad política de elaborar relatos compartidos que, siempre de una forma precaria y contingente que los somete a reelaboración continua, permitan orientarse en el mudable terreno del presente. Es la propia posmodernidad la que obliga a la incesante labor de mitopoiesis, y será la *poiesis* específicamente posfordista la que Wu Ming asuma como punto de partida para la creación de mitos. En *Gramática de la multitud*, Paolo Virno intenta dar una imagen de este trabajo posfordista a partir de las mutaciones acaecidas sobre la tríada aristotélica que estructuraba la experiencia humana: *poiesis*, *praxis* y *episteme*.

Si bien el modo de producción —entendiendo por tal no solo una configuración económica, sino, al modo de los regulacionistas, también “el conjunto de formas de vida, una constelación social, antropológica y ética [...] relativa a las costumbres, usos y hábitos, no al deber ser” (Virno, 2016: 47)— fordista todavía permitía una distinción relativamente nítida entre las diferentes esferas, con intersecciones o acciones recíprocas meramente externas entre ellas, el posfordismo se caracteriza por la mutua contaminación de trabajo, acción política e intelecto.

Así, cuando todavía eran discernibles:

El trabajo es el intercambio orgánico con la naturaleza, la producción de objetos nuevos, en fin, un proceso repetitivo y previsible. El intelecto puro tiene una índole solitaria y poco llamativa: la meditación del pensador escapa a la mirada de los otros, la reflexión teórica acalla el mundo de las apariencias. Al contrario del trabajo, que manipula materiales naturales, la acción política interviene en las relaciones sociales, tiene que ver con lo posible y también con lo imprevisto, no atesta el contexto en el que opera con un mar de objetos ulteriores sino que modifica ese mismo contexto (Virno, 2016: 48).

Mientras la *poiesis* se objetiva en un producto externo y material perfectamente diferenciado de la acción del productor, la *praxis* queda circunscrita al ámbito de un saber hacer con la contingencia y a una capacidad de transformación cualitativa de la realidad efectivamente existente. O dicho de otro modo: mientras que la *poiesis* posee un *tèlos* extrínseco a la acción, la *praxis* es “autotélica”. La figura del virtuoso, es decir, aquel cuyo trabajo —al igual que la acción política— se caracteriza por la exposición pública y por una interpretación que pese a agotarse en sí misma se funda en una partitura (en una obra precedente) es, según Virno, la categoría límite que permite la distinción entre ambas formas de experiencia.

Pues bien, dicho esto, la tesis fundamental de *Gramática de la multitud* es que el trabajo posfordista se caracteriza por una progresiva subsunción de la esfera del trabajo en la de la praxis. Siguiendo el itinerario inverso al descrito por Arendt en *La condición humana*, ya no es el mundo del trabajo el que coloniza la esfera política, sino que la esfera laboral se revela política de principio a fin, ya que las características propias del trabajador resultan ser ahora las del virtuoso. Pero, ¿cuál es la partitura que interpreta este virtuoso? Virno apela aquí al famoso concepto marxiano de *General Intellect*. Como es sabido, en el conocido pasaje sobre las máquinas de los *Grundrisse*, se sostiene que el grado de progreso de la investigación tecnocientífica condiciona la composición orgánica del capital. En otras palabras: el perfeccionamiento de las máquinas incrementa la rentabilidad de la producción reduciendo el recurso necesario a fuerza de trabajo. Este *General Intellect* con un fuerte resabio idealista que Marx circunscribe al capital fijo es expandido por Virno a la esfera del trabajo en general: “mientras la producción material de objetos es demandada al sistema de máquinas especializadas, las prestaciones del trabajo vivo, en cambio, se asemejan cada vez más a prestaciones lingüístico-virtuosas” (Virno, 2016: 58). El virtuoso posfordista, quien prácticamente monopoliza la actividad laboral una vez que el perfeccionamiento tecnocientífico reduciría al mínimo la necesidad de trabajo en el sentido fordista, es aquel capaz de valorizar fenómenos estrictamente circunscritos al ámbito del pensamiento, hacer de los pensamientos una “abstracción real”, tangible, una mercancía con valor.

Este trabajo posfordista es público, colaborativo (creciente importancia del trabajo en grupo), basado en el lenguaje (importancia del marketing y la publicidad), consiste en entablar relaciones y, en gran medida, en la reorganización (pensemos en la logística como sector central del posfordismo<sup>11</sup>) de la relaciones existentes, más que en la creación de mercancías extrínsecas al propio proceso de trabajo. Estamos, en fin, ante un trabajo en el que la *poiesis* es eminentemente práxica y se realiza sobre la base de un trabajo intelectual (*episteme*) ya no privado, sino público.

La *mitopoiesis* es un ejemplo claro de cómo se produce en común algo fundamentalmente inmaterial, que aspira a ser público y a intervenir sobre una realidad contingente de un modo intensivo más que sustantivo. Resta mostrar con qué tipo de caracterización del arte y el artista concuerdan estas características.

---

<sup>11</sup> “La logística no es el aglutinante que mantiene unido un universo multiforme, es el *orden* de este universo” (Bologna, 2006: 122).

### 3. ARTE, ARTISTA Y NARRACIÓN

Una premisa subyace y emerge recurrentemente en la reflexión estética de Antonio Negri: la actividad artística se circunscribe siempre a un determinado modo de producción y, en tanto que modalidad específica de la fuerza de trabajo, se encuentra determinada por la división laboral predominante en este. Es por eso que la reflexión negriana acerca de las expresiones artísticas de vanguardia, se transforma considerablemente desde las cartas escritas a finales de los años ochenta —en pleno reflujó de las prácticas antagonistas en Italia y con Negri en el exilio— y las reflexiones de los años noventa, cuando el post-autonomismo parece haber encontrado formas de expresión y actuación que posibilitan prácticas antagonistas efectivas.

Asumiendo que la subsunción real imposibilita una producción artística mimética, pues no hay un afuera no-capitalista al cual pudiera tomarse como modelo, ésta queda circunscrita a una paradoja teórica: siendo interna al capitalismo, solo —y esta tesis de Negri es central— es verdaderamente artística en tanto que impugna dicho modo de producción, en tanto que *produce* las coordenadas de un acontecimiento que interrumpa la lógica mercantil. Para entendernos: es un pre-requisito de lo artístico el que este pueda solventar en la práctica la paradoja que referíamos. Por lo tanto, el arte considerado desde el prisma del trabajo vivo, será una específica modulación de este que, desde el interior del sistema, lleve a cabo un doble movimiento de deconstrucción-constitución.

Por esto precisamente, toda práctica artística es hoy *poiesis* —y ya no *mímesis*— que asume la abstracción generalizada que implica el repliegue del valor de uso a un segundo plano —la conversión de las cosas en mero reflejo de su valor para el mercado— y, desde ahí, actúa en el quicio del “sublime mercantil”, en el espacio liminar que permite hacer de la imaginación una “razón concreta y sutil que atraviesa el vacío y el miedo, la infinita serie matemática del funcionamiento del mercado, para determinar un acontecimiento de ruptura” (Negri, 2016a: 38).

Este acontecimiento de ruptura atraviesa el desierto de lo abstracto (Negri, 2016a: 69)<sup>12</sup>. O en otras palabras, se ha de entender por arte en el esquema de Negri a aquella vanguardia que, desde la pura inmanencia, prefigura alternativas emancipatorias y hace posible proyectar una recombinación radical de los elementos singulares ya dados que los libere del dominio del capital: “[en el arte] el poder colectivo

---

<sup>12</sup> Cabe destacar la importancia que Wu Ming conceden a esta imagen: “los mitos (en plural) son narraciones *dinámicas* y *espurias*, relatos que nos permiten superar la cuadragésima noche en lo ignoto (el desierto, las fases de incertidumbre en el conflicto social)” (Wu Ming, 2002: 42).

de la liberación humana prefigura su destino” (Negri, 2016a: 63). Pero, y conviene advertirlo, erraríamos si confundiésemos este vanguardismo con un supuesto privilegio ontológico o epistemológico del artista individual. El arte, por contra, ha de entenderse como un presupuesto necesario del acto revolucionario —acontecimiento de entre los acontecimientos—, cuyo artista, cree Negri, es siempre la multitud. La cuestión de fondo, entonces, no es tanto la de qué producción artística puede activar los resortes revolucionarios, sino más bien la del modo en que se produce un relato revolucionario—una gramática novedosa— y el sujeto colectivo correspondiente que haga pensable tal acontecimiento: “la atracción del acontecimiento hacia el relato y el concluirse del relato en el nuevo acontecimiento” (Negri, 2016a: 70).

No es otra la idea de Félix Guattari, traída a colación por Raúl Sánchez en una carta a Negri en diciembre de 1999, en la que se piensan las historias como la propedéutica del acontecimiento. La historia, sucesión infinita de acontecimientos, será pues la linealidad surgida de una voluntad político-artística que se sustrae al desenvolvimiento inercial y circular de la reproducción capitalista:

La función constitutiva de las prácticas artísticas implica que su función central no consiste en contar historias, sino en crear dispositivos en los que la historia pueda hacerse (Guattari en Negri, 2016: 19).

La posibilidad de hablar de un trabajo liberado que produce belleza (arte en el sentido ya referido) estriba en reconocer la distinción negriana entre *labor* y *work*<sup>13</sup>. Las potencias sociales que se liberan del mando capitalista, en tanto que puestas al servicio del común y no de la extracción de plusvalía, son capaces de producir un éxodo sobre el que desarrollar nuevas formas de vida.

Si bien en condiciones fordistas —como hemos descrito— este éxodo tenía que atravesar la abstracción a la que se había sometido al trabajo; con la preponderancia adquirida por el trabajo intelectual en condiciones posfordistas, la vida ya no se ve subsumida en la abstracción, sino que, muy al contrario, la ha asumido: el trabajador intelectual utiliza el lenguaje como una prótesis, como códigos comunes que moviliza en su trabajo productivo. Y así,

si ya no hay arte se debe a que los cuerpos se han apropiado de él; está verdaderamente por todos lados en las prácticas de la multitud; dentro de los cuerpos el arte experimenta nuevas composiciones metamórficas: ¡Cuánto puede el cuerpo! Así, el arte ha dejado de ser una consolación, y

---

<sup>13</sup> Entendemos por *labor* “el trabajo vivo [que] produce y constituye la sociedad en un tiempo que no respeta la división que establece la jornada laboral, dentro y fuera de las prisiones del trabajo capitalista (*work*) y de su relación salarial, tanto del ámbito del trabajo, como del no-trabajo” (Negri y Hardt, 2003: 7).



asimismo de representar cualquier tipo de polaridad trascendente o trascendental... Es vida, es incorporación, es trabajo... El arte ha dejado de ser una conclusión; el contrario, es un presupuesto. Sin alegría, sin poética, ya no habrá revolución. Una vez más el arte se ha anticipado a la revolución (Negri, 2016a: 80).

Wu Ming asume esta intelectualización del trabajo posfordista<sup>14</sup> y, al modo descrito, piensan el contar historias —al narrador que replica las funciones del bardo— como un modo de producción de un horizonte receptivo al acontecimiento. El marco en el cual se desarrolla esta reflexión, circunscrito a la división social del trabajo, huye de hueros tipos ideales en los que el artista es un genio en contacto “con dimensiones más elevadas del ser” (Wu Ming, 2002: 34) y asume el diagnóstico negriano por el cual si el artista es un ser superior lo es solo en tanto que ser colectivo y que sirve al común. No es otra, teniendo esto en cuenta, la manera en que ha de comprenderse la concepción del artista-activista como artesano de la narración, en un plano horizontal con respecto a los demás trabajadores de una comunidad:

Que el estereotipo del artista ‘mortificado’ y ‘atormentado’ despierte mayor interés en los medios y tenga mayor peso de opinión que el esfuerzo de quien limpia las fosas sépticas nos hace comprender en qué sentido la actual escala de valores está distorsionada (Wu Ming, 2002: 34).

Su caracterización parte, efectivamente, de la presuposición del artista colectivo —tomando por modelo el teatro isabelino o la novela por entregas que permitía un *feedback* entre el lector y el escritor— y completa la mundanización de la labor artística con una renuncia a la imagen demiúrgica del creador que toma pie en el elogio del plagio como punto cero del que participan todas las técnicas de producción artística. La desacralización de la obra y la “socialización” de los resultados artísticos, se fundan sobre una consideración del arte (muy marcada por el papel preponderante que se concede a la narrativa) como un bien no-rival, es decir, no sujeto al principio de escasez que hace que el consumo por parte de un particular restrinja el acceso al mismo bien por parte de otro. Desde este prisma se entiende que Wu Ming considere el arte como intrínsecamente excedente y no asimilable a los meros soportes materiales capturables por el mercado. Es con este gesto evasivo, radicalmente antielitista, que los autores confrontan toda estética que goce del poder de disertar sobre la verdad de lo bello y aspiran a elaborar una poética<sup>15</sup>: un

<sup>14</sup> “¿Qué estatus puede ya reclamar para sí un escritor cuando narrar historias es solo una de tantas tareas del trabajo mental [junto a] la programación de *software*, el diseño, la música, el periodismo, la información, los servicios sociales, etc.?” (Wu Ming, 2002: 30).

<sup>15</sup> Para esta distinción, véase: Negri, 2016a: 79.

discurso productivo con repercusión política. Es a la luz de todos estos factores que estamos en condiciones de comprender sin aspavientos la defensa a ultranza que miembros del LBP realizaron de Piero Cannata, artista conocido y encerrado por romper a martillazos el pie izquierdo del *David* de Miguel Ángel.

Pero si hay una idea que concentre la crítica de Wu Ming, esta sería la de la propiedad del arte. Para el grupo, el arte es un sedimento filogenético, la autoría —pensada como un mero eslabón más en la cadena— no justifica la restricción del acceso a un bien que sería inconcebible sin todos los desarrollos que le han precedido, sin el *general intellect* de una sociedad dada. Del mismo modo que el trabajo vivo empuja los límites de lo posible introduciendo un *clinamen* en la repetición, toda historia contiene hilos no desarrollados, potencias cuya actualización no ha de ser impedida por el dispositivo de la propiedad. Los personajes secundarios portan historias latentes que —y esta es una consideración normativa fuerte que subyace a toda la postura estético-política wumingiana— las restricciones de acceso a la obra no deben amputar. Así, el narrador que vive de su trabajo, al que los autores asignan un catálogo de derechos y deberes (Wu Ming, 2002: 33-35) en tanto que trabajador que cumple una función social, no lo hace por contar *sus* historias, sino por narrar historias que son *también* suyas a través de representaciones u objetos particulares que, estos sí, se venden como cualquier mercancía.

Estas son las coordenadas desde las que, la “empresa mental” Wu Ming, asumiendo el “dentro y contra” operaista, hace de su trabajo un intento de reorganización inmanente que, a partir de las potencias liberadas en el interior del modo de producción posfordista, aspira a prefigurar las vías de su supresión y a incentivar las fuerzas destinadas a llevarla a cabo. Aspiran con esto, en fin, a construir los imaginarios que, en el éxodo por el ignoto desierto del capital, sean las huellas en la arena que arriben al oasis de la desutopía, es decir, que sean “propuesta(s) de construcción nueva de una relación social multitudinaria que se regule conforme a la cooperación y a la autonomía” (Negri, 2016b).

## BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland. (2000). *Mitologías*. Madrid: s. XXI.
- BOLOGNA, Sergio. (2006). *Crisis de la clase media y Posfordismo*. Madrid: Akal.
- DELEUZE, Gilles. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. (2002). “Wu Ming, las historias como hachas de guerra” en WU MING. *Esta revolución no tiene rostro*. Madrid: Acuarela.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador y WU MING. (2003). "Entrevista con Wu Ming 4: Mitopoiesis y acción política" en *El viejo topo*, nº 180, Madrid, pp. 52-63.

HEIDEGGER, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

LUTHER BLISSET. (2000). *Pánico en las redes*. Madrid: Literatura gris.

NEGRI, Antonio. (2008). *La fábrica de porcelana*. Madrid: Paidós.

— (2016a). *Arte y multitud*, Madrid: Trotta.

— (2016b). "Con el 15M se ha producido en España una ruptura antifascista", consultado 20 de octubre de 2017, *Diagonal*, en <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/funda/entrevista-antonio-negri-con-15m-se-ha-producido-espana-ruptura-antifascista.html> .

NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. (2003), *El trabajo de Dionisos*, Madrid: Akal.

RENDUELES, César. (2013). *Sociofobia*, Madrid: Capitán Swing.

VIRNO, Paolo. (2011). *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires: Tinta limón.

— (2016). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.

WU MING. (2002). *Esta revolución no tiene rostro*, Madrid: Acuarela.

# **¿CUÁL ES LA FUNCIÓN DE LOS VALORES EN EL CINE?: APUNTES SOBRE LA “CRÍTICA ÉTICA DEL ARTE” SEGÚN DAVID BORDWELL Y NOËL CARROLL**

What is the Function of Values in Film? Notes on the “Ethical Criticism of Art”  
according to David Bordwell and Noël Carroll

**Francisco Ruiz Moscardó**

Universitat de València  
ruizmos@gmail.com

## **Resumen:**

En este trabajo planteamos la pregunta de si los valores morales tienen alguna función decisiva en el arte cinematográfico (y, por tanto, si el cine puede influir en la conducta del espectador). Para ello recurrimos, en primer lugar, a presentar la polémica entre dos posiciones enfrentadas: el “consecuencialismo moralista” y el “autonomismo esteticista”; en segundo lugar, proponemos una rearticulación del debate siguiendo algunas nociones de dos filósofos del cine contemporáneos: David Bordwell y Noël Carroll. Nuestro objetivo general será presentar las líneas maestras de este debate – centrado en la relación entre ética y estética – y señalar las distintas posturas implicadas.

## **Palabras clave:**

Crítica ética del arte, filosofía del cine, Noël Carroll, David Bordwell, cognitivismo.

## **Abstract:**

In this paper we raise the question of whether moral values play any decisive role in cinematographic art (and, therefore, whether film can or not influence the behavior of the spectator). To this end, we will first introduce the controversy between two opposing positions: the “(moralist) consequentialism” and the “(aestheticist) autonomism”; secondly, we will propose an alternative to this approaches based on some notions of two contemporary philosophers of film: David Bordwell and Noël Carroll. Our overall objective will be to present the main lines of this debate – centered on the relationship between Ethics and Aesthetics – and point out the different positions involved.

## **Keywords:**

Ethical Criticism of Art, Philosophy of Film, Noël Carroll, David Bordwell, Cognitivism.

Recibido: 30/11/2017

Aceptado: 22/12/2017

## EL “CONSECUENCIALISMO” Y EL “AUTONOMISMO”: DOS POSICIONES ENFRENTADAS

Que la relación entre el cine y la ética viene de lejos lo prueba la existencia de dos prácticas que han acompañado a la praxis cinematográfica desde sus inicios, a saber: la censura y la propaganda<sup>1</sup>. Aunque seguramente apócrifo, el célebre aforismo atribuido a Lenin da cuenta del poder de seducción del cine para todo ideólogo que aspire a la expansión masiva de su credo: “el cine es para nosotros la más importante de las artes” (Cf. Youngblood, 1991: 17). Ningún régimen del s. XX ha renunciado al control propagandístico de las imágenes en movimiento, basándose en la convicción de que el poder de manipulación ética y política del cine superaba el potencial atribuido a otros medios artísticos. La cuestión habrá de centrarse, entonces, en cómo y por qué puede el cine alcanzar tales objetivos.

En su pionero estudio de 1947 sobre el período expresionista del cine alemán, Siegfried Kracauer avanzó una hipótesis que nos permite situarnos. El cine, a su juicio, resulta un laboratorio privilegiado para estudiar la mentalidad de los pueblos, pues allí comparecen las “profundas tendencias psicológicas” de los grandes grupos de población (Víd. Kracauer, 1985: 9). Kracauer argumenta que, a diferencia de las otras artes, el cine articula las propensiones de las masas sin apenas mediaciones, lo que permite al buen observador detectar las preferencias e inclinaciones de las naciones de modo fiable. El pensador alemán parece comprometerse con la idea de que, partiendo de la primacía de la demanda y la autoría colectiva<sup>2</sup> de todo filme, el

---

<sup>1</sup> Ya en sus comienzos, el cine se puso al servicio de dos empresas políticas para las que parecía especialmente dotado: la propagación del colonialismo y la cohesión nacional: “Los países de producción más prolífica en la época muda fueron, ‘casualmente’, algunos de los protagonistas más destacados del imperialismo, uno de cuyos intereses más diáfanos era ensalzar la empresa colonial. El cine combinaba narración y espectáculo para explicar la historia del colonialismo desde la perspectiva del colonizador. Así pues, el cine dominante ha sido la voz de los ‘vencedores’ de la historia, en películas que idealizaban la empresa colonial como misión civilizadora y filantrópica motivada por un deseo de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, la enfermedad y la tiranía” (Stam, 2001: 34). En cuanto a la cohesión nacional, resulta reveladora la valoración que realiza Kracauer de *Die Nibelungen* (Fritz Lang, 1924) como expresión de la *kultur* alemana, ejemplo privilegiado de la función del cine como vertebración apologetica del organismo nacional: “Según él [Lang], *Die Nibelungen* tenía una misión totalmente distinta: ofrecer algo estrictamente nacional, algo que, como la propia Canción de los Nibelungos, pudiera considerarse como una verdadera manifestación del espíritu alemán. En una palabra, Lang definió esa película como un documento nacional adecuado para difundir la cultura alemana en todo el mundo. En alguna forma toda su declaración anticipa la propaganda de Goebbels.” (Kracauer, 1985: 91-92).

<sup>2</sup> “(...) las películas nunca son el resultado de una obra individual (...). Puesto que cualquier unidad de producción cinematográfica corporiza una mezcla de intereses y tendencias heterogéneas, es lógico que el trabajo de equipo tienda a excluir el manejo arbitrario del material, suprimiendo las peculiaridades individuales a favor de características comunes a todo el equipo” (Kracauer, 1985: 13).

cine hegemónico camina más cerca de la constatación de preferencias que de la performatividad de conductas:

Las películas se dirigen e interesan a una multitud anónima. Puede suponerse, por tanto, que los filmes populares satisfacen deseos reales de las masas. Ocasionalmente, se ha destacado que Hollywood consigue vender películas que no proporcionan a las masas lo que éstas realmente desean (...). Sin embargo, no debe sobreestimarse la influencia distorsionadora del espectáculo masivo hollywoodense (...). El público norteamericano recibe, sin duda, lo que Hollywood quiere que reciba; pero, a la larga, *los deseos del público determinan* la naturaleza de los filmes de Hollywood" (Kracauer, 1985: 13-14. Énfasis agregado).

Es cierto que estas claves proporcionadas por el cine, verdaderos índices sígnicos de los tiempos, parecen abocarnos a compartir el destino del búho de Minerva, pues sólo *a posteriori* el análisis nos permitirá reconstruir los episodios reveladores de esa mentalidad colectiva. De modo que no resulta asegurada la idea de que el cine colabore efectivamente a la expansión directa de un determinado código de conducta (cuanto más, esta vía nos permitiría postular que funciona como un refuerzo de los prejuicios colectivos). Sin embargo, *De Caligari a Hitler* desbloqueó los resortes necesarios para efectuar un análisis del cine no sólo como ejemplo fidedigno de asunciones éticas y políticas de largo alcance, sino también como un medio capaz de modular esas querencias masivas para lograr efectos ideológicos. En el suplemento final de su estudio, Kracauer se concentra en los filmes de propaganda nazi como obras que partieron de esos estratos profundos revelados en el cine expresionista para tensarlos en la dirección más conveniente a los propósitos del régimen. El ejemplo del uso de montaje es revelador: "El arte del montaje había sido cultivado en Alemania mucho antes de 1933 (...). A causa de esa tradición, los nazis sabían cómo utilizar los tres medios fílmicos: comentario, imágenes y sonido" (Kracauer, 1985: 260). En esta misma línea cabe comprender también la filmación recurrente de primeros planos, ensayada en numerosos filmes expresionistas y reciclado en las piezas propagandísticas para contrastar, por ejemplo, "las caras brutales de los negros con caras de soldados alemanes" (Kracauer, 1985: 261). Si primero el cine fue capaz de reflejar sendos impulsos de las masas, en un segundo movimiento pudo multiplicar algunas de esas inercias para promover compromisos ideológicos. El riguroso estudio de Kracauer muestra, en conclusión, que ciertos artificios formales, unidos a la elección de motivos nucleares del inconsciente colectivo alemán<sup>3</sup> implementó la propagación de la cosmovisión nazi. El cine

---

<sup>3</sup> "La tradicional propensión alemana a pensar en términos míticos y antirracionales nunca fue enteramente superada. Y para los nazis fue importante, por supuesto, no sólo reforzar esta tendencia, sino reavivar con un fin preciso los viejos mitos alemanes (...). Los filmes

resultó ser también para ellos la más importante de las artes.

Una vez las autoridades resuelven confiar en el poderío propagandístico – también subversivo – del cine, resulta natural la institucionalización de la censura. El presupuesto básico que todos los organismos censores asumen es que la ficción no es inocente y puede tener consecuencias. En un cierto sentido, incluso los países que han abolido la censura estatal mantienen la convicción de que siguen siendo necesarios ciertos límites en determinados casos; así lo acredita la práctica del *rating*, es decir, la clasificación de los filmes según lo apropiados que puedan resultar en función de la franja de edad del espectador<sup>4</sup>. Lo que el legislador asume en este último ejemplo, si bien de forma más relajada y bajo el pretexto de proteger a la infancia, resulta congruente con el espíritu del afamado Código Hays<sup>5</sup>, quizá la ilustración histórica más palpable de cómo el entramado político e industrial de un Estado puede imponer restricciones deontológicas basándose en que la taumaturgia del cine forjaría, de dejarla florecer libremente, una nación de vagos y maleantes. Citemos los principios rectores de aquel infame documento censor para advertir que algunas de sus asunciones continúan presentes en los planteamientos contemporáneos acerca de lo que ha dado en denominarse como “Crítica Ética del Arte” (“Ethical Criticism”):

“1 No picture shall be produced that will lower the moral standards of those who see it. Hence the sympathy of the audience should never be thrown to the side of crime, wrongdoing, evil, or sin.

2 Correct standards of life, subject only to the requirements of drama and entertainment, shall be presented.

---

de campaña siguen las leyes de los épicos” (Kracauer, 1985: 273).

- <sup>4</sup> Especialmente en los EEUU esta práctica tiene serias consecuencias, si no de autocensura, sí de modificación radical de planteamientos para poder rentabilizar el futuro filme. Como hace notar Susan Dwyer, “the rating a movie receives determines whether and how it will be distributed and exhibited.” (Dwyer, 2009: 33).
- <sup>5</sup> Redactado por la Motion Picture Association of America (MPAA), el Código Hays establecía una restrictiva normativa acerca de lo moralmente aceptable. Su génesis concilió intereses religiosos, industriales y políticos: “En 1930 un sacerdote católico, el padre Daniel Lord sostenía que las películas corrompían los valores morales norteamericanos. Redactó un código que prohibía los filmes que glorificaban a los criminales, a los gánsteres, a los adúlteros y a las prostitutas, y pronto se convirtió en la Biblia de la producción cinematográfica (...). El Código proclamaba la defensa de la familia y de las instituciones religiosas y gubernamentales. Fue Will Hays, presidente de la Motion Pictures Producers and Distributors of America [primera denominación de la MPAA], quien hizo adoptar en forma oficial el código de Lord” (Mouesca 2001: 66). La continuidad del sistema de *rating* con el trasfondo de este código lo evidencia, sin ir más lejos, el hecho de que fue su sustituto a partir de 1968 (Cf. Dwyer, 2009: 31).

3 Law, natural or human, shall not be ridiculed, nor shall sympathy be created for its violation, which are supplemented by quite specific rules governing the presentation of crime, including murder, sex, nudity, dress, vulgarity, and national feelings.” (citado en Dwyer, 2009: 31).

La posición teórica que todo tipo de censura ratifica, desde las férreas instituciones de los estados totalitarios hasta la laxitud proteccionista de las sociedades liberales, ha sido sintetizada por Noël Carroll como “consecuencialismo” (“consequentialism”). En su propio resumen, éste defiende la creencia “de que las obras de arte de masas tienen consecuencias causales, previsibles, en la conducta moral de espectadores, oyentes y lectores. La exposición al arte de masas influye o forma la conducta” (Carroll, 2002: 251). El arte, en suma, puede ser un agente de corrupción moral (también, por descontado, de edificación); en los casos más perniciosos – cuando una obra cuestione los estándares morales de los que una sociedad se ha dotado o vulnere los derechos civiles de ciertos colectivos necesitados de amparo –, la única salvaguarda será la apelación a la Justicia por delito contra la sociedad.

Aquí es obligatorio advertir que no sólo asumen el consecuencialismo los sectores más reaccionarios y moralistas de la sociedad; aunque forjado en el puritanismo – el mal, como el pecado, resulta contagioso –, estos presupuestos están implícitos también en algunas ramas de la crítica izquierdista, como en la reprobación de la Escuela de Frankfurt a la industria cultural (por nombrar uno de los ejemplos más conocidos). También es necesario indicar que polemizar con el consecuencialismo no implica negar que haya obras cargadas de ideología que el compromiso político tenga derecho a criticar: hay filmes manifiestamente homófobos, sexistas, racistas y fascistas. En tales casos – y aquí conviene citar los paradigmáticos ejemplos de *The Birth of a Nation* (D.W. Griffith, 1915) y *Triumph des Willens* (Leni Riefenstahl, 1935) – resulta legítimo, incluso necesario, oponer a la ideología exhibida en tales filmes una lectura capaz de desactivar sus afanes propagandísticos. Tampoco se trata de promover la pueril idea de que la ficción es sólo ficción y, como tal, en nada debe preocupar a los guardianes de la moral al no constituir más que un inocuo territorio de recreo. Lo único que deseamos subrayar es que 1) El consecuencialista precisa de una explicación detallada para persuadir de cómo la ficción cinematográfica puede modular a escala masiva la educación de los espectadores, 2) Si el consecuencialismo resulta convincente, los peligros de la censura – y, más aún, de la autocensura – deben al menos plantearse y 3) A nivel teórico, el consecuencialista asume que el criterio ético es válido para evaluar una obra de arte (no necesariamente de forma reduccionista, pero sí en pie de igualdad con el criterio estético o, incluso, cuestionando que se pueda demarcar nítidamente la ética de la estética).



Estas observaciones nos permiten presentar al principal opositor de la Crítica Ética del Arte: el “autonomismo” (“autonomism”). Para el autonomista, volviendo a Carroll, “art and ethics are autonomous realms of value and, thus, criteria from the ethical realm should not be imported to evaluate the aesthetic realm” (Carroll, 2000: 351). Históricamente, este enfoque se concibió como un ardid contra esa censura a la que el partidario de la crítica ética puede sentirse inclinado: si el valor de una obra es mensurable únicamente en función de sus elementos puramente artísticos, se cancela la posibilidad de acudir a alguna fuente de valor ajena a los parámetros de la estética. Asoma aquí el manido tema del desinterés del arte, la tendencia al esteticismo (o, cuanto menos, al formalismo) y la postulación de una experiencia estética tajantemente distinta de cualesquiera otros modos de experiencia humana. Cuando el arte se subordine a propósitos éticos y políticos se abrirán dos vías de análisis: en el mejor de los casos, deberá considerarse esa tendencia como meramente accidental y habrá que remontarse a las formas expresivas de la obra para proceder a la evaluación (tal será el caso cuando se afirme, por ejemplo, que el filme de la Riefensthal es una obra maestra a pesar de su dimensión propagandística); y, en el peor de los casos, habrá que expulsar la obra del selecto club de las bellas artes, so pretexto de no rendir más que como panfleto. Una última consideración permite problematizar todavía más la difícil posición del autonomista: en última instancia, no resulta descabellado considerar como impulsado por motivos éticos el giro proesteticista. ¿No se trata, en el fondo, de sostener un ámbito incontaminado por la expansión del valor mercantil que promocióne un tipo de experiencia capaz de resistir la vorágine de los tiempos modernos? A menudo, como es sabido, la estética ha sido contemplada también como una plataforma política de impugnación: hágase el arte para que no perezca el mundo. Cultívese la estética para que el arte no (des)fallezca entre las brumas del ruido y la furia<sup>6</sup>.

Esta exageración de las dos posturas más extremas – el “consecuencialismo moralista” y el “autonomismo esteticista” –, aunque no haga justicia a la amplia gama de grises que articulan la complejidad del debate<sup>7</sup>, sí nos habilita a explicitar

---

<sup>6</sup> Este impulso puede advertirse en sendos defensores de un arte vanguardista con tendencia a la abstracción. Sirvan como ejemplos privilegiados, sin ir más lejos, las doctrinas de Clement Greenberg y Dwight MacDonald.

<sup>7</sup> Carroll refiere otras posiciones en liza: a) El “autonomismo moderado”, acorde al cual es legítimo criticar una obra de arte en términos éticos a condición de que “the ethical value or disvalue of an artwork has no bearing on its aesthetic value or disvalue” (Carroll, 2000: 360), b) el “clarificacionismo” (“La narración se convierte en la ocasión de ejercitar el conocimiento, los conceptos y emociones que, en cierto sentido, ya hemos aprendido (...). La narración, debido a su misma naturaleza, despierta, excita y compromete la capacidad moral de reconocimiento y juicio (...). [Así pues], el clarificacionismo no afirma que, por lo general, adquiramos un nuevo conocimiento proposicional de las obras de arte, sino que

dos asunciones presentes en nuestra forma habitual de encarar una obra artística. Todos pensamos, con el consecuencialista, que los compromisos éticos e ideológicos de una obra han de ocupar algún lugar en la valoración (de aquí, por supuesto, el énfasis en el contenido narrativo de las ficciones); pero, al tiempo, también sospechamos que hay algo que excede los compromisos políticos y éticos de la obra y que, en algún sentido, debe ser medido según parámetros extramORAles (y de ahí la atención a la forma por encima del relato). Conjugar ambas perspectivas se antoja complicado: ¿continuaríamos considerando el *Guernica* de Picasso como una cima de la historia del arte si su motivación no fuera la denuncia del fascismo? ¿Habrían alcanzado el mismo grado de excelencia las conquistas formales de Griffith de no hacer apología del supremacismo en su *opera magna*? ¿Son perceptualmente demarcables ambos niveles? ¿O, por el contrario, se limitan a ser meros recursos heurísticos para aclararnos tras el visionado? Para reconducir la situación recurriremos a dos planteamientos que, una vez hilados, quizá aporten algo de luz a nuestra problemática: el concepto de “narración” de David Bordwell y la noción de “enfoque según criterios” del propio Carroll. Con esto, buscamos una rearticulación del añejo debate entre la forma y el contenido – dicotomía que opera en el trasfondo de esta polémica – que nos sitúe en una mejor posición para captar la función de los valores en el cine.

#### LA REFORMULACIÓN COGNITIVISTA DE BORDWELL Y CARROLL

Uno de los grandes proyectos intelectuales de Bordwell, que recorre transversalmente la mayor parte de su producción, ha sido demostrar que la narración (fílmica) ha de considerarse fundamentalmente como una “actividad formal” (*Vid.* Bordwell, 1996: 49). La fórmula apunta a la impertinencia de demarcar rotundamente la forma de un filme – i.e.: el estilo del cineasta – de su contenido diegético – esto es, el argumento de la película. Ambas vertientes sí admiten una diferenciación heurística en la medida en que han de comprenderse a su vez como sistemas coordinados<sup>8</sup>: el “sistema estilístico”<sup>9</sup> y el “sistema narrativo” se

---

éstas pueden profundizar nuestra comprensión moral, entre otras cosas, animándonos a aplicar el conocimiento y las emociones morales a casos específicos” [Carroll, 2002: 271-276]), c) El “eticismo” popularizado por Berys Gaut, según el cual “certain kinds of ethical failings in an artwork are always aesthetic defects and should be counted as such in an all-things-considered judgment of the work qua artwork” (Carroll 2000: 374), y d) la “teoría de la simulación”, que plantea la idea de que “[a] fiction mandates audiences to imagine the states of affairs the author lays before them” (Carroll, 2000: 371).

<sup>8</sup> Además de “sistemas”, Bordwell también propone que hay “dispositivos” (“devices”) narrativos y estilísticos que interactúan con aquéllos en la elaboración de la “poética” final del filme: “[Neoformalism] has established the usefulness of distinguishing between stylistic or narrative devices (e.g., the cut or the motif) and systems (e.g., spatial continuity or

armonizarán en cada película para componer la “forma fílmica” (“film form”) que se le presentará al espectador como un todo indisoluble; por tanto, la composición del patrón estructural concreto de cada filme se modelará unitariamente. Por otro lado, inspirado en la doctrina psicológica del cognitivismo, su teoría reniega de la concepción pasiva del espectador<sup>10</sup> y asume como alternativa a ésta que en todo “proceso de comprensión” el observador “realiza las operaciones relevantes para construir una historia partiendo de la representación del filme” (Bordwell, 1996: 30). Este enfoque se presta a desglosar el funcionamiento narrativo de un filme en dos procedimientos complementarios e interdependientes: por un lado, será el espectador quien aporte la “unidad y coherencia” necesarias a las obras artísticas, reintegrando el conjunto de estímulos perceptivos en un esquema que permita su interpretación; pero, por otro lado, estas operaciones del observador se aplicarán

---

narrative causality) within which they achieve various functions. Establishing a unified locale is a function which different devices and different systems have fulfilled in various ways across history” (Bordwell, 1989: 382).

<sup>9</sup> Bordwell hace notar que “el estilo fílmico puede funcionar como vehículo para la narración y como sistema por derecho propio” (Bordwell, 1996: 37). El acento en la segunda posibilidad se detalla más adelante: “Si los recursos estilísticos de una película cobran importancia, y si se organizan según principios más o menos rigurosos, independientes de las necesidades argumentales, no necesitamos encontrar un motivo para el estilo apelando a consideraciones temáticas” (Bordwell, 1996: 283). Esta distinción no significa que, a la postre, se esté reintroduciendo la demarcación entre forma y contenido como dos ámbitos delineables, sino que apunta a la idea de que un realizador puede apostar por “pautas diferentes a las demandas del sistema argumental” (Bordwell, 1996: 275), seguramente inspirado por motivaciones artísticas que le llevan a no subordinar toda elección estilística a la presentación de la trama. Sin embargo, la clave radica en que ese sistema por derecho propio no es ajeno a la narración porque constituye y forja la estructura de la obra - “para que el estilo sea evidente a lo largo de todo el filme debe poseer coherencia interna” (Bordwell, 1996: 286) - y, así, pierde su estatus totalmente autónomo al organizar, cuanto menos, el ritmo, el orden y la duración: “en cualquier filme, la estructura argumental no determina inequívocamente ni siquiera una simple presentación estilística. Siempre hay un cierto grado de arbitrariedad” (Bordwell, 1996: 283). En conclusión: incluso en los filmes que supongan un ejercicio de estilo, tales estructuras modularán igualmente la comprensión (si no del argumento o de los acontecimientos, sí de las sensaciones e intenciones) del propio filme, interactuando con el sistema narrativo *stricto sensu*. Ya podemos, finalmente, comprender el alcance de su propuesta: “Es la hora de una definición formal. En el cine de ficción, la narración es el proceso mediante el cual el argumento y el estilo del filme interactúan en la acción de indicar y canalizar la construcción de la historia que hace el espectador. En consecuencia, el filme no sólo narra cuando el argumento organiza la información de la historia. La narración incluye también los procesos estilísticos” (Bordwell, 1996: 53. *Cursiva del autor*).

<sup>10</sup> “Ver no es, pues, una absorción pasiva de estímulos. Es una actividad constructiva que implica cálculos muy rápidos, conceptos almacenados y diversos propósitos, expectativas e hipótesis.” (Bordwell, 1996:32).

siempre al “material” y a la “estructura” que exhiba el filme, de modo que este último dirige la decodificación del intérprete en función de ciertos “apuntes, pautas y lagunas” (Bordwell, 1996: 33). En sus propias palabras, “los sistemas formales a la vez *animan* y *obligan* la construcción de una historia por parte del espectador” (Bordwell, 1996: 49. Énfasis del autor). La representación es normativa y restringe la arbitrariedad.

Estas observaciones tienen una consecuencia importante a nuestros efectos: en aquellos casos en los que la película contenga componentes relacionados con la ética, y éstos formen una parte integral del sentido del filme, la narración (como “actividad formal”) organizará tales elementos fílmicos de una manera en que el espectador pueda (y deba) reaccionar a los mismos de una forma (intencionalmente) determinada. Dicho llanamente, un filme deberá ejercitar las formas adecuadas para provocar aquellos pensamientos y emociones que pretenda despertar; de lo contrario, ya el lenguaje coloquial nos da una pista sobre nuestras intuiciones, al referimos a tales fracasos como películas fallidas. Esta consecuencia, que se presume a partir de las reflexiones de Bordwell, puede perfilarse con este afortunado complemento de Carroll:

Many artworks prescribe or mandate certain responses, including emotional responses, from their audiences. Structuring such an artwork so that it gets the response it prescribes is part of the artistic or aesthetic design of the work (...). If an audience has some problem, due to the way the work is structured, with complying with the work's prescribed response, that is a problem with the artistic or aesthetic design of the work” (Carroll, 2000: 375).

Con esta perspectiva, por ejemplo, *El triunfo de la voluntad* no puede resultar brillante por sus formas pero fallida por su contenido, dado que un análisis así obviaría la imprescindible respuesta del espectador que Bordwell trae con acierto a primer plano: si uno siente asco en vez de fascinación, o bien interpreta la filmación como una denuncia de la megalomanía nazi en lugar de una glorificación de su poderío, puede afirmarse que no ha comprendido adecuadamente el filme<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Algunos partidarios de la crítica ética han dado una vuelta de tuerca al debate a partir de consideraciones similares. Quien más éxito ha tenido en su réplica ha sido Berys Gaut, quien propone “el argumento de la respuesta merecida” para contrariar a los críticos de la óptica moralista. Gaut añade a las observaciones de Bordwell y Carroll que toda propuesta inmoral exhibida por una obra está predestinada a resultar fallida, porque se revelará incapaz de aportar razones convincentes para reaccionar al filme como éste pretende. Así, el defecto ético – la prescripción de conductas o reacciones inmorales – se transmuta en un defecto estético, porque impide la (necesaria) respuesta del espectador en los términos propuestos por la propia obra: “If these responses are unmerited, because unethical, we have reason not to respond in the way prescribed. Our having reason not to respond in the way prescribed is

Comprender equivale a responder a la obra siguiendo sus pautas. Y evaluar una obra que no se ha comprendido es, además de un ejercicio de soberbia, un sinsentido temerario.

Con todo, la propuesta de Bordwell tiene un límite asumido, pues se concentra en las respuestas cognitivas y perceptuales del espectador orillando conscientemente las características afectivas del mismo y el papel que puedan jugar las emociones. Tradicionalmente, es en el territorio emocional donde el consecuencialista se ha cargado de razones. Tanto es así que la concreción más exitosa de la crítica ética del arte puede centrarse, de nuevo siguiendo a Carroll, como “identificacionismo” (“identificationism”)<sup>12</sup>. Según el juicio identificacionista, “los lectores, espectadores y oyentes asumen las emociones de los personajes ficticios. Si la emoción es moralmente sospechosa, el consecuencialista predice que derivará en una conducta inmoral, y el identificacionista-cum-consecuencialista criticará la obra porque producirá, probablemente, acciones inmorales” (Carroll, 2002: 255). Aun considerando de una forma menos restringida el mecanismo identificatorio – no es preciso empatizar completamente con un personaje, sino simpatizar con ciertos rasgos de su personalidad y (com)padecer con él, o simplemente proyectar nuestra sensibilidad en algún sentido –, el movimiento apunta a que uno de los métodos más eficaces de manipulación moral consiste en utilizar la identificación para volver

---

a failure of the work. So the fact that we have reason not to respond in the way prescribed is an aesthetic failure of the work, that is to say, is an aesthetic defect” (Gaut, 1998: 195). También puede suceder que cuando una obra nos agrada estéticamente pero nos repele éticamente el juicio artístico tienda a eclipsar el ámbito de la moralidad; así parece defenderlo la poeta Chantal Maillard: “una obra puede desagradarnos profundamente en lo que tiene de moral y agradarnos, a pesar de ello. Entrarán en colisión dos sentimientos, y probablemente uno de ellos, el más fuerte, contagiará al otro de tal manera que el juicio que emitamos será unívoco: o será moral o será estético” (Maillard, 2000: 52).

<sup>12</sup> La identificación cinematográfica suele subdividirse en una identificación “primaria” y otra “secundaria”: “La identificación primaria, en el cine, es aquella por la que el espectador se identifica con su propia mirada y se experimenta como foco de la representación, como sujeto privilegiado, central y trascendental de la visión. Él es quien ve ese paisaje desde ese punto de vista único. Se podría decir también que la representación de ese paisaje se organiza totalmente para un lugar puntual y único que es precisamente el de su ojo (...). Este lugar privilegiado, siempre único y central, adquirido además sin ningún esfuerzo de movilidad, es el lugar de Dios, del sujeto que todo lo percibe, dotado de ubicuidad, y constituye el sujeto-espectador sobre el modelo ideológico y filosófico del idealismo” (Aumont *et al.*, 1996: 264). La identificación primaria, pues, se correlaciona con el punto de vista de la cámara como sujeto de la visión y portador de la mirada. A su vez, esta primera identificación opera como base y condición de la secundaria (la identificación a la que aludimos generalmente en el lenguaje ordinario): “La identificación secundaria en el cine es básicamente una identificación con el personaje como figura del semejante en la ficción, como foco de los deseos afectivos del espectador” (Aumont *et al.*, 1996: 270).

atractivos ciertos valores y comportamientos que de otro modo rechazaríamos. La identificación no es, huelga decirlo, el único método para que comparezcan las emociones; pero sí resulta uno de los más eficaces, sobre todo cuanto mayor resulte la pericia del cineasta.

Recordemos, como ilustración, el célebre ejemplo de *Psycho* (Alfred Hitchcock, 1960). Tras el asesinato de Janet Leigh, con quien el maestro del suspense nos había obligado a identificarnos a lo largo de todo el metraje, encontramos a Anthony Perkins intentando hundir el coche de su víctima en un lago para eliminar toda prueba del homicidio. Allí, el uso perspicaz del montaje del punto de vista nos lleva a identificarnos súbitamente con el asesino, y el espectador sufre con él por si el coche finalmente sale a flote. En lugar de desear, como correspondería a una ciudadanía proba, que el automóvil no se sumerja para que las autoridades puedan detener al homicida, el espectador se descubre aliviado cuando la operación concluye exitosamente. Sin ese barniz emocional la escena carecería de sentido. Gracias a la identificación – que exige, como vemos, maestría compositiva y dominio formal – el espectador ha sido capaz de somatizar la emoción del personaje y utilizarla como resorte cognitivo. El consecuencialista añadirá que, en determinados casos y contextos, la identificación con emociones dañinas y comportamientos perniciosos debiera encender la alarma moral de los espectadores, puesto que de lo contrario nos arriesgamos a que el observador incorpore a su vida cotidiana, una vez normalizados, esos modelos de comportamiento. Como alternativa a estos últimos desvíos del identificacionismo<sup>13</sup>, Carroll ha propuesto su noción de “énfoque según criterios”:

En la ficción, la situación tiene una estructura previa para la atención. El autor ya se ha esforzado para que fijemos la atención del modo en que queden en primer término los rasgos sobresalientes del acontecimiento (...). [Esto implica] un texto previamente enfocado con criterios, un texto estructurado de tal suerte que la descripción del objeto de atención permita subsumir la situación o acontecimiento en las categorías relevantes en ciertos estados emocionales (...). La atención queda emocionalmente cargada: el objeto de la emoción llama la atención, mientras que la percepción dirigida emocionalmente pone su objeto bajo una luz fenomenológica especial” (Carroll, 2002: 228).

En definitiva: la explicación de Carroll recoge las asunciones de Bordwell al conceder que es la obra la que presenta al espectador cómo debe ser descifrada en

<sup>13</sup> “El mecanismo relevante no es una cuestión de identificación. No nos convertimos en el personaje o asumimos sus metas. La emoción del personaje no transmigra hasta nosotros. Más bien el texto moviliza las disposiciones preexistentes a ciertos valores y preferencias, suministrando un cimiento afectivo que fija la atención al texto y le da forma en las situaciones consiguientes” (Carroll, 2002: 232).

función de las reacciones que pretende provocar, pero añade que en el caso de las emociones esos patrones no se basan única ni principalmente en la identificación. Con esta idea hemos ganado una conclusión esencial: el contenido (emocional) de un filme dependerá de las (múltiples) fórmulas que configuran la atención del espectador. La afectividad tiñe lo representado y focaliza las respuestas del público, sustanciando el esqueleto de la obra. Así, las emociones aparecen como claves hermenéuticas sin más consecuencias que facilitar y completar la comprensión del filme; su papel no podrá ser, por lo tanto, modificar el ADN moral del espectador.

## CONCLUSIÓN

Aunemos, finalmente, las nociones de Bordwell y Carroll en un intento de responder a los interrogantes que abrimos más arriba. La cuestión planteada consistía en estimar hasta qué punto, y en qué sentidos, los compromisos éticos de un filme resultan a) inherentes a la evaluación y comprensión de la obra y b) capaces de difundir masivamente pautas de comportamiento. El primer cuerno de la horquilla puede resolverse apelando a las nociones presentadas: una vez invoquemos la narración como una actividad formal – cancelando la presunta autonomía del estilo –, e integremos las reacciones (afectivas y cognitivas) del espectador como elementos nucleares de aquélla – añadiendo el componente emocional al contenido meramente descriptivo de la representación –, obtendremos una razón para afirmar que la vertiente ética de un filme es compositivamente estructural y valorativamente pertinente. Si no nos gustan los valores que exhibe la obra será tarea del análisis fílmico sacarlos a la luz para que ulteriormente la crítica filosófica proceda a su demolición. Pero, en cualquier caso, el acercamiento en términos morales e ideológicos a la obra es legítimo a condición de que el intérprete articule una explicación convincente acerca de cómo la obra vehicula tales compromisos.

El segundo motivo parece más difícil de elucidar, pues exigiría un estudio detallado que recoja la suficiente evidencia empírica para demostrar que el lavado de cerebro del cine, o en los casos más optimistas su poder edificante, surte efecto a niveles que permiten la generalización. Sea como fuere, queremos subrayar que este segundo nivel nos lleva a otro paradigma y exige otro tratamiento, pues ya no se trata de proponer un arsenal analítico para localizar la función de los valores en la obra, sino de detectar sus efectos colaterales en el conjunto de la sociedad. Demarcar ambos planteamientos, en ocasiones entremezclados, ha sido uno de los objetivos que nos hemos propuesto; profundizar en el segundo enfoque excedería, por tanto, nuestras modestas intenciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aumont, J. et al.: *Estética del cine*. Barcelona: Ed. Paidós, 1996
- Bordwell, D., "Historical Poetics of Cinema", en Barton Palmer, R., *The Cinematic Text: Methods and Approaches*, Georgia, Georgia State Literary Studies, 1989, 369-398
- Bordwell, D., *La narración en el cine de ficción*, Barcelona, Paidós, 1996
- Carroll, N. "Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research", *Ethics* 110-2 (2000): 350-387
- Carroll, N., *Una filosofía del arte de masas*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002
- Dwyer, S., "Censorship", en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, London & New York, Routledge, 2009, 29-39
- Gaut, B., "The Ethical Criticism of Art", en Levinson, J. (ed.), *Aesthetics and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 182-203
- Maillard, C., "Emociones estéticas", en *Thémata* 25 (2000), 49-53
- Mouesca, J., *Érase una vez el cine: diccionario*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2001
- Krakauer, S., *De Caligari a Hitler: Historia psicológica del cine alemán*, Barcelona, Paidós, 1985
- Stam, R. *Teorías del cine*, Barcelona, Paidós, 2001
- Youngblood, D.J., *Soviet Cinema in the Silent Era: 1918-1935*, Austin, University of Texas Press, 1991



# COMMON PROPERTY AND (PRE) DISTRIBUTIVE JUSTICE<sup>1</sup>

Bru Laín

University of Barcelona  
bru.lain@ub.edu

## Abstract:

This paper discusses the impact that so-called common goods might have in distributive social regimes. While questioning some of the most accepted notions of property rights, it suggests the philosophy of natural rights and of the *bundle of rights* to conceptualize it as a particular constellation of collective rights involving different agents, who shape a sort of fiduciary relationship. Common property thus understood appears as a way of fostering a pre-distributive regime in which the property rights of wealth and productive assets are designed for, and applied in the structural circumstances of the distribution itself, and not merely in response to the outputs of a unfair and unequal system of distribution.

## Keywords:

Commons, Property Rights, Pre-distribution, Fiduciary Relationship.

## Resumen:

Este artículo discute el impacto que los llamados bienes comunes pueden tener en los regímenes de distribución social. Cuestionando algunas de las nociones más aceptadas de los derechos de propiedad, se sugieren la filosofía del derecho natural y del *bundle of rights* para conceptualizarlos como una constelación de derechos colectivos que implican a varios agentes que conforman una suerte de relación fiduciaria. La propiedad común entendida así aparece como un modo de fomentar un régimen pre-distributivo en el que los derechos de propiedad de la riqueza y los activos productivos estén diseñados y aplicados sobre las circunstancias estructurales de la misma distribución, y no simplemente como respuesta a los resultados de un sistema de distribución injusto y desigual.

## Palabras clave:

comunes, derechos de propiedad, pre-distribución, relación fiduciaria.

---

<sup>1</sup> This work has been supported by the European Research Council, 7<sup>th</sup> Framework Program 2007-2013/ERC. Agreement n.249438-TRAMOD. I would like to thank Pierre-Etienne Vandamme, Louis Larue, Maxime Lambrecht, Katarina Pitasse Fragoso, Andrew Lister, and Axel Gosseries their useful comments and critics on an early draft of this work discussed at the Chair Hoover in November 2016.

Recibido: 02/11/2017

Aceptado: 05/01/2018

## INTRODUCTION

Although common and collective property is not a new phenomenon, recently they have attracted significant attention. The debate between Garret Hardin (1968) and Elinor Ostrom (1990) revived the discussion while awakening the interest of different disciplines. Such attention may be explained by commons' impact in different spheres of contemporary societies: in the technology and the Internet because the *free* software and new devices; in culture due to the rise of new intellectual property rights; in scientific research as a result of new patents; in the economy because of new collaborative practices. Nevertheless, the meaning of the term is probably confusing.<sup>2</sup> On the one hand, this might be because the juridical status of the commons has been overemphasized due to the emergence of new patents and property rights. On the other, because its current meaning usually overlooks the historical configuration of the commons in shaping multiple forms of political organization and mobilization.

Hence, this paper works with a twofold interpretation of the commons, first as material or immaterial resources subjected to particular configuration of property rights and, second, as historically-framed political, ideological and economic practices which, accordingly, promote different regimes of self-governance, mobilization and multiple expressions of social conflict. Such a perspective, however, should give more attention to the effects of commons on productive and reproductive social structures and, specifically, how these kinds of resources would interpellate the realm of distributive justice. Should we include the common property regime when discussing distribution and justice issues? In considering this question, the paper addresses two main points. First, the study of what the so-called political

---

<sup>2</sup> Commons, usually identified as natural resources collectively managed by peasants, are now divided among material (housing, infrastructure), immaterial (codes, patents), natural (water, environment, air), cultural (knowledge), global, and local dimensions. Efrat Eizenberg (2012) uses the term "actually existing commons" in referring to those goods not ruled by the state or markets but shared within urban areas. Charlotte Hess (2008) uses the term "new commons" for those related with culture, knowledge, markets, and global interests. The aim of this paper however, it is not to discuss its substantial definition, but its operational conceptualization to emphasize the dual dimension of the commons: the juridical (property rights) and the political (governance practices they entail). Elsewhere (Laín, 2015) it has been discussed the reasonability of drawing a comparison between the natural historical commons and the current forms (free software, new patents, etc.).

economy of the commons is. This categorization (though with different names) appears throughout history, from the medieval tradition until present-day scholars. In adopting this framework, the paper will present as a problem the most widely accepted meaning of property, which has tended to oversimplify the complexity and the scope of actual property rights. Second, by clarifying this issue, the paper explores the role of the commons (and of the associated property regimes) in redefining the logic of distributive justice. In doing so, it examines the so-called post-distributive justice regime while proposing some advantages that a pre-distributive model based on the use of commons could provide.

## 1. COMMON PROPERTY. A HISTORICAL APPROACH

Under different labels and backed by distinct ideologies, what it might be called the political economy of the commons has existed at least since the fifteenth century. It was originally associated with the philosophy of jusnaturalism and natural rights, although during the late eighteenth century its religious character adopted a more secular and revolutionary viewpoint. The foundations of natural rights were expressed by Thomas Aquinas for whom, *in extrema necessitate omnia sunt communia*<sup>3</sup>, a position which was also taken up by Thomas Müntzer during the German Peasant Revolt in 1524, when he defended the small farmers' right to retain common properties that secured their reproduction. During the sixteenth century, natural rights were progressively detached from a strictly theological interpretation as it adopted a more revolutionary and secular character. Still within a religious framework, however, the Dominican theologian Francisco de Vitoria provided a new framework in response to the context of colonialism and slavery. His lectures were enormously influential and innovative by shedding medieval mysticism. Following Justinian's *Digest* (530–533 CE), he developed a crucial argument when sustaining that *dominium* did not mean *ius*. For Vitoria, as Tuck (1979) suggests, these Latin terms would contain two different ideas. Those who enjoy legitimate use or usufruct have a *ius* of a kind, but they are not *domini*, since

If someone takes something from a usuary or a usufructuary or a possessor, that is described as a theft, and they are bound to restore it, but such people are not true domini; just as if I am the proprietor of a horse which I have hired to Peter, and I then take it from him, I am guilty of theft, (...) but it is not taken against the will of the proprietor, for I am the

---

<sup>3</sup> “In cases of extreme necessity all things are common and, therefore, it does not seem a sin if one take a thing which belongs to another, because the necessity makes it common”, de Aquinas, (1999[1250?], II, II. §66, Art. 7: 549).

proprietor, but against his will who has legitimate possession of it.<sup>4</sup>

Hence, the new philosophy influenced by the Spanish Salamanca School differentiated between *ius*, the positive right to use or usufruct, and *dominium*, the natural right to dispose of external things at will. This juristic turn (MacGilvray, 2011) recognised the need for positive restrictions on the *natural dominium* by including it in the *ius civile*.<sup>5</sup> This shift was triggered by two contextual events. First it was a result of the colonisation of the Americas and enslavement of the Indians. It was Bartolomé de las Casas, along with Francisco de Vitoria, who famously declared that “all human races are one”, thus implying the inclusion of all individuals – Indians too – under the heading of human rights of freedom, happiness, self-defence and to set up governments by consent (Tierney, 2004). The second reason was the emergence of despotic and feudal powers and governments in Europe during the sixteenth century. Their unrestricted *dominium* over external things (land) and over people (slaves), was challenged by de las Casas: “Liberty is a right instilled in man from the beginning.”<sup>6</sup> With his new universalistic interpretation of natural rights, he embraced the medieval maxim, “what touches all is to be approved by all”. The logical consequence of this requirement was that Spanish laws could only be legitimate with the Indians’ consent. Moreover, it entailed a crucial political implication: where the natural right to liberty was concerned, the consent of a majority could not prejudice the rights of minority individuals withholding consent.<sup>7</sup> So, the medieval idea of individual natural sovereignty came to acquire a collective dimension. It was by the end of the century when John Locke re-framed natural rights philosophy in political and economic terms. By criticising the absolute despotism of European monarchies and the Cromwellian government, he stated the need to “declare” natural rights and to subordinate to them all civil powers –individual, social, and governmental:

To understand political power right, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature; without asking leave, or depending upon the will of any other man.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomas*. Quoted by Tuck (1979: 47).

<sup>5</sup> MacGilvray refers to freedom and not to property although the “juridical turn” actually involves both concepts.

<sup>6</sup> Quoted by Tierney (2004: 11)

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Locke, (2003[1690], Book II, Chap. II: 101).

Locke defended the idea that, within the state of nature, all men were equally free thanks to the right of appropriation (to *dispose*) of external goods since this determines their survival, their right of self-preservation. His new natural rights implied therefore the *potestas* or the individual's right to his or her body and faculties, which meant a radical break from the medieval tradition in which God was the only sovereign of all goods and men. Hence, Locke's political perspective can be seen as the philosophical background of the new human rights doctrines, including the right of existence and of the citizens' sovereignty. His theory not only included the individual inalienable right to self-preservation, but also extended it to all humankind (II, §135), becoming a collective duty: "the state of nature has a law of nature to govern it, which obligates everyone" (II, §6). In the state of nature, he warned, "wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another (...) should also be equal one amongst another without subordination or subjection."<sup>9</sup> His theory, while defending private property as the means of securing the individual's self-preservation and liberty, also embraced the same right for all humankind. As a result, the right of appropriation was not naturally unlimited. Rather, it had to be positively restricted.

The Lockean conception of property rights and its fiduciary character nourished the philosophy of the American and the French revolutions. For example, it was Benjamin Franklin who stressed the need to protect the natural right of self-preservation, saying that all property necessary to a man for its conservation is

his natural Right, which none can justly deprive him of: But all Property superfluous to such purposes is the Property of the Publick, who, by their Laws, have created it, and who may therefore by other laws dispose of it, whenever the Welfare of the Publick shall demand such Disposition. He that does not like civil Society on these Terms let him retire and live among Savages. He can have no right to the benefits of Society, who will not pay his Club towards the Support of it.<sup>10</sup>

Franklin's theory should be included within this new natural rights view that embraced both individual and collective. Natural rights (life, liberty, self-preservation, and the pursuit of happiness) were backed by the right of property that must ultimately be restricted in order to protect the natural rights of all. Thomas Jefferson emphasized the very same idea: property was not an unlimited right, since

no individual has, of natural right, a separate property in an acre of land

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Letter to Robert Morris, December 25, 1783, in Smyth (1905-7: 375).

(...). By a universal law, indeed, whatever, whether fixed or movable, belongs to all men equally and in common. Stable ownership is the gift of social law, and is given late in the progress of society.<sup>11</sup>

In other words, priority has to be given to the universal natural right (of existence) which civil laws must develop and apply. Individual property rights both in America and in France were thus provided by the positive translation of the natural rights, namely, the new American and French constitutions. In France, it was the *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ratified in 1789, the juridical device which sought to define natural rights. Between 1789 and 1795, such a “positive translation” of natural right shaped the political scenario. It should be noted that the second article of the *Déclaration* clearly stated the main natural rights *in* revolution: “liberty, property, security, and resistance to oppression.” Revolutionary property was thus defined as “inviolable and sacred right” of which “no one may be deprived” though it must be limited and “public necessity, legally determined, shall clearly demand it” (art.17). In this regard, Maximilien Robespierre provided a new genuinely revolutionary natural rights’ approach. Concerned about the catastrophic effects of grain and flour speculation of Turgot’s political economy in 1775, he designed a set of laws (and a moral conception) in order to restrict the *unlimited* freedom of property and commerce. He left no doubt as to where he stood in his commitment to the natural right of existence:

What is the first object of society? It is to maintain the inviolable rights of man. What is the first of these rights? The right of exist. The first social law is thus that which guarantees to all society’s members the means of existence; all others are subordinated to it. Property was only instituted or guaranteed to cement it. It is in order to live that we have property in the first case. It is not true that property can ever be in opposition with men’s subsistence.<sup>12</sup>

It is not the aim of this paper to scrutinize all the revolutionary legislation. Nevertheless, it should be noted that both republican parties (the Jeffersonian-democrats and the Jacobins) re-shaped the natural rights philosophy in accordance with their distinct contexts. Although Jefferson used the term “virtuous economy” and Robespierre embraced the idea of “popular political economy”, both were reasoning within the same framework: if inviolable natural right was to be the fundamental goal, then property right must be instituted in order to *cement* them, as Robespierre reclaimed. Property, thus, was interpreted as a fundamental institution supporting both individual and collective freedom, as well as happiness, self-preservation and

<sup>11</sup> Letter to Isaac McPherson, August 13, 1813, in Appleby & Ball (1999: 579-80).

<sup>12</sup> *Discours sur les subsistances*, in Robespierre (1886: 85). Emphasis added.

fulfilment. As means for securing these political values, property rights were theorized in multiple ways. In doing so, the new natural rights theory gave to political sovereignty and private property the same *fiduciary* character whereby individual's (principal) possession of both rights was only delegated, not alienated, to the collective body (agent). Thus, private property under both the American and the French republican political economy was understood as a collective or social value, which must be restricted in order to ensure basic liberties and political values for all.

## 2. FROM NATURAL RIGHTS TO “BUNDLE OF RIGHTS”

The philosophy of natural rights and the different expressions of political economy of the commons were eclipsed by the emergence of proto-capitalist markets during the nineteenth century. Along with the new utilitarianism, the idea of common property was progressively abandoned. It was in 1765 when William Blackstone went back to the ancient understanding, defining property as “the sole and despotic dominion which one man claims and exercises over the external things in the world, in total exclusion of the right of any other individual in the universe.”<sup>13</sup> This idea of the *unlimited and exclusive dominium* over external things remains as the most widely accepted definition of property. Moreover, it is tremendously influential in present-day liberalism thanks to Friedrich Hayek (1973: 107) who understood property as those “ranges of objects over which only particular individuals are allowed to dispose and from the control of which all others are excluded”. Does this mean that, as soon as contemporary markets were consolidated, property rights were reduced to this “sole and despotic dominion”? It should be noted that this idea of “individual exclusiveness” does not reflect the current juridical forms of property rights either.

It was during the 1980s that the work of Elinor Ostrom and the Bloomington School discredited this assumption. Jurists and economists within such a school of juridical realism adopted a conception of property as a *bundle of rights* (Johnson, 2007; Merrill and Smith, 2001; Schlager and Ostrom, 1992; Coriat, 2013). This approach introduced an innovative way of conceiving property, in which the set of property rights decompose and recompose themselves according to distinct contexts and power relationships. In opposition of Blackstone's and Hayek's assumption, the *bundle of rights* theory defends the idea that property rights are fragmented among the different agents involving certain resource. As Table 1 shows, property rights are spread out among four agents entitled with distinct rights.

---

<sup>13</sup> Blackstone (1897[1765], Vol. II, Chap. I: 167).

Table 1. Bundle of Rights Associated with Positions

|                       | Owner | Proprietor | Claimant | Authorized User |
|-----------------------|-------|------------|----------|-----------------|
| Access and Withdrawal | X     | X          | X        | X               |
| Management            | X     | X          | X        |                 |
| Exclusion             | X     | X          |          |                 |
| Alienation            | X     |            |          |                 |

Source: Schlager and Ostrom (1992: 252).

As it is shown, although the *owner* covers all rights, it does not mean an absolute right, since his entitlements are always limited or restricted by the other agents' rights. The table shows the complexity of present-day property rights, and makes it possible to explore how property regimes are composed and decomposed in accordance with the internal political distribution of agents' rights. In this sense, as Ostrom (2000: 342) explains, common property is understood as that pertaining to a group of individuals who are

considered to share communal property rights when they have formed an organization that exercises at least the collective-choice rights of management and exclusion in relationship to some defined resource system and the resource units produced by that system. (...) all communal groups have established some means of governing themselves in relationship to a resource.

Hence, as suggested above, the notion of commons should be seen as having two different dimensions; first, as goods associated with a particular regime of rights (usually linked as two types, that of the owners who have the right of alienation, and that of the proprietors and users who do not) and, second, as socio-political dynamics of collective action as a *means of governing in relation to a resource*. Considered from this double angle, commons are also an expression of political reciprocity, which is to say that they entail a sort of fiduciary relationship between *agent* and *principal*, between *owners* and *proprietors* which could also be understood as a network of multiple political and economic checks and controls of the community over their agent, that is, the government or individual proprietors.

### 3. COMMON PROPERTY AND DISTRIBUTIVE JUSTICE

The next step is to inquire into the role of this common property in the debate about distributive justice. Does it have any relation with the distributive justice? In *A Theory of Justice* (1971) John Rawls stated that the discussion about justice was really about



the basic structure of societies. Thus justice is closely related with how constitutions, markets and private property shape life chances. In addition, inequalities are the result of these structures and institutions subjected to our choices and control which “favour certain starting places over others” (Chambers, 2012: 20). Among other important institutions (i.e. political constitutions or governments), the political configuration of property (its nature, scope, and its regime of rights) will ultimately determine the fairness of a particular scheme of distributive justice. Therefore, to inquire into a particular type of property rights is to inquire into the regime of distributive justice where some agents are “favoured over others.”

As noted above, a higher or lower ranking of inequalities depends on a particular set of decisions affecting the disposition of social institutions among which, property and markets become the most important. It has been said that there are agents “favoured” in comparison with others so, when thinking about a fair regime of distributive justice one should be concerned about how to prevent the growing inequalities within economic institutions from affecting the political ones. So that, it is pertinent to inquire what would be the main features of a scheme of distribution based on common property, and what advantages would it present in comparison with a regime predominantly based on private property. The former regime is called pre-distributive, drawing attention to the role of social mechanisms in preventing adverse events from occurring at an early stage. In contrast, the latter could be dubbed post-distributive because its policies are carried out *ex-post*.

### 3.1. Defining a Post-Distributive Regime

The distributive regimes adopted by the majority of western economies have undergone great changes since the end of the Second World War. That historical conjuncture gave a “social and democratic” character to welfare regimes, where Rawls’ difference principle seems to be the normative justification: economic inequalities can be justified “if they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of the society” (2001: 43). Rawls’ maximin principle was thus adopted as the normative foundation of distributive justice based on a taxes and benefits mechanism. The distributive policies were achieved by incorporating all economic actors (work, business, and capital) within a progressive tax design and by guaranteeing transfers and benefits in the form of – partial – universalistic social policies. However, insofar as neo-liberal workfare-oriented policies have become prominent, the collective character of welfare state has been replaced by a schema of increased targeting and conditionality in allocating benefits (Verbist *et al.*, 2012).

In broad terms, collective-oriented social policies are being replaced by more individualistic capital transfer benefits. The state's main redistributive role is consequently being reoriented, from a wider and more egalitarian distribution of access to the "labour" resource, to a wider distribution of capital assets promoting individuals' opportunities to compete in the market by themselves. The president of Bundesbank, Jens Weidmann (2014), portrayed this transformation stating that the purpose of the labour market should be to protect the worker *instead* of the workplace.<sup>14</sup>

These post-distributive regimes show some important limitations. If markets are currently understood as the main institutions through which re-distributive policies are designed and applied, it should also be noted that "Welfare-state capitalism (...) permits very large inequalities in the ownership of real property" (Rawls, 2001: 137). Consequently, the *ex-post* state's mechanisms of re-distribution are activated only when market output in form of property has already been unequally (re)produced and distributed.<sup>15</sup> Hence it can be observed how post-distributive regimes are first concerned to deal with widespread social equality through re-distribution of the market's outputs and rewards (either as social policies or as capital assets).<sup>16</sup> Rather than being concerned about *causes* – those conditions that have previously generated and meted out "large inequalities in the ownership" – the current role of the welfare state's distribution seems to be coping with *consequences*.

As a result, a second limitation of this regime emerges. Since welfare state capitalism promotes the increasing concentration of private property, "the control of the economy and much of political life rests in few hands" (Rawls, 2001: 138). The classical literature offers many examples of the causal relationship between the concentration of wealth and the oligarchic control of politics, however it was James Meade (1964: 39) who detailed the menaces of this correlation in a more contemporary language:

A man with much property has great bargaining strength and a great sense of security, independence, and freedom and he enjoys these things not only vis-à-vis his propertyless fellow citizens but also vis-à-vis the public

---

<sup>14</sup> It is very interesting to consider the differences between Weidmann's claim and the International Labour Organization's well-known principle ratified in the first annex of the *Declaration of Philadelphia* of 1944, declaring that "labour is not a commodity" (ILO, 1944).

<sup>15</sup> It is true that in the historical welfare states regimes public education and healthcare assistance had pre-distributive function. Nevertheless, by examining the current trends and their process of commodification, they are abandoning their pre-distributive character.

<sup>16</sup> See ILO (2014, Chap. 7).

authorities. He can snap his fingers at those on whom he must rely for an income; for he can always live for a time on his capital. The propertyless man must continuously and without interruption acquire his income by working for an employer or by qualifying to receive it from a public authority. An unequal distribution of property means an unequal distribution of power and status even if it is prevented from causing too unequal a distribution of income.

Needless to say, the concentration of both property and political influence Meade talks about is contrary to the widespread access to property rights, so that the *fiduciary* relation involving private and public property would be progressively eroded. From a juridical angle, a sort of historical constitutionalization of some fiduciary relationship concerning public and private properties can be observed. As long ago as 1225, *The Charter of the Forest* became one of the first expressions of such a relationship between principal and agent. Thus understood, it represents the Lockean juridical *declaration* of citizens' (or principal) collective rights in restraining the property rights of use and, more important, of alienation of landlords and the crown (the agent). However, a brief look at more contemporary times also reveals multiple examples of private property rights being submitted to the sovereign's law.<sup>17</sup>

However, during recent years a "deconstitutionalization" of such rights has been taking place. Large private interests are currently purchasing the public assets of welfare states. Natural resources, productive assets, public debts and infrastructures are now undergoing privatization. As a result of this commodification of former public properties, the ownership rights of the sovereign – the citizens – are now jeopardized. What is happening is that, as the *trustee* is now more *independent* from the collective capacity for accountability and control, the redistribution of market outputs becomes much more difficult to equalize from the very start. Consequently, post-distributive policies are becoming more expensive and less effective in terms of reducing inequalities and poverty. At this point, it is worth thinking about the extent to which an economy with wider sectors of common property would be able to deal with both problems.

### 3.2. Towards a Regime of Pre-Distributive Justice

The pre-distributive regime is distinctive because its social distribution of wealth and capital is performed *ex-ante*, or before unequal market outputs have been generated and allocated. The idea "is not simply to assist those who lose out through accident or misfortune (although this must be done), but to put all citizens in a position to

---

<sup>17</sup> Domènech (2004: 427). For a historical reconstruction of America's republican and collective character of different types of property institutions, see: Simon (1991).

manage their own affairs and take part in social cooperation on a footing of mutual respect under appropriately equal conditions” (Rawls, 2001: 139). Accordingly, in this regime the institutions and mechanisms for redistributing wealth and productive resources are designed for, and applied in the structural circumstances (the causes) of the distribution itself, and not responding to the results (or consequences) of a formerly unequal and unfair distribution. A pre-distributive regime, thus, is concerned with those material and institutional conditions in which fair distribution has been carried out from the beginning. In this sense, and taking into account Meade’s concern (1975: 75) that “good and bad endowments of fortune are likely to reinforce each other”, a pre-distributive regime should be seen as a preventive device rather than as an attempt to remedy growing inequalities.

There are other features of common property related with a fairer pre-distributive model. Firstly, the use of commons property would mean an expanding process of dicommodification of certain productive resources (i.e. natural goods or scientific knowledge). As current economic trends are reinforcing a sort of second enclosure movement (Boyle 2003), common properties could contribute towards mitigating the kinds of processes of dispossession and enclosures that are now threatening new forms of common property and the mechanisms of collective control over public and private property. By excluding some resources from markets, or by establishing certain market boundaries, it could be a way of democratizing their management and allocation. This achieved, a more thoroughgoing democratic control over such “commodities” would probably reinforce fairer and more equal distribution of their outputs, which would then tend to consolidate the pre-distributive character of such an economy.

Secondly, by excluding some of these resources from markets, common property would also contribute towards dicommodifying the labour force (Wright, 2006) by eroding the relationship of dependency between wages and existence, or income and citizenship. In this regard, such a capacity of common or social properties would “operate as restraints on the commodification and capitalization of relationships (...). They thus encourage the owner to view her interest as a stake in a particular long-term relationship” (Simon, 1991: 1341). Needless to say, the labour market has become the fundamental mechanism by which certain rights are conceded and social benefits allocated so that, to a great extent, citizenship is constructed through its economic and political inclusion into labour market. In other words, social reciprocity only makes sense when it occurs within, or as a result of participation in the labour market structure. Needless to say, social reciprocity could be a fair mechanism in a context of full employment, wage equalization and fair social benefits in return. Nevertheless, given the increasing influence of the participation in the labour market as a condition for entitlement to certain social benefits, and the unfair and unequal distribution of the resource of work, the present design of

reciprocity is more likely to be a mechanism that perpetuates and reproduces current social inequalities (between *migrant* and *national* work force, *breadwinner* and *housewife*, or in a nutshell, between *insiders* and *outsiders*).

There is a third kind of advantage that common property would foster. As it has been pointed out, less inclusive political institutions and more powerful economic agents would tend to erode common property and the fiduciary relationship it entails, so that the principal becomes less capable of controlling and subordinating its trustee or agent. If we understand economic inequalities as the result of power imbalances within both economic and political institutions, it follows that the bargaining power of waged people and the propertyless is now decreasing. On the other hand, the expansion of different pools of common property could reinforce what Philip Pettit calls the eyeball test that particular social position in which one is able “to look one another in the eyes without reason for fear or deference” (Pettit, 2014: 82). So, if common resources were better distributed and able to dicommodify important market sectors, then they could be seen as a pool of resources partially sustaining the material existence of citizens. As Pettit also suggests (2006:139), “If the property system or distribution has the contingent effect of allowing domination, then that makes a case for institutional adjustment”.

Common resources could become this useful “institutional arrangement” to restrict the asymmetrical power relationships which have come to prevail in civil life and, in particular, in the productive sphere as a result of property concentration. In short, common property, by guaranteeing a partial material existence, could contribute to increase the bargaining power of less-favoured individuals so that asymmetrical relationships and arbitrary interference by some people in the others’ lives would tend to decrease. Some authors have seen this kind of material support and the consequent boost to bargaining power as a tool to guarantee one’s right to say *no* (Casassas, 2013; Widerquist, 2013) or to secure the possibility of *exit* (Hirschman, 1970), and thus contributing in democratizing markets and productive private spheres of civil life.

According to this dicommodification and democratisation capacity, there is a last feature of common property. Larger common property pools could contribute towards securing the already suggested preventive capacity of redistributive regimes. Since common property would tend to “widespread ownership of productive property and limit the concentration of property over time”, it would also entail “some sort of once and for all redistribution of property holding, accompanied by institutional reforms (...) to keep the redistributed property from becoming reconcentrated” (Krouse and MacPherson, 1988: 99, 103). Characterized by a particular configuration of the *bundle of rights* including different agents with their associated rights, common resources (either material or immaterial) will consequently promote relatively large degrees of

juridical, spatial and temporal dispersion of property. Productive and reproductive resources, and therefore their outputs and benefits, are widespread *ex-ante* so the state's distribution mechanism does not need to be employed each time but beforehand. Thus, common property could mitigate rising social expenditures by bringing about fairer distribution from the start and thus contributing to implement a more efficient social policy agenda.

#### 4. DISCUSSION

As this paper attempts to explain, distributive justice based on use of the commons is highly relevant because of two factors. First, a more democratic and participative political life would require a more democratic and participative economic regime. In this sense, common property, by setting up a particular bundle of rights entailing multiple agents into the management and control of resources through the reinforcement of political fiduciary relationships, could contribute towards democratizing economic activity and, consequently, the political sphere. The basic idea is that the property of most resources and assets would be better understood as a particular constellation of collective rights. For the historical perspective explained above, private property would then become a private appropriation of a resource by means of a public *fideicommissum*, shaped by a fiduciary relationship between the principal (the sovereign, the people who retains the right of alienation) and the agent (the state and the markets who manage the resource). To a great extent, therefore, the private owner would be merely a trustee of public or sovereign property.

Second, as Ostrom suggests common property is linked with governmental and political practices or, as Peter Linebaugh (2010) suggests, there is no commons without "commoning". Moreover, a glance at the history of collective property and the normative arguments in favour of restrictions over individual property rights shows that common property has been understood not just as a mere economic end, but also as a means of achieving certain normative political aspirations. Accordingly, common property should be analysed from two different angles, namely from both juridical and political perspectives. The assumption that a pre-distributive regime based on common property is superior to a post-distributive model does not spring from a desire to find out a contemporary natural rights theory. Rather, it is based on the fact that for former regime, the common property fosters and entails practices of participation and political control and mechanisms of economic distribution, which by definition, are lacking in the latter regime.

## REFERENCES

- APPLEBY, Joyce and BALL, Terrence. (eds.). (1999). *Jefferson: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLACKSTONE, William. (1897[1765]). *Commentaries on the Laws of England*. Philadelphia: St. Paul, West Publishing Co.
- BOYLE, James. (2003). "The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain". *Law and Contemporary Problems*, 66, pp. 33–74.
- CASASSAS, David. (2013). "Adam Smith's Republican Moment: Lessons for Today's Emancipatory Thought", *Economic Thought*, 2 (2), pp. 1–19.
- CHAMBERS, Simone. (2012). "Justice or Legitimacy, Barricades or Public Reason? The Politics of Property-Owning Democracy", in: O'NEILL, Martin and WILLIAMSON, Ted. (eds.). (2012). *Property-Owning Democracy. Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- CORIAT, Benjamin. (2013). "Le retour des communs. Sources et origines d'un programme de recherche". *Revue de la Régulation*, 14, p. 1–21. Retrieved on June 4 2015, in: <http://regulation.revues.org/10463>.
- DE AQUINAS, Thomas. (1999[1250?]). *Summa Theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DOMÈNECH, Antoni. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- EIZENBERG, Efrat. (2012). "Actually Existing Commons: Three Moments of Space of Community Gardens in New York City". *Antipode*, 44 (3), p. 764–782.
- VERBIST, Gerlinde; FÖRSTER, F. Michael; and VAALAVUO, Maria. (2012). "The Impact of Publicly Provided Services on the Distribution of Resources: Review of New Results and Methods". *OECD Social, Employment and Migration Working Papers*, No. 130, OECD Publishing. OECD Publishing.
- HARDIN, Garrett. (1968). "The Tragedy of Commons". *Science*, 62, p. 1243–1248.
- HAYEK, Friedrich. (1982[1973]). *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. London: Routledge.
- HESS, Charlotte. (2008). "Mapping the New Commons". 12th Biennial Conference of the International Association for the Study of the Commons. July 2008. Cheltenham, UK.
- HIRSCHMAN, O, Albert. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ILO. (1944). "Declaration Concerning the Aims and Purposes of the International Labour Organization (Declaration of Philadelphia)". Philadelphia: ILO.
- ILO. (2014). "World of work report 2014: Developing with Jobs". Geneva: ILO.
- JOHNSON, Denise. (2007). "Reflexion on the Bundle of Rights". *Vermont Law Review*, 32, p. 247–272.

- KROUSE, Richard, and MCPHERSON, Michael. (1988). "Capitalism, Property-Owning Democracy, and the Welfare State" in: GUTMAN, Amy. (ed.). (1988). *Democracy and the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press.
- LAÍN, Bru. (2015). "Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular". *Política & Sociedad*, 52 (1), p. 99–124.
- LINEBAUGH, Peter. (2010). "Enclosures from the Bottom up". *Radical History Review*, 108, p. 11–27.
- LOCKE, John. (2003[1690]). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. SHAPIRO, Ian. (ed.). New Haven & London: Yale University Press.
- MACGILVRAY, Erik. (2011). *The Invention of Market Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEADE, James. (1964). *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- MEADE, James. (1975). *The Intelligent Radical's Guide to Economic Policy*. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- MERRILL, Thomas, and SMITH, Henry. (2001). "What Happened to Property in Law and Economics?". *The Yale Law Journal*, 111 (2), p. 357–398.
- OSTROM, Elinor. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSTROM, Elinor. (2000). "Private and Common Property Rights" in: *Encyclopedia of Law and Economics, II, Civil Law and Economics*. BOUCKAERT, Boudewijn and DE GEEST, Gerrit. (eds.). (2000). Cheltenham, England: Edward Elgar.
- TIERNEY, Brian. (2004). "The Idea of Natural Rights, Origins and Persistence". *Northwestern Journal of International Human Rights*, 2 (1). Retrieved on July 8 2015, in: <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1005&context=njihr>.
- TUCK, Richard. (1979). *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PETTIT, Philip. (2006). "Freedom in the Market". *Politics, Philosophy and Economics*, 5 (2), p. 131–149.
- PETTIT, Philip. (2014). *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- RAWLS, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, John. (2001). *A Theory of Justice: A Restatement*. KELLY, Erin. (ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ROBESPIERRE, Maximilien. (1886). *OEuvres de Robespierre*. VERMOREL, Auguste. (ed.) Paris: F. Cournol, Libraire-Éditeur.
- SCHLAGER, Edella and Ostrom, Elinor. (1992). "Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis". *Land Economics*, 68 (3), p. 249–262.



- SIMON, William. (1991). "Social-Republican Property". *University of California Law Review*, 38, p. 1335–1415.
- SMYTH, Albert Henry. (ed.). (1905-7). *The Writings of Benjamin Franklin*. 10 Vols. New York: Macmillan.
- WEIDMANN, Jens. (2014). Interview in El Confidencial, November 24 2014. Retrieved on July 20 2015, in: [http://www.elconfidencial.com/economia/2014-11-24/el-presidente-del-bundesbank-pide-el-contrato-unico-y-menor-proteccion-al-desempleo\\_504765/](http://www.elconfidencial.com/economia/2014-11-24/el-presidente-del-bundesbank-pide-el-contrato-unico-y-menor-proteccion-al-desempleo_504765/).
- WINTERS, Jeffrey A. and PAGE, Benjamin. (2009). "Oligarchy in the United States?" *Perspectives on Politics*, 7 (4), p, 731–751.
- WIDERQUIST, Karl. (2013). *Independence, Propertylessness, and Basic Income: A Theory of Freedom as the Power to Say No*. New York: Palgrave, Macmillan.
- WRIGHT, Erik Olin. (2006). "Basic Income as a Socialist Project". *Basic Income Studies*, 1 (1), p. 1–11.

# **LÉVI-STRAUSS Y LA DIATRIBA ECOANTROPOLÓGICA EN TORNO AL HUMANISMO. CLAVES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA CRÍTICA RADICAL DE LA MUNDIALIZACIÓN**

Lévi-Strauss and the Ecoanthropological Diatribe on Humanism. Epistemic  
Keys for a Radical Critique of Globalization

Ismael Cortés Gómez

Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz-Universitat Jaume I  
ismaelcortes\_@hotmail.com

## **Resumen**

Este artículo analiza la diatriba intelectual de Lévi-Strauss en torno a la idea del 'humanismo' y la crítica a la 'mundialización', articulada en dos frentes de discusión: por un lado, la discusión al interior de la UNESCO a través de tres momentos fundamentales: 1952, 1971 y 2005; y por otro lado, la discusión con Sartre y la fenomenología existencial en los años 1960. Para abordar los diferentes momentos de la crítica levistraussiana, el artículo se organiza en tres apartados: 1. El primer apartado introduce los conceptos de 'racismo', 'etnocentrismo' y 'pueblos primitivos', en el marco de la fundación de la UNESCO tras la II Guerra Mundial. 2. El segundo apartado examina la noción de 'diversidad', vinculando biología y cultura, desde el enfoque ecoantropológico. 3. El tercer apartado reconstruye el debate en torno al existencialismo historicista y la metodología estructuralista en las ciencias humanas.

## **Palabras clave:**

ecoantropología; humanismo; mundialización; diversidad cultural; diversidad biológica

## **Abstract**

This article analyzes the diatribe of Lévi-Strauss on the idea of 'humanism' and his criticism to 'globalization' articulated into two levels of discussion: on the one hand, the discussion within the UNESCO in three fundamental moments: 1952, 1971 and 2005; on the other hand, the discussion with Sartre and his existential phenomenology in the 1960s. The article is organized into three sections: 1. The first section introduces the concepts of 'racism', 'ethnocentrism' and 'primitive peoples', within the framework of the foundations of UNESCO after World War II. 2. The second section examines the notion of 'diversity', linking biology and culture, from an ecoanthropological approach. 3. The third section reconstructs the debate on existentialist historicism and structuralism in human sciences.

**Keywords:**

ecoanthropology; humanism; globalization; cultural diversity; biological diversity

Recibido: 11/10/2017

Aceptado: 04/01/2018

## INTRODUCCIÓN

La pertinencia de este artículo se plantea como una revisión de los fundamentos de la epistemología ecoantropológica, en la versión levistraussiana, que representa una crítica radical a los presupuestos 'humanistas' de la mundialización, entendida ésta como un modelo normativo que uniformiza la humanidad conforme a metas globales de producción industrial. Lévi-Strauss explicaba de manera magistral este proceso de uniformización global en *Tristes Trópicos*, ya en 1955, del siguiente modo:

Desde el punto de partida hasta la llegada viven bajo un régimen de alienación. La materia prima les es extraña del todo a los tejedores de Demra, que emplean hilos importados de Inglaterra o de Italia, y parcialmente a los jornaleros de Langalbund, cuyas conchillas tienen un origen local, pero no así los productos químicos, los cartones y las hojas metálicas indispensables para su industria. Y en todas partes, la producción es concebida *according to foreign standards* [...] Bajo las verdes campiñas y los canales apacibles bordeados de chozas, el rostro horrible de la fábrica aparece en una especie de filigrana, como si la evolución histórica y económica hubiera conseguido fijar y superponer sus fases más trágicas a expensas de esas lastimosas víctimas: carencias y epidemias medievales, explotación frenética como a principios de la era industrial, desocupación y especulación del capitalismo moderno. Los siglos XIV, XVIII y XX se dieron cita aquí para transformar en burla el idilio cuyo decorado es protegido por la naturaleza tropical (Lévi-Strauss, 1988: 152).

Este artículo se ocupa de analizar los diferentes momentos de la articulación de la crítica levistraussiana, revisando los debates en torno al humanismo al interior de la UNESCO y la discusión con el humanismo existencialista sartriano. El artículo pone de relieve los vínculos entre el etnocentrismo de la civilización occidental, la destrucción de los pueblos primitivos y la crisis ecológica mundial.

## 1. EL COMBATE CONTRA EL RACISMO EN LA UNESCO

La Constitución de la UNESCO se firmó el 16 de noviembre de 1945, en Londres, con el propósito de “construir la paz en la mente de las nuevas generaciones”. Desde el momento mismo de su fundación, uno de los principales objetivos de la UNESCO ha sido combatir el racismo en tanto ideología directamente relacionada con las causas que condujeron a la II Guerra Mundial. Así reza en el preámbulo de la Constitución de la UNESCO:

la grande y terrible guerra que acaba de terminar no hubiera sido posible sin la negación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres, y sin la voluntad de sustituir tales principios, explotando los prejuicios y la ignorancia, por el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas (UNESCO, 1945).

Como línea estratégica para combatir el racismo, la UNESCO ha apostado desde sus inicios por el diálogo intercultural y la solidaridad intelectual entre los cinco continentes. Así, en diciembre de 1949, se convocó en París a una Comisión Internacional de Expertos, a cuyo encargo quedó redactar la Primera Declaración de la UNESCO sobre la Raza. Esta declaración se publicó en 1950, con el título “La raza, un mito social”. Considero de especial importancia los artículos 1, 6 y 14:

1. Los científicos han llegado a acuerdos generales en el reconocimiento de que la humanidad es una y que todos los hombres pertenecen a la misma especie, *Homo sapiens*.

6. Los aspectos culturales de los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos o culturales no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza, por lo tanto sería mejor cuando se habla de las razas humanas dejar de usar definitivamente el término ‘raza’ y hablar de ‘grupos étnicos’.

14. La ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico como un mito social. El mito de la raza ha creado una enorme cantidad de daño humano y social. (UNESCO, 1969: 30-35).

Lévi-Strauss participó en la comisión encargada de redactar esta declaración y, desde 1952 hasta 1961, fue el primer Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO. Aparte de su cargo en la UNESCO, Lévi-Strauss trabajaba en el Museo del Hombre de París, en l’École Pratique des Hautes Études y en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas francés (Stoczkowski, 2008). Antes de tomar cargo en la UNESCO, Lévi-Strauss era un conocido antropólogo gracias a sus trabajos de investigación sobre el sistema de matrimonio tribal en la

selva tropical del Amazonas (Lévi-Strauss, 1949). La principal ambición científica de Lévi-Strauss, a lo largo de toda su carrera, radicó en disolver la oposición entre naturaleza y cultura, explicando las reglas de la cultura en su relación sistémica con las leyes ecológicas de preservación de la vida.

En 1952, siendo Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, Levi-Strauss escribió un opúsculo titulado “Raza e Historia”, por encargo del entonces director de la oficina de Relaciones Raciales de la UNESCO, el etnólogo Alfred Métraux. Este texto se convirtió inmediatamente en un referente de la literatura antirracista, y se ha consagrado como un clásico de las ciencias humanas (González Alcantud, 2009). En este texto, Lévi-Strauss desmontó el racismo biologicista reduciéndolo a cuatro tesis falaces:

1. Existe una correlación entre el patrimonio genético de un lado, y las aptitudes intelectuales y las disposiciones morales de otro.
2. Ese patrimonio, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos.
3. Esos agrupamientos denominados ‘razas’ pueden ser jerarquizados en función de la calidad de su patrimonio genético.
4. Esas diferencias autorizan a las ‘razas’ llamadas superiores a mandar, explotar y eventualmente destruir a las otras. (Lévi-Strauss, 1952: 5-6).

Adoptando una comprometida postura antirracista, Lévi-Strauss defendió la unidad biológica de la especie humana, apelando al consenso científico que existía en su época acerca de la imposibilidad de establecer una división entre razas humanas. Lévi-Strauss defendía que la antropología cultural, en diálogo con los avances de la genética comparada de poblaciones, había comprobado que no se tenía evidencia alguna de que las características fisiológicas de un grupo humano determinasen su evolución cultural. Según Lévi-Strauss, es la historia de adaptación al contexto, en términos culturales, la que determina la evolución fisiológica de un grupo humano; y no la fisiología de un grupo humano la que determina su evolución histórica (Lévi-Strauss, 1952: 5-6).

Además de poner en evidencia las tesis falaces que sustentan el racismo biologicista, Lévi-Strauss advirtió que la intolerancia racial persistiría, no obstante, bajo la forma del ‘etnocentrismo’. Según Lévi-Strauss, el etnocentrismo consiste en mostrar desprecio hacia las contribuciones históricas que otras culturas han aportado al patrimonio universal de la humanidad. En concreto, Lévi-Strauss pone de relieve que el etnocentrismo occidental muestra tal desprecio hacia las denominadas culturas ‘primitivas’ que incluso llega a sacarlas fuera del tiempo y a calificarlas como ‘pueblos sin historia’.

La crítica de Levi-Strauss al etnocentrismo occidental, articulada en torno a la idea

de ‘los pueblos sin historia’, sería recuperada treinta años más tarde por el antropólogo e historiador estadounidense Eric Robert Wolf, quien en 1982 publicó *Europe and the People Without History*. Este libro tuvo un gran impacto en el desarrollo epistémico de la historia de la mundialización. La traducción al castellano apareció en 1987, con el título, *Europa y la gente sin historia* (1987). Wolf se propuso poner al descubierto la historia mundial que incluye las diversas historias de las minorías ‘sin historia’. A este respecto, la siguiente cita me parece hartamente aclarativa:

opera con demasiada frecuencia la mitología de lo primitivo prístino en los trabajos de antropólogos e historiadores que se han especializado en lo que ha venido a llamarse ‘etnohistoria’ para separarla de la historia ‘verdadera’ [...] Mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emergen ‘su’ historia y ‘nuestra’ historia como parte de la misma historia. No puede haber ‘historia negra’ aparte de la ‘historia blanca’, sino solamente un componente de una historia común, suprimido u omitido en los medios convencionales por razones económicas, políticas o ideológicas (Wolf, 1987: 33-34).

Como pionero de esta línea de crítica epistemológica, Lévi-Strauss denunció el etnocentrismo occidental que sitúa a la civilización industrial en la cúspide de la jerarquía evolutiva de los pueblos, apoyándose en una concepción teleológica de la historia que se sustenta en una narrativa legitimadora a la que Lévi-Strauss denominó ‘el mito del progreso’. El mito del progreso establece una división jerárquica entre los pueblos, trazando una línea evolutiva que distingue entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ (o ‘estacionarias’). La distinción entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ genera una medida del distanciamiento entre culturas que Lévi-Strauss cuestionó del siguiente modo:

Cada vez que nos inclinamos a calificar una cultura humana de inerte o estacionaria, debemos preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia que tenemos de sus verdaderos intereses, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes a los nuestros, esta cultura no es sino víctima de nuestra propia proyección ilusoria (Lévi-Strauss, 1952: 25).

Con base en este diagnóstico, Lévi-Strauss recomendó a la UNESCO diseñar una estrategia global para promocionar el reconocimiento mutuo entre las diferentes culturas que forman el mosaico del patrimonio universal de la humanidad. Al mismo tiempo, y evitando un posicionamiento ingenuo, Lévi-Strauss advirtió sobre la tendencia de mundialización de la civilización occidental en los siguientes términos:

ocurre que, desde hace un siglo y medio, la civilización occidental tiende a expandirse en el mundo en su totalidad, o en algunos de sus elementos clave como la industrialización, y que en la medida en que otras culturas

buscan preservar cualquier cosa de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, o sea, a los aspectos más frágiles... Pero el fenómeno sigue su curso y nosotros aún no conocemos el resultado (Lévi-Strauss, 1952: 30-31).

A pesar de la crítica al proceso de mundialización, Lévi-Strauss aún concebía la posibilidad de una 'coalición entre culturas'. Tal es así que en aquel momento ofrecía la siguiente definición de 'civilización':

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

En el año 1951, entre los días 13 y 20 de diciembre, la UNESCO celebró en Nueva Delhi el Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente, con el objetivo de sentar las bases para un progreso intelectual común que consiguiera reconciliar al mundo tras la II Guerra Mundial (UNESCO, 1951). Como resultado de este encuentro se acordó en desarrollar la idea de un 'Nuevo Humanismo'. Sin profundizar mucho en el significado de esta idea, el encuentro acordó en la importancia de las instituciones de gobernabilidad internacionales, así como en el rol que habían de desempeñar los intelectuales en la misión de introducir una cultura científica y técnica en los sistemas educativos de todo el mundo. Podemos ver cómo, desde el momento mismo de su concepción, la idea de un Nuevo Humanismo no fue meramente una categoría teórico-especulativa, sino que fue producida respecto de sus alcances políticos e institucionales, en el debate sobre las bases filosóficas de la educación para un 'Nuevo Mundo' tras la II Guerra Mundial. Lévi-Strauss mantuvo una posición muy crítica frente a la idea de un Nuevo Humanismo, advirtiendo que podría convertirse en un vector de fuerza para la expansión del etnocentrismo occidental. En 1961, Lévi-Strauss dejó su cargo como Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, debido a sus diferencias políticas e intelectuales con la organización.

En 1971, la UNESCO volvió a invitar a Lévi-Strauss a dar una conferencia, con motivo de la inauguración del Año Internacional de la Lucha contra el Racismo. Para esta ocasión, Lévi-Strauss preparó un discurso titulado "Raza y Cultura", donde expuso las causas estructurales del etnocentrismo. En esta controvertida conferencia, Lévi-Strauss se mostró escéptico respecto a la estrategia de la UNESCO y su lucha contra el racismo. Lévi-Strauss defendió que la estrategia del reconocimiento intercultural es necesaria, sin embargo insuficiente, para combatir el racismo. Y explicó que el desafío del etnocentrismo hunde sus raíces en un conflicto de carácter económico y ecológico más profundo, provocado por la expansión mundial

de la civilización industrial. En este sentido, Lévi-Strauss sostenía que

para circunscribir esos peligros [derivados del etnocentrismo], los de hoy y los de un futuro próximo, más temibles aún, debemos persuadirnos de que sus causas son mucho más profundas que las simplemente imputables a la ignorancia y a los prejuicios: sólo podremos cifrar nuestra esperanza en un cambio del curso de la historia, más difícil aún de obtener que un progreso en el curso de las ideas (Lévi-Strauss, 1973: 42).

En los años del liderazgo intelectual de Lévi-Strauss en la UNESCO, incluso después de abandonar la Secretaría del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, el etnólogo belga mostró un profundo criticismo hacia el reconocimiento intercultural como estrategia exclusiva de lucha contra el racismo. Tras la conferencia “Raza y Cultura”, Lévi-Strauss tomaría distancia profesional con la UNESCO (casi de manera definitiva). A este respecto, en una entrevista de 1979, Lévi-Strauss hizo las siguientes declaraciones:

Cuando la UNESCO organizó en 1971 el año contra el racismo, fui invitado a pronunciar el discurso de apertura... en lugar de hacer lo mismo que había hecho en 1952, decidí, y le aseguro sin motivo político oculto, que iba a hacer lo contrario. Iba a mostrar que existían problemas, y que no estaba absolutamente prohibido mirar en ellos; afirmar en la forma más estéril que no hay diferencias entre grupos e individuos humanos no facilitaría la marcha de la humanidad. No hace falta que le diga que esto desencadenó un gran escándalo... Quería demostrar que estábamos frente a problemas difíciles y que meter la cabeza bajo la arena y negarse a mirarlos de frente no es en absoluto la manera de resolverlos (Lévi-Strauss, 1985: 43-44).

## 2. DIVERSIDAD CULTURAL Y DIVERSIDAD BIOLÓGICA

Lévi-Strauss no reanudaría su relación profesional con la UNESCO hasta Noviembre de 2005, cuando fue invitado a participar en París a la ceremonia del 60 aniversario de la UNESCO, donde pronunció su conferencia “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad”. Para contextualizar esta conferencia y comprender el alcance ecoantropológico de la defensa levistraussiana de la ‘diversidad’, hay que tener en cuenta que el Protocolo de Kioto sobre el Cambio Climático había entrado en vigor apenas unos meses antes, el 16 de febrero de 2005. El Protocolo de Kioto introdujo medidas jurídicas vinculantes para combatir la destrucción del medioambiente, causada por la mundialización de la economía industrial. Venía así a concluir una serie de Conferencias de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, conocidas como Cumbres de la Tierra, que se venían sucediendo desde los años 70: Estocolmo (1972), Río de Janeiro (1992),



Johannesburgo (2002), Kioto (2005).

Por otro lado, hay que tener en cuenta que, el 2 de noviembre de 2001, se aprobó la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, reconociendo en el artículo 1 que

la cultura adquiere formas diversas a través tiempo y el espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades de los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambio, innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para la naturaleza. En este sentido, el patrimonio común de la humanidad debe ser reconocido y consolidado en beneficio de las generaciones presentes y futuras (UNESCO, 2001).

En su conferencia de 2005, Lévi-Strauss no nombró el ‘mito del progreso’ ni la ‘civilización industrial’ de manera explícita, pero estas dos categorías funcionaron de manera efectiva como significantes flotantes. Las claves de la defensa levistraussiana de la diversidad cultural radicó en su originalidad para vincular la alarmante extinción progresiva de las culturas ‘primitivas’ con el deterioro de la diversidad ecológica. Así, Lévi-Strauss defendió que

La diversidad cultural y la diversidad biológica son fenómenos del mismo tipo, ambas están orgánicamente imbricadas. En la escala de la existencia humana vemos diariamente cómo la diversidad cultural refleja un problema mucho más profundo que demanda una solución urgente: el de la relación entre el hombre y otras especies vivientes; así, nos hemos dado cuenta de que no podemos solucionar un problema sin abordar el otro, por lo tanto, el respeto que queremos que cada hombre presente hacia las demás culturas es un caso particular del respeto que debemos sentir por todas las formas de vida (Lévi-Strauss, 2005).

En esta línea de argumentación, Lévi-Strauss señaló como referente de su discurso la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, aprobada en París en 1972. La Convención del 72 reconocía en su preámbulo que

el patrimonio cultural y el patrimonio natural están cada vez más amenazados de destrucción, no sólo por las causas tradicionales de deterioro sino también por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles [...] el deterioro o la desaparición de un bien del patrimonio cultural y natural constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo (UNESCO, 16 noviembre 1972).

Con una mordaz mirada retrospectiva, en referencia implícita a su controvertida conferencia “Raza y Cultura” (1971), en 2005 Lévi-Strauss puso de manifiesto que el tiempo no se deja domesticar siguiendo las líneas de evolución que le marca la

civilización. Así, Lévi-Strauss habló expresamente de ‘el revés del tiempo’: con esta expresión, hacía alusión a los efectos no deseados provocados por la mundialización del modelo de desarrollo industrial que se había impuesto tras la II Guerra Mundial. Hemos de apreciar la sutileza de que, en esta ocasión, Lévi-Strauss no habló ya de ‘civilización industrial’, sino de ‘civilización’, asumiendo así que el proyecto de mundializar la civilización occidental ya se había cumplido. En esta línea de interpretación, Lévi-Strauss reformuló la definición del binomio civilización / cultura respecto de la formulación que ofreció en “Raza e Historia” (1952). En 1952 Lévi-Strauss decía que

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

Sin embargo, en 2005, Lévi-Strauss definía la civilización de este otro modo:

la noción de civilización connota un conjunto de habilidades generales, universales y transferibles; la cultura toma así un nuevo significado porque denota la variedad de estilos de vida específicos que se concretan en formas no transmisibles y se articulan a través de producciones concretas –técnicas, modales, costumbres, instituciones, creencias-, lejos de representar capacidades y normas virtuales, [la cultura] se corresponde con valores observables, en lugar de constituir verdades o supuestas verdades (Lévi-Strauss, 2005).

Entre las dos definiciones podemos apreciar una diferencia sustancial: en la primera definición, la ‘civilización’ se entiende como ‘coalición de culturas’; mientras que en la segunda definición, la ‘civilización’ se entiende como un ‘conjunto de normas generales, universales y transferibles’. De aquí podemos derivar que si bien en la primera definición la ‘civilización’ puede representarse mediante la metáfora de un mosaico mundial de culturas particulares (1952); en la segunda definición, la ‘civilización’ representa una matriz institucional que produce normas de producción y técnicas de gobernabilidad universales opuestas a las tradiciones particulares y a los valores observables a través de los cuales se articulan las culturas en su forma concreta (2005). Si bien la primera definición permite la posibilidad de una relación armónica entre civilización y cultura, la segunda definición implica una relación tensional, antagónica o incluso antinómica entre civilización y cultura.

El trasfondo político-institucional de la discusión en torno al humanismo plantea de manera tácita una crítica a la posición subalterna de la UNESCO en la jerarquía del organigrama de las Naciones Unidas. Lévi-Strauss se esforzó en argumentar que las estrategias culturales de reconocimiento entre los pueblos no pueden funcionar de manera autónoma respecto a las estrategias civilizatorias de desarrollo económico

mundial. El núcleo de esta crítica lo constituye la relación asimétrica entre la UNESCO (una institución científica, educativa y cultural) y el Banco Mundial (una institución financiera encargada de diseñar, monitorizar y evaluar los planes de préstamo de crédito y asistencia técnica a los llamados ‘países en vías de desarrollo’).

Desde el momento de su fundación, en 1944, el poder que ha concentrado el Banco Mundial, y sus dos organismos principales (el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y el Fondo Monetario Internacional), ha sido muy superior al poder de la UNESCO, tanto por la diferencia de presupuesto que han manejado ambas instituciones como por su diferente capacidad de influencia sobre los gobiernos nacionales y regionales. A este respecto, hay que subrayar que cuando apareció el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en 1965, y más tarde el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), en 1972, ambos programas surgieron y evolucionaron, también, en una palmaria posición de poder asimétrica, y en ciertos aspectos incluso subordinada, respecto a la hegemonía institucional del Banco Mundial (Tortosa, 2010; Comaroff; 2009).

La diatriba epistemológica que Lévi-Strauss planteó en torno al humanismo al interior de la UNESCO, en última instancia, remitía a las relaciones de saber-poder implicadas en el entramado institucional de las Naciones Unidas. De manera tácita, Lévi-Strauss estaba impugnando la división jerárquica entre: a) Ciencias Formales (matemáticas-economía) ligadas al funcionamiento del Banco Mundial. b) Ciencias Sociales (sociología-estadística) ligadas al funcionamiento del PNUD. c) Ciencias Humanas (antropología-filosofía-historia-pedagogía) ligadas al funcionamiento de la UNESCO.

### 3. ¿EL ESTRUCTURALISMO ES UN ANTIHUMANISMO?

Lévi-Strauss dedicó toda su carrera investigadora a intentar explicar el funcionamiento de la cultura a partir de una serie de reglas de carácter lógico-formal, tomando como modelo epistemológico el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure. En el *Curso de lingüística general* (1916), Saussure establecía la distinción entre la lengua (*langue*) y el habla (*parole*). La *langue* es una entidad abstracta que existe más allá de los actos de habla, o mejor dicho, la *langue* existe como condición de posibilidad de los actos de habla. En tanto que estructura formal, la *langue* está constituida por el conjunto de normas que regulan las posibilidades del uso del lenguaje: gramática, semántica y sintaxis. Por otro lado, la *parole* se refiere a la palabra hablada, esto es, a los actos de habla, es decir, a los enunciados concretos que cobran existencia en el acto comunicativo entre hablantes. Paul Ricoeur definía el estructuralismo lingüístico a partir de cuatro premisas:

1. El lenguaje es objeto para una ciencia empírica. Cuando Saussure distingue entre lengua [*langue*] y habla [*parole*], reserva las reglas del código para la lengua.
2. En la lengua hay que distinguir entre una ciencia de la estructura permanente del sistema y una ciencia de los cambios (las dinámicas de transformación de la lengua). La segunda se subordina a la primera.
3. En el sistema lingüístico no hay términos absolutos, sino relaciones de mutua interdependencia.
4. El conjunto de los signos del lenguaje se ha de considerar como un sistema cerrado. El lingüista puede considerar que el sistema no tiene exterior, sólo relaciones internas. (Ricoeur, 1971: 75-76).

Ampliando el marco metodológico desde el campo particular del estructuralismo lingüístico a las ciencias sociales y humanas en general, la obra de mayor ambición de Lévi-Strauss es *Anthropologie structurale* (1958). Este libro está compuesto por quince artículos, en los que Lévi-Strauss presenta su estrategia metodológica y expone su compromiso con la epistemología estructuralista. En palabras de Lévi-Strauss:

De la erección de la lingüística en modelo de todas las ciencias sociales a nivel de morfemas al margen de la consciencia se deriva un determinismo matemático, hasta el extremo de que los métodos matemáticos de predicción, que han hecho posible la construcción de las computadoras electrónicas, puedan extenderse a los distintos fenómenos sociales, por ejemplo a la moda, «evolución arbitraria en apariencia», pero que «obedece a leyes» tan fijas que pueden ser descubiertas gracias a un método científico, similar no sólo al de la lingüística estructural, sino también al de «ciertas investigaciones en ciencias naturales» (Lévi-Strauss, 1958: 67-68).

La *pensée sauvage* también jugó un papel crucial (Lévi-Strauss, 1962). Aquí, Lévi-Strauss se propuso explicar las estructuras subyacentes del pensamiento, a partir de los condicionantes económicos, psicológicos e incluso biológicos de la cultura. Retomando el símil con el estructuralismo lingüístico, podríamos decir que así como en la lingüística saussuriana el sistema de referencia de la *parole* (la lengua hablada) es la *langue* (el código de normas de uso de la lengua); en la antropología levistraussiana, el sistema de referencia de la cultura (las reglas de regulación de la conducta humana) es la ecología (las leyes biológicas de la preservación de la vida).

Concretamente, el último capítulo de *La pensée sauvage*, “Histoire et dialectique” constituye una crítica a la epistemología humanista de J. P. Sartre, en especial, a *Critique de la raison dialectique* (Sartre, 1960). Lévi-Strauss pretendía dar un estatus científico a la antropología, similar al que había alcanzado la sociología francesa gracias a Émile Durkheim (Durkheim, 1956). Para desmarcar la antropología de la

filosofía, Lévi-Strauss polemizó con la figura intelectual de mayor autoridad en el contexto francés, que en aquel momento era precisamente el filósofo humanista J. P. Sartre (Doran, 2013).

La diferencia esencial entre el enfoque metodológico humanista de Sartre y el enfoque estructuralista de Levi-Strauss radica en el papel que cada uno otorga a la libertad de la conciencia y a la voluntad humana en la codificación de la *praxis*. La palabra *praxis* viene del griego 'prasso', 'hacer', 'actuar'. En el marco del debate entre Lévi-Strauss / Sartre, el concepto de *praxis* está vinculado a dos modelos metodológicos diferentes aplicados al análisis del desarrollo histórico. A propósito de la diatriba Sartre / Lévi-Strauss, Raymond Bertholet escribió:

En mayo de 1968, el sociólogo Jean Duvignaud anunciaba con gran estrépito, en el anfiteatro de la Sorbona, 'el fin y la muerte del estructuralismo'. Algunos meses más tarde *Le Monde* dedica un extenso dossier al tema: '¿El Mayo del 68 ha matado al estructuralismo?' Una interpretación que rápidamente se ha convertido en un tópico pretenderá que el Mayo del 68 sea la revancha de Sartre contra Lévi-Strauss [...] los estructuralistas no han bajado a la calle sino que han acaparado las cátedras. Los acontecimientos de mayo del 68 marcan el fin de la vieja universidad humanista... Estos cambios comportan una amplia renovación del cuerpo de docentes, cuyos principales beneficiarios son los estructuralistas... La joven guardia de asistentes y profesores ha sido formada en la escuela del método estructural. Esta adquiere en la jerarquía de los valores académicos un estatuto prestigioso: se ha convertido para el conjunto de las ciencias del hombre en una garantía de cientificidad (Bertholet, 2005: 329).

Lévi-Strauss consideraba que su trabajo continuaba la línea metodológica del materialismo histórico, fundamentada principalmente en *El Capital* (Marx, 1977), según el cual, las actividades económicas que constituyen las relaciones de producción y distribución determinan el desarrollo social, político y cultural de los pueblos. Lévi-Strauss añadió un enfoque ecológico a este principio materialista de interpretación de la historia, y se preocupó por estudiar los condicionantes biológicos de los sistemas de producción y distribución que están a la base de la evolución de la cultura.

Por otro lado, Lévi-Strauss disenta con las tesis del materialismo dialéctico expuestas por Engels en el *Anti-Dühring* (Engels, 2003), especialmente, con la tesis de la 'ley de la unidad y la síntesis de contrarios', según la cual, existiría un *télos* racional en la historia que se va realizando progresivamente a través de la síntesis de la sucesión de formaciones históricas particulares, mediante una lógica dialéctica de negación de la negación: tesis / antítesis / síntesis. Lévi-Strauss negaba la hipótesis fundamental del materialismo dialéctico que predecía un proceso histórico de

síntesis total (o final), que acabaría unificando a todos los pueblos del mundo dentro de un mismo sistema lógico-cultural. En última instancia, Lévi-Strauss nunca dejó de creer en la posibilidad (aunque fuese remota) de que el orden mundial emergente, tras la II Guerra Mundial, respetaría y protegería la diversidad cultural de los distintos pueblos y culturas del mundo.

Por su parte, Sartre llevó a cabo una compleja operación al incorporar el método dialéctico a su propuesta de un existencialismo marxista, cuestionando el determinismo materialista de la dialéctica de Engels (Sartre, 1949). Sartre rechazaba el determinismo materialista, apelando a la libertad de la conciencia implicada en la racionalidad política y, particularmente, en el compromiso revolucionario. Según Sartre, la racionalidad política y el compromiso revolucionario serían los motores del movimiento dialéctico de la historia hacia formas progresivas de justicia. En este orden de reflexión, el nivel de análisis que se ocupa de estudiar el campo de la autonomía de la conciencia no es reductible al nivel del análisis económico. Sartre describe el compromiso revolucionario como una elección libre que compromete al sujeto con el proyecto colectivo de un grupo que dirige un proceso de transformación social. En palabras de Sartre:

aprehendo la exigencia ética como mi libertad comprometida en el otro y como exigencia de mí hacia el otro... este libre consentimiento vuelve a mí como libre primacía de la libertad del Otro sobre mi libertad, es decir, como derecho del grupo sobre mí (Sartre, 1963: 108-109).

En este nivel de análisis existencial, Sartre estudió la *praxis* revolucionaria como un ejercicio de libertad de conciencia, en el que emerge el compromiso revolucionario del sujeto con el grupo, en términos de 'aprehensión' de la exigencia ética de la situación histórica concreta respecto a un proyecto de sociedad futura. De acuerdo al modelo sartriano, el movimiento de la Historia está causado por lo que él denomina la acción de los 'grupos', esto es, aquellas asociaciones que articulan la política de acuerdo a un fin definido por la comprensión del sentido de la justicia y el deber revolucionario. En términos sartrianos, el compromiso revolucionario implica una 'existencia auténtica'. A la *praxis* de los 'grupos', Sartre contrapone la *praxis* de los 'colectivos', esto es, aquellas asociaciones que articulan la praxis política en base a intereses económicos. El movimiento de los colectivos implica una 'existencia inauténtica'. De acuerdo al planteamiento de Sartre, la motivación que mueve la *praxis* de los colectivos es puramente externa, por lo tanto, contingente en términos lógicos. Por el contrario, la motivación que mueve la praxis de los grupos es interna, esto es, derivada de un proyecto racional, es decir, necesaria en términos lógicos.

Por su parte, a Lévi-Strauss no le interesaba definir ámbitos de praxis auténtica *versus* ámbitos de praxis inauténtica. Su preocupación estaba centrada en explicar

los condicionantes materiales del pensamiento y la acción humana: “las condiciones efectivas de la producción de la cultura” (Lévi-Strauss, 1964). Lévi-Strauss planteaba que la finalidad de las ciencias humanas no es definir ámbitos verdaderos o falsos de humanidad, sino descubrir las propiedades invariables de la vida humana en sus funciones económicas, psicológicas y, en última instancia, biológicas. En palabras del propio Lévi-Strauss:

Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo... más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables [...] reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general y reintegrar a la cultura en la naturaleza, y finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas (Lévi-Strauss, 1964: 357-358).

El materialismo levistraussiano cuestiona el fundamento lógico del humanismo sartriano, el cual explica las transformaciones socio-históricas en base a principios ideales de racionalidad política y compromiso revolucionario. Para Lévi-Strauss, la pregunta fundamental de la antropología no sería tanto, ¿cuál es el compromiso ético-político que dirige la praxis de los distintos grupos humanos?, sino, ¿cómo se relacionan los sistemas culturales con las posibilidades económicas y, en última instancia, biológicas de reproducción y supervivencia de nuestra especie? En esta línea de reflexión, Lévi-Strauss acusa al humanismo de practicar un idealismo pseudocientífico, y critica

la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental (Lévi-Strauss, 1964: 380).

En este marco de pensamiento crítico adquiere sentido lo que Lévi-Strauss llamó ‘razón analítica’, en contraposición a ‘la razón dialéctica’. La razón analítica se ocupa de un dominio infrahistórico en el que reinan la economía, la psicología y la biología (Lévi-Strauss, 1964: 380). Esto no quiere decir que la cultura deba entenderse como un hecho natural, pero tampoco debe entenderse como una esfera autónoma e independiente respecto al nivel ecológico. En este sentido, Lévi-Strauss establece una diferencia pedagógica entre superestructura (cultura) e infraestructura (naturaleza). Su análisis materialista de la cultura trata de explicar las relaciones sistémicas entrambos niveles (1964: 382).

En los años 40, Lévi-Strauss aplicó la epistemología estructuralista en sus estudios sobre las estructuras del parentesco en los pueblos indígenas del Amazonas, publicados primero en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), y posteriormente en las aclaraciones publicadas en el segundo libro de *Antropología estructural*, “Reflexiones sobre el átomo del parentesco” (1958). En sus estudios sobre

el parentesco, a través del análisis del incesto, Lévi-Strauss intentó explicar el vínculo entre las leyes de la naturaleza y las reglas de la cultura; y creyó descubrir la clave de la articulación entre naturaleza y cultura en el tabú del incesto:

La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultural, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella (1949: 58-59).

El incesto instaura una lógica inconsciente de carácter invariable en la especie humana, y funciona simultáneamente como una ley natural y una regla social: por un lado, cumple una función destinada a regular la reproducción biológica, y por otro lado, genera una lógica social de alianza entre grupos que no comparten un primer grado de consanguinidad. Lo cual condujo a Lévi-Strauss a preguntarse: “¿qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista esta reglamentación de las relaciones entre los sexos?” (Lévi-Strauss 1949: 57).

El caso de estudio de las *Estructuras elementales de parentesco*, articulado a partir del análisis del tabú del incesto, representa lo que en filosofía de la ciencia se conoce como un ‘ejemplo paradigmático’, esto es, un caso de estudio privilegiado que permite demostrar tanto la coherencia de axiomatización de una teoría como su capacidad explicativa de un dominio empírico (Jaramillo Uribe, 2012). Lévi-Strauss era consciente de los límites del campo de aplicación de su metodología de análisis cultural a lo que él llamaba ‘estructuras elementales del parentesco’. En esta línea de reflexión, en *Estructuralismo y ecología* (1972), reconoció que la aplicación del método de la antropología estructural a sociedades complejas era un desafío que la etnología debía afrontar, si quería entrar a debatir con disciplinas científicas como la sociología o la economía.

## CONCLUSIONES

En este artículo hemos visto cómo Lévi-Strauss enfocó su crítica al ‘humanismo’ mediante un análisis del proceso de mundialización de la ‘civilización occidental’. Para ello, Lévi-Strauss se ocupó de desvelar el ‘mito del progreso’, explicando sus mecanismos de operación en el plano material, a través de las profundas



transformaciones de carácter tecno-económico que han definido las estrategias de desarrollo a nivel mundial; advirtiéndole su potencial imperialista para homogeneizar las distintas culturas del mundo. Tales exigencias de desarrollo producen una jerarquía entre culturas, decidiendo cuáles viven y cuáles mueren, en función de cómo se acercan o alejan del horizonte ideal del progreso de la humanidad, delimitado por una determinada concepción normativa de la civilización.

En su crítica al ‘humanismo’, Lévi-Strauss defiende el valor epistemológico de la etnografía y, en concreto, de su concepción materialista de una antropología estructural, en la que se propone explicar las reglas de la cultura (como superestructura ideológica) respecto de las leyes de conservación del sistema ecológico (como infraestructura material). En defensa de esta estrategia metodológica, Lévi-Strauss plantea una crítica al historicismo humanista de Sartre y, en particular, a la hipótesis de la autonomía de la libertad de la conciencia y la voluntad humana para codificar las reglas de la *praxis* respecto a las leyes de conservación de la naturaleza.

Respecto a este nivel de crítica, me interesa subrayar el valor de la última conferencia de Lévi-Strauss en la UNESCO: “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad” (2005). Aquí, Lévi-Strauss defendió dos tesis principales: a) por un lado, el vínculo entre la pérdida de diversidad biológica y la pérdida de diversidad cultural; b) por otro lado, la protección de la diversidad cultural, y especialmente de las culturas ‘primitivas’, como el mecanismo por excelencia de preservación de la diversidad ecológica planetaria. Estas dos tesis conectan con la tesis principal que el propio Lévi-Strauss había defendido ya por primera vez en “Raza e Historia” (1952), donde defendió el valor ecológico de las culturas ‘primitivas’ frente al modelo de civilización industrial impulsado por la hegemonía global de occidente. En esta línea de crítica, Lévi-Strauss planteó el siguiente envite:

La humanidad se las ve constantemente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se dirige a mantener o restablecer la diversificación [...] Hay necesidad de preservar la diversidad de las culturas (Lévi-Strauss 1973: 339).

Creo que el valor de la crítica levistraussiana al ‘humanismo’, en tanto idea legitimadora del ‘mito del progreso’, sigue vigente en la actualidad en dos casos: 1. si y solo si entendemos el ‘humanismo’ como una interpretación normativa del desarrollo humano; 2. si y solo si entendemos el desarrollo humano en los términos economicistas del progreso industrial mundial. Cabe, pues, atreverse a pensar en nuevas formas de humanismo que nos permitan diseñar estrategias de supervivencia de la especie que trasciendan el paradigma civilizatorio industrial, aprendiendo del rico legado milenario que los distintos pueblos de los cinco continentes han aportado al patrimonio universal del género humano. Para hacer frente a este

desafío, la ecoantropología estructuralista puede convertirse en una de las epistemologías que lideren este cambio de paradigma.

## BIBLIOGRAFÍA

- BERTHOLET, D. (2005) *Sartre*, Paris: Tempus.
- COMAROFF, JOHN L. (2009) *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Buenos Aires-Barcelona: Katz / CCCB.
- DORAN, R. (2013) Sartre's "Critique of Dialectical Reason" and the debate with Lévi-Strauss, *Yale French Studies*, no. 123, *Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, pp. 41-62.
- DURKHEIM, É. (1956) *Les regles de la methode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ENGELS, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. El anti-Dühring*. Edición Digital: Ediciones Bandera Roja.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2009) El combate contra el racismo en Claude Lévi-Strauss, *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 4, pp. 51-78.
- JARAMILLO J. M. (2012) Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo metateórico, *Agora. Papeles de Filosofía*, 31 (2), pp. 43-69.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952) *The race question in modern science: race and history*. Paris: UNESCO.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971) Race et culture, *Revue internationale des sciences sociales*, 23 (4), pp. 647-666.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *Estructuralismo y Ecología*. Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985) The refusal to collaborate. Claude Lévi-Strauss à l'Université Laval, Québec (septembre 1979), *Laboratoire de recherches anthropologiques. Documents de recherche*, n. 4.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1988) *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C. (2005) La diversité culturelle, patrimoine commun de l'humanité, speech à la célébration du 60e anniversaire de l'UNESCO, Paris.
- MARX, C. (1977) *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.

- SARTRE, J. P. (1949) *Matérialisme et Révolution*, en J. P. Sartre, *Situations III*. Paris: Gallimard. pp. 135-225.
- SARTRE, J. P. (1960) *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J. P. (1963) *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- STOCZKOWSKI, W. (2008) Claude Lévi-Strauss and UNESCO, *The UNESCO Courier: Claude Lévi-Strauss, the view from afar*, n. 5, pp. 5-9.
- TORTOSA, J. M. (2010) Violencia, crisis y culturas, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 53, pp. 69-89.
- UNESCO (1945) Constitución de la UNESCO, Londres.
- UNESCO (1950) Declaración sobre la raza, París, julio.
- UNESCO (1951) Discussion on the cultural and philosophical relations between East and West, New Delhi, 13-20 December.
- UNESCO (1969) *Four statements on the race question*. Paris: UNESCO.
- UNESCO (1972) Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, 16 de noviembre.
- UNESCO (1978) Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, 27 de noviembre.
- UNESCO (2001) Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre
- UNESCO (2005) Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 20 de octubre.
- UNESCO (2012) *Textos Fundamentales*. París: UNESCO.

# **MARGINACIÓN Y EXCLUSIÓN: DESAFÍOS DE LA ÉTICA DUSSELIANA EN LA RELACIÓN NORTE-SUR**

Marginalization and Exclusion: Challenges of Dusselian Ethics in the North-South Relationship

**Carlos Onofre Vilchis**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
aitet@hotmail.com

## **Resumen:**

Se analizan algunos conceptos ético-filosóficos en las obras del filósofo argentino radicado en México, Enrique Dussel. Este artículo busca en primer lugar ofrecer una brevísima caracterización de los puntos temáticos centrales de una filosofía de la liberación latinoamericana, con especial atención en los temas de la pobreza creciente de la población mayoritariamente latinoamericana y la vigencia de un capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes de las obras que resultan temáticamente pertinentes para el tratamiento de la marginación y la exclusión en la situación fundamental de dependencia del Sur respecto al Norte, creada por la expansión colonial de Europa, que no se ha modificado esencialmente hasta hoy y que nos remite, por ejemplo: al síndrome de la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano. En una tercera parte, por último, intentaré aportar algunas sugerencias de todo ello para una posible continuación del diálogo Norte-Sur que permita solucionar la ya clásica tesis dusseliana de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del tercer mundo, se encuentran prácticamente excluidas de todo diálogo intersubjetivo.

## **Palabras clave:**

Enrique Dussel, Ética de la liberación, Filosofía de la liberación, Exclusión.

## **Abstract:**

Some ethical-philosophical concepts are analyzed in the works of the Argentinean philosopher based in Mexico, Enrique Dussel. In particular, this article seeks in the first place to offer a very brief characterization of the central thematic points of a philosophy of Latin American liberation, with special attention to the issues of the growing poverty of the majority Latin American population and the validity of a dependent capitalism that transfers value to central capitalism. The second part of my work intends to go into greater detail in those parts of the works that are thematically relevant

for the treatment of marginalization and exclusion in the fundamental situation of dependence of the South with respect to the North, created by the colonial expansion of Europe, which has not been modified essentially until today and which refers us, for example: to the Anibal Quijano's "coloniality of power" syndrome. In a third part, finally, I will try to provide some suggestions of all this for a possible continuation of the North-South dialogue that allows us to solve the classic Dusselian thesis that approximately 75% of human beings, precisely those masses that do not belong to the Elites adapted from the Third world are practically excluded from all intersubjective dialogue.

**Keywords:**

Enrique Dussel, Ethics of Liberation, Philosophy of Liberation, Exclusion.

Recibido: 03/10/2017

Aceptado: 26/12/2017

[...] si puede haber una filosofía autentica, ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental.

Augusto Salazar Bondy (1985:125).

## INTRODUCCIÓN

Constituye el tema central de este escrito la crítica que hace Enrique Dussel a las posturas filosóficas que no se involucran con las situaciones de explotación, pobreza, marginación y exclusión de los países del Sur global. Para Dussel, hoy en día, el papel de la filosofía debe propiciar la toma de conciencia transformadora de la dependencia y el subdesarrollo de América Latina, Asia, África y Europa Oriental. Es importante enfatizar que esta perspectiva teórico-práctica tiene una enorme relevancia filosófica, pues se estima que es quizá una de las filosofías más trascendentes, tanto para la filosofía occidental como para la filosofía mundial<sup>1</sup>.

Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta filosofía dusseliana, así como del análisis crítico de sus principales tesis y problemas que siguen siendo vigentes en nuestro continente y más allá del mismo. Dussel se enmarca dentro de lo que sería un diálogo filosófico entre pensadores que practican la ética como discurso. No obstante, Dussel expresa sus diferencias en una selección de textos representativos de la filosofía apeliiana y habermasiana. Debemos indicar que, si bien el tema que nos

---

<sup>1</sup> Véanse como prueba los acalorados debates que tuvo la filosofía y la ética de la liberación con pensadores tan importantes como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Richard Rorty, etc. De la importancia y la viabilidad práctica de una filosofía de la liberación se desarrollaron aquellos diálogos con las principales corrientes del pensamiento ético, político y económico contemporáneo.

interesa es el de las críticas de Dussel a las formas de pensamiento filosófico que no contribuyen a la superación de la explotación, la pobreza, etc., de nuestro continente y de la humanidad misma. Esta tarea ha contado también con el esfuerzo y las contribuciones del propio Karl-Otto Apel, aunque durante el desarrollo de este texto saldrán a relucir las diferencias conceptuales de la ética discursiva con varios autores latinoamericanos, también sumamente importantes.

La problemática central de este escrito será la siguiente: ¿Qué puede aportar la filosofía de la liberación latinoamericana para la resolución de los conflictos sociales, económicos, políticos y culturales que se viven en el continente y en el mundo? Esta pregunta intenta ser contestada, primero, dando a conocer brevemente y con dos puntos clave, los aspectos más significativos que constituyen la tarea de la filosofía latinoamericana dusseliana. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes de las obras que resultan temáticamente pertinentes para el tratamiento de la pobreza, la marginación y la exclusión en la situación fundamental de dependencia del Sur respecto al Norte, creada por la expansión colonial de Europa, que no se ha modificado esencialmente hasta hoy y que nos remite, por ejemplo: al síndrome de la “colonialidad del poder”<sup>2</sup>. Por último, intentaré extraer las consecuencias de todo ello para una posible continuación del diálogo Norte-Sur que permita solucionar la ya clásica tesis dusseliana de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del tercer mundo, se encuentran prácticamente excluidas de todo diálogo intersubjetivo.

Podemos preguntarnos por la importancia que tiene este análisis dusseliano sobre los temas que serán abordados. Sin embargo, podemos asegurar que la extrema pobreza, el aumento de la marginación, etc., son de la mayor relevancia para la filosofía práctica actual, pues todos aquellos que nos interesamos por cuestiones al respecto no podemos eludir el esfuerzo de comprender, por ejemplo: cómo se puede hablar de justicia, bienestar social, felicidad, etc., cuando una enorme proporción de la población mundial vive con menos de 1 dólar diario. Son varias las respuestas en juego y nuestra tarea consiste en presentar cómo nuestro filósofo realiza la crítica argumentativa a las graves problemáticas de nuestro tiempo.

#### LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA DE DUSSEL

Enrique Dussel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía tiene como tarea principal responder a una situación “real” en América Latina. La filosofía de la liberación surge en un contexto histórico bien definido; sus reflexiones, por supuesto, han cambiado desde su aparición en los años sesenta; se ha ido enriqueciendo por cuenta propia o gracias a las críticas<sup>3</sup> que se le han hecho, y esto

---

<sup>2</sup> Sobre el concepto de colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, es importante aclarar que Dussel está de acuerdo con él cuando afirma que dicha expresión es un poder colonizador que niega lo amerindio e impone lo europeo desde un racismo sutil que se hace presente hasta en las prácticas humanas más cotidianas.

<sup>3</sup> Se han realizado críticas contundentes a la filosofía de la liberación que han fortalecido aún más la base teórica y práctica de dicha propuesta. Algunos ejemplos han sido los que

confirma, en contra de sus detractores, que nunca trató de ser una reflexión omnisciente o supra terrenal, sino que, como resultado de un momento histórico, cambia con él según las necesidades y problemas que vayan surgiendo.

La filosofía de la liberación es un movimiento intelectual que dio lugar a muchas posturas radicalmente distintas en lo que a contenidos conceptuales se refiere. Así, podemos hablar de muchos pensadores que propugnaron una filosofía de la liberación: Roig, Cerutti, Asman, etc., pero de todos ellos destaca, como en su momento lo afirmó Leopoldo Zea, Enrique Dussel. En efecto, las obras de Dussel son la mejor ejemplificación de una serie de intentos de fundamentación de la filosofía latinoamericana. Su trayectoria filosófica tiene pretensiones de validez que alcanzan un nivel global. La situación de Argentina, desde comienzos del siglo XX hasta los años setenta guiados por los conflictos entre la burguesía, estrategia que, creemos, ayudara mucho a entender por qué surge la filosofía de la liberación en Argentina y no en otro país latinoamericano.

La tradición filosófica de Dussel se nutre de un “proyecto filosófico-antropológico” encaminado a descubrir la esencia antropológica de lo propiamente latinoamericano como producto de una relación intrínseca con las raíces originarias: las indoeuropeas, las semitas y las cristianas. Este proyecto se refiere específicamente al modo en que “La filosofía antropológica intenta discernir en el fenómeno humano lo que es *sui generis* [...]: el hombre como hombre, ‘en tanto que’, reduplicación que de ningún modo es una tautología” (Dussel, 1965: 116).

En este sentido, los primeros pasos de la filosofía de la liberación que aún no tematizaba la cuestión de la alteridad y del Otro; seguía una dirección ontológica que le ofrecía el pensamiento heideggeriano, y en este sentido, Dussel iniciará un proyecto que nunca terminará: el de una ética ontológica; el estudio de Hegel y el concepto de dialéctica le llevarán a problematizar el pensamiento ontológico guiado por la obra de Emmanuel Levinas.

Pero volviendo al tema principal, Dussel considera que la filosofía latinoamericana tiene como tarea fundamental responder a una situación real en América Latina. Inclusive usa ese calificativo como base argumentativa, al efectuar la crítica de otros filósofos. A tal modo de abordar los elementos que conforman dicha filosofía, el autor argentino lo explica del siguiente modo:

[...], la filosofía de la liberación que yo practico desde el 1969 parte de una realidad regional propia: la pobreza creciente de la población mayoritaria latinoamericana; la vigencia de un capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central; la toma de conciencia de la imposibilidad de una filosofía autónoma en esas circunstancias; la existencia de tipos de opresión que exigen no sólo una filosofía de la “libertad,” sino una filosofía de la “liberación” (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada

---

realizaron filósofos y filósofas como: Karl-Otto Apel, Adela Cortina, María Herrera, Mario Rojas Hernández, Albrecht Wellmer, y un largo etcétera.

libertad), tal como el machismo ancestral como opresión de la mujer, etc. (Apel y Dussel, 2005:143).

Las condiciones socio-históricas a las que se enfrenta la filosofía latinoamericana son cuatro: la pobreza, la dependencia, la falta de autonomía y la opresión. Estos elementos estuvieron presentes y siguen estándolo en la conformación y el desarrollo de una filosofía crítica. La realidad regional a la que nuestro autor se refiere para definir la filosofía de la liberación hace referencia a una problemática que comparten la mayoría de los países latinoamericanos. Sin embargo, eso no significa que los demás países del resto del mundo sean ajenos a dicha realidad social. Pues aún en países de *primer mundo* prevalece la marginación extrema, la dependencia, el pluralismo cultural, etc.

La pobreza y la pobreza extrema en el mundo son condiciones de vida que imposibilitan el desarrollo integral de los seres humanos. De modo particular, en Latinoamérica, hay un aumento creciente de la pobreza que obliga a la filosofía a pensar en términos conceptuales y prácticos el concepto de miseria. De ahí la importancia de una filosofía de la miseria que critique e intente superar la historia de la modernidad capitalista, historia que hoy en día sigue siendo la de la concentración de la riqueza en cada vez menos manos.

Para un análisis filosófico de la miseria, Dussel lleva a cabo un examen muy riguroso y exhaustivo de las obras juveniles de Marx (de 1835 a 1882)<sup>4</sup>. Estos análisis llegaron a tomar diferentes trayectorias, en las cuales la persona o el ser humano era el protagonista de la historia misma. Por ejemplo en la obra *La producción teórica de Marx*, haciendo referencia al individuo que sufre la miseria, él sostiene que el ser humano: “[...] personifica la cosa: el pan digerido se hace corporalidad del trabajador (no es ya pan: la negación del producto es la negación de la negación – el hambre-, y afirmación positiva del sujeto: el goce, el ‘ser’, el producto consumido).” (Dussel, 1985:57).

En la quinta parte de la obra *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los manuscritos del 61-63* (1988), Dussel se enfoca en el concepto de dependencia para explicar a qué se atribuye que países de la periferia mantengan un estado de dependencia y de pobreza extrema gracias al dominio del capital global mundial. Hubo diversas teorías de la dependencia<sup>5</sup> como las de Lenin, Rosa Luxemburgo, Grossmann, etc., que trataron de explicar las *nuevas* relaciones de competencia entre

---

<sup>4</sup> Cabe resaltar que el Dr. Enrique Dussel estudió detalle a detalle, durante muchos años y en diferentes seminarios, las principales obras de Marx. En dichos seminarios se leía al pensador en sus fuentes y no así a partir de estudios o interpretaciones, o en el peor de todos los casos, a través de manuales que explican a los grandes pensadores en aproximadamente 90 minutos. La lectura de Marx, siempre fue directa, a Marx mismo. Por esto se puede decir que el Dr. Enrique Dussel y muchos de sus mejores discípulos, son algunos de los principales estudiosos críticos de América Latina y del mundo de obras tan complejas e importantes como las de Karl Marx.

<sup>5</sup> El caso de la teoría de la dependencia latinoamericana formulada explícitamente en el año de 1966, fue epistémicamente generalizada por la teoría del *World-System* de Immanuel Wallerstein.



capitales de mayor concentración, tanto en monto como en composición orgánica. Sin embargo, Dussel cree que es posible dar cuenta de dicha problemática si se toma como base el desarrollo continuo, inconcluso y abierto del propio pensamiento marxista y del “método marxista”<sup>6</sup> que considera necesaria una crítica general del capital. El autor de *14 tesis de ética*, sostiene lo siguiente sobre la dependencia:

Porque hay transferencia de plusvalor de un capital global nacional menos desarrollado hacia el que es más desarrollado, y ésta es la esencia o fundamento de la dependencia (diría Marx), es necesario compensar dicha pérdida extrayendo más plusvalor al trabajo vivo periférico. El capital dependiente hace descender entonces el valor del salario por debajo del valor necesario para reproducir la capacidad de trabajo –con todas las consecuencias conocidas–, y, por otra parte, aumenta la intensidad del uso de dicho trabajo disminuyendo relativamente, y de nueva manera, el tiempo necesario para reproducir el valor del salario (Dussel, 1988: 327).

Tal y como se indica en la anterior cita, la tesis dusseliana afirma que la dependencia consiste en la transferencia de plusvalor<sup>7</sup> de un capital global nacional menos desarrollado hacia el más desarrollado. De manera puntual se refiere a que en América Latina no puede confundirse la esencia de la dependencia con el efecto. Es decir, no nos está permitido dar una explicación rápida de lo que es el plusvalor, sino que se debe desarrollar todo un marco categorial mínimo y necesario que permita descubrir la esencia del mismo y de ahí bajarlo a lo concreto, a lo nacional. Una vez hecho lo anterior, quizá alcancemos alguna claridad sobre la dependencia, sobre la explotación, sobre el dominio de una nación sobre otra, o sobre el dominio de una clase sobre otra. Estas oposiciones no son excluyentes, sino que se van vinculando conforme avanza el proceso de la competencia, la ganancia y la explotación que rige entre naciones capitalistas.

Para el filósofo de la liberación, la relación entre las naciones capitalistas es siempre de competencia, de dependencia, de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte y de transferencia por parte del capital más débil. La relación de todo ello hace que funcione adecuadamente el proceso de explotación de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. Para comprender el concepto de dependencia en general, o su esencia como tal y en sentido marxista, es fundamental desarrollar dicho término a partir de la categoría de la competencia, pues ella nos sirve como marco de referencia para dar cuenta de la dependencia.

Para empezar, el monopolio, es opuesto a la competencia, pero a partir de la primera categoría nos es posible entender la segunda, pues ella se nos manifiesta

---

<sup>6</sup> Para una exposición más detallada y crítica sobre el innovador método dialéctico de Karl Marx, consúltese E. Dussel, *La producción teórica de Marx* (1985).

<sup>7</sup> No hay duda de que para comprender mejor el concepto de “plusvalor” como categoría política, económica y filosófica que hace referencia –en parte– al trabajador que produce un valor superior al que recibe en compensación como salario. Es necesario estudiar a detalle las obras del propio Marx, pues la plusvalía como teoría económico-política es una consecuencia de la estructura económica de la sociedad capitalista que no se puede explicar con una simple definición.

como la posibilidad lógica de que la segunda categoría sea. Según Dussel, Marx se fue enfrentando poco a poco con la cuestión de la competencia, pero no logró desarrollar un estudio ordenado y quizá completo de la misma. Por esta razón, al autor de *Carta a los indignados*, propone realizar una investigación pormenorizada del mayor número de categorías marxistas que ayuden a rastrear los elementos originarios y explicativos de la interacción capitalista.

Adentrándonos un poco más en el tema de la competencia y de la dependencia en Dussel, diremos que él, al igual que Marx, piensa que la dependencia es parte de la competencia del capital:

La competencia es el movimiento mismo del ser del capital en concreto, en realidad. Es su “repulsión y atracción”; es decir, los capitales necesitan de otro capital para realizarse (atracción), pero se enfrentan a él para desvalorizarlo como posibilidad [...] (Dussel, 1988:333).

La competencia no genera la ley del capital, tampoco crea valor alguno, solamente es un movimiento realizador de lo ya dado en la esencia, en el valor. En cambio, la competencia en general sí es una relación activa entre dos capitales que permite una unidad, una síntesis, una totalidad en tensión y contradicción.

La ley fundamental de la competencia capitalista, [...] la ley que regula la tasa general de la ganancia y los llamados precios de producción que ella determina, se basa [...] en esta diferencia entre valor y costo de la mercancía y en la posibilidad, que surge de ello, de vender la mercancía con ganancia y por debajo de su valor (Marx y Engels, 1976:41).

Dussel introduce algunos elementos que son de suma importancia para entender la dependencia económica de unas naciones con otras. En primer lugar, entiende la competencia como una mediación entre la competencia general, la mercancía y la ganancia. Una consecuencia de la mediación anterior sería la siguiente: la competencia general ocurre con referencia a determinados países o naciones que se encuentran regulados por un *capital global nacional*. Con esto quiero decir que si el capital global depende en la competencia de otro capital más desarrollado, entonces los países que son determinados por dicho capital global se denominan naciones menos desarrolladas o dependientes<sup>8</sup>. En este sentido, y en segundo lugar, para Dussel el término de dependencia se genera por la competencia entre capitales globales nacionales y no por el estado, ni por las relaciones diplomáticas exteriores, ni por los países que interactúan en el mercado mundial.

A causa de lo anterior, la problemática se complejiza aún más, pues la dependencia económica no es meramente un momento pasajero, sino un momento reproductivo o beneficioso que ocurre siempre dentro del ámbito del capital global mundial donde el capital global nacional menos desarrollado se ve afectado porque en el interior del capital global mundial se cumplen las condiciones que la com-

---

<sup>8</sup> Dicho brevemente, en Marx, la cuestión o la problemática nacional debe ser planteada sobre la siguiente pregunta: ¿qué impide que la competencia sea *perfecta*, esto es, por qué la existencia de monopolios económicos y políticos genera la existencia de naciones y de estados que controlan con fronteras la existencia del capital global mundial?

petencia internacional impone para nivelar y distribuir la riqueza del plusvalor mundial entre las naciones capitalistas dominantes.

Con la forma en que Dussel llega a caracterizar la dependencia económica, al mismo tiempo, se puede comprender y caracterizar la pobreza extrema de los países periféricos. Aclaremos: la dependencia económica prevaleciente de nuestros países es fruto de un sistema capitalista que ha unificado el mundo sobre la base de naciones desigualmente desarrolladas. Lo peor del caso, es que dicha unificación ha logrado constituirse institucionalmente a nivel mundial al grado de crear fronteras culturales, históricas, militares y políticas para proteger la hegemonía del capital global mundial. En este panorama desolador, se fabrican productos con un capital nacional menos desarrollado que lleva más proporción de valor y trabajo. Es absolutamente cierto que el obrero, el campesino, etc., reciben menos mensualmente por su trabajo, su jornal inferior lleva implícito una jornada laboral más elevada, precisamente porque cada producto está regulado por un salario y un medio de producción que tiene medias nacionales, monopólicas o barreras propias que impiden un precio más elevado del trabajo humano. Esto garantiza, una complicidad entre países más desarrollados, la composición orgánica del capital global mundial en todos los niveles de la sociedad.

La competencia, concluyendo, es el lugar real donde los diversos valores de las mercancías en una rama, o de las ramas en un país, o de un país en el mercado mundial, llega a tener un precio. Esta nivelación en un precio para todos los valores supone una distribución del plusvalor logrado en cada mercancía, rama o país entre los otros componentes de los mercados respectivos. Es en esta nivelación de los precios donde puede constatarse el fenómeno de la dependencia, que no es sino un ámbito concreto y específico de la competencia. Desde ya, entonces, todo lo que se diga de la competencia en general podrá aplicarse analógicamente a la dependencia en particular. La competencia es el “lugar teórico de la dependencia” (Dussel, 1988:339).

#### LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA EN LA APLICACIÓN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Antes de explicar muy brevemente cómo la ética de la liberación de Dussel se enfrenta a la marginación y a la exclusión en la situación fundamental de dependencia del Sur respecto al Norte –dependencia creada por la expansión colonial de Europa, la cual, no se ha modificado esencialmente hasta nuestros días<sup>9</sup>–, es fundamental saber que la investigación ética de tales problemáticas sociales lleva un enfoque propiamente histórico-crítico:

Lo crítico, [...], es recuperar al Otro como distinto del sistema que lo ha cosificado, [...], y por lo tanto dejado bajo el dominio de la Voluntad de Poder nietzscheana. Respetar la alteridad del Otro es la esencia y el origen

<sup>9</sup> No podemos detenernos a explicar el desarrollo intelectual del Dr. Enrique Dussel dado que una tarea de ese tipo nos llevaría muchas páginas más. Tampoco explicaremos las diferencias que hay entre la propuesta de Levinas y la de Hegel y Heidegger como preámbulos a una ética de la liberación. En este escrito, vamos a partir de los objetivos específicos de la ética dusseliana y la forma en que intenta resolver las diversas problemáticas sociales de la realidad latinoamericana.

de lo crítico, de la protesta, de la rebelión, y en ciertos límites hasta de la revolución de los sistemas vigentes [...] (Dussel, 2016:7).

La dependencia del Sur respecto al Norte, creada por la expansión colonial de Europa, es un fenómeno histórico que se recrudeció aún más por la expansión de la cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-Guerra Fría. La tan famosa Modernidad<sup>10</sup> occidental (reiteramos: la del centro), que como cultura imperial, contribuyó a favorecer el síndrome de la “colonialidad del poder político y económico”. Síndrome que viene –principalmente– desde que

[...] las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica. Empero, la historia que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores. Las consecuencias de esa colonización cultural no fueron solamente terribles para los “indios” y para los “negros”. Ellos fueron, es verdad, obligados a la imitación, a la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio. Pero nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar (Quijano, 1997:125).

Aquí Quijano ya está asumiendo que el mito de la superioridad europea logró prevalecer en distintos ámbitos y que de algún modo sigue siendo responsable de nuestra dependencia. Ese síndrome es uno de los principales retos a superar por la Filosofía latinoamericana en general, pues, como él sostiene: “La colonialidad del poder [...], implica desde entonces, la dependencia histórico-estructural” (Quijano, 1997:123).

La deconstrucción crítica del eurocentrismo que la Filosofía y ética de la liberación ha llamado *síndrome colectivo*, implicó rastrear la dependencia Sur-Norte desde sus orígenes históricos. Esa tarea permitió llevar a cabo una reconstrucción del eurocentrismo desde una perspectiva *externa* o mundial y no meramente provinciana. Ya no se trataba sólo de localizar a América Latina, ni mucho menos de ver a sus habitantes como un *plus* que el tour nos ofrecía del paisaje. Ahora se trata de situar a todas las grandes culturas del mundo como parte de una realidad interrelacionada culturalmente. Esa visión crítica nunca negaba los abusos establecidos entre las culturas en materia económica, política, educativa y militar, sino que trataba de comprenderlos a la luz de la idea de que ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia.

Devolverse la confianza, la autonomía y la autovaloración permitió que por primera vez las culturas aborígenes y mestizas variopintas (por mencionar algunas)

---

<sup>10</sup> Para Dussel, la Modernidad no hace referencia únicamente a lo que los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos afirman. Para él, la modernidad occidental se inicia con la invasión de América por parte de los españoles, cultura heredada de los musulmanes del Mediterráneo. La apertura geopolítica de Europa al Atlántico constituye, en parte, la invención del sistema mundo que beneficio a la antigua Europa aislada y periférica de esos siglos. Cabe resaltar que para Dussel, el fenómeno de la Modernidad abarca tres fases o etapas. La primera etapa se produjo con la extracción al por mayor de la plata en países como México y Perú. La segunda con el desarrollo de las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española (1630-1688). La tercera modernidad, inglesa y posteriormente francesa (iniciado con un René Descartes o un Baruch Spinoza).

redescubrieran su importante participación en la misma Historia Universal que las había negado. Si aceptamos que lo anterior forma parte de la *terapia* y la *medicación* contra ese síndrome, entonces, eso nos lleva a pensar que la Europa occidental no siempre fue el centro, por ejemplo, del mercado mundial, sino parte de una periferia. Europa no podía vender nada en el mercado extremo oriental. Solamente tenía permitido comprar en el mercado chino con la plata de América Latina (principalmente de México y Perú).

Deseo subrayar que las culturas periféricas del mundo no son modernas ni *post-modernas*, sino, como sostiene Dussel: “Son pre-modernas (más antigua que la modernidad), coétaneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas” (Dussel, 2004:18). La categoría de trans-modernidad hace referencia a la categoría más importante de la *Filosofía de la liberación*: la exterioridad. Dicha categoría permitirá, por un lado, contar con un marco de referencia interpretativo a partir del cual se puede comenzar un discurso propiamente filosófico, desde la visión de los oprimidos, los excluidos y los marginados, y por otro, contar con una transcendentalidad interior de los sujetos como reflejo de una realidad histórica nueva.

Tanto la ética como la filosofía de la liberación, pretenden pensar no ya la manifestación del Otro, sino su revelación que acontece allende lo ontológico, su exterioridad, que no invita a la mera teorización o a la indiferencia del puro conocer, sino que insta tajantemente, llama a la responsabilidad colectiva. Si el mundo es, ontológicamente hablando, una totalidad de sentido, el Otro es el *sin-sentido*, el que trasciende cualquier tematización objetual. Su novedad, que es desquiciamiento del proceso dialéctico de la totalidad, significa el punto de apoyo crítico para posibilitar la transformación radical de un sistema económico político en otro radicalmente nuevo. Es el tema de la revolución o “proceso de liberación” como lo llama Dussel. “Dicho proceso es crítica real del sistema; es ruptura; es destrucción” (Dussel, 2011:114). Más para que el Otro se convierta en sujeto del cambio histórico tiene que ser traído del ámbito abstracto, hay que traerlo y pensarlo desde la miseria y opresión situada geopolíticamente. La propuesta dusseliana concreta consiste en que el Otro debe salir de su condición miserable para convertirse en el sujeto ético de una nueva totalidad que sea más justa que la anterior, pues por el hecho de ser Otro dicha totalidad era, consciente o inconscientemente perversa.

Sin embargo, habitualmente, el rostro de otro ser humano juega en nuestro entorno como una simple cosa-sentido más. El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario; [...] Pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto (Dussel, 2011:77).

Cosa parecida sucede también con el análisis filosófico del Otro, pues ¿Cómo puedo hacerme responsable de alguien que siempre está (y ha estado) más allá de mí en todo momento? Desde mi perspectiva, basándome en Dussel, para que yo pueda asumir mi responsabilidad, el Otro debe estar a mi lado, se requiere dejar de ver al Otro como algo meramente funcional al sistema. En este sentido, la trans-modernidad indica los aspectos que se sitúan más allá de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en las grandes culturas uni-

versales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal. A su vez, siguiendo en esto a Levinas, Dussel afirma que el encuentro con el Otro acontece en el cara a cara. En ésta experiencia que es proximidad, acontece el reconocimiento del Otro como igual, de modo que el Otro es la categoría filosófica que permite explicar la relación cara a cara como primera experiencia ética, experiencia de la vida humana como no funcional.

Habría que decir también, que Dussel propone entablar un diálogo de carácter transversal<sup>11</sup>, es decir, que parta de otro lugar menos cómodo. No tiene que ser el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. No se puede seguir perpetuando la falta de un diálogo multicultural que no escucha realmente al Otro en carne y hueso. Considerando lo anterior, se puede decir que no es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico (en sentido Sartreano) sus herramientas; es el intelectual (dueño de sí mismo) el que sale de su cubículo a la calle, el que controla y conduce la selección de dichas herramientas modernas que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia inmóvil. Así pues, para volverlo a recalcar, el cara a cara, significa la proximidad que es anterior a la tematización de un sujeto ante un objeto, es, por ello, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura y la exposición (exponerse siempre a ) de una persona ante otra. La proximidad es epifanía del rostro del Otro que ya no es manifestación, sino revelación constitutiva de su ser en cuanto tal.

El proyecto dusseliano de una liberación latinoamericana no ha dejado de suscitar polémicas, dado que algunos críticos ponen en cuestión que sea posible arrancarse de raíz tal dependencia a la cultura imperial, también se pone en tela de juicio la autenticidad de la misma y por último, hay quienes todavía piensan que la colonialidad del poder es algo constitutivo a las culturas de la periferia. Con lo anterior sólo hemos querido hacer un rápido repaso del terreno filosófico de la ética y la filosofía de la liberación en la que Dussel se mueve y a partir de la cual establece la propuesta de seguir entablando, antes que nada, un diálogo entre los *críticos de la periferia*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte. Dicho esto, y a modo de conclusión, damos paso a abordar las consecuencias de todo ello para una posible continuación del diálogo Norte-Sur que permita solucionar la ya clásica tesis dusseliana de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del tercer mundo, se encuentran prácticamente excluidas de todo diálogo intersubjetivo.

#### CRÍTICA A ALGUNAS CAUSAS DE LA EXCLUSIÓN DIALÓGICA

Las causas que impiden el ejercicio libre de la interacción comunicativa en diferentes ámbitos sociales de las culturas de América Latina y el mundo son graves e innumerables. En México, por poner un ejemplo:

---

<sup>11</sup> Entiéndase por transversal ese movimiento de la periferia a la periferia. Por ejemplo, los movimientos feministas, las luchas antirracistas y anticolonialistas como diferencias, dialogan, pero dialogan desde sus negatividades distintas sin pasar por el centro o el discurso hegemónico como tal.

La mitad de la población mexicana (más de 50 millones) está en situación de pobreza. Según la CEPAL, la proporción de mexicanos en situación de pobreza pasó de 53% en 1992 a 47.4% en 2008; pero a inicios de 2012 la proporción sería de más del 50%. El 20% de la población sobrevive con sólo 2 dólares diarios en promedio. Entre 1935 y 1982 el crecimiento promedio anual del PIB per cápita fue de 3.17%, pero de 1983 a 2012 fue tan sólo de 0.8%. La economía ha crecido en términos reales sólo 1% desde 1983. En competitividad estamos en el lugar 60 de 132 países. El PIB creció entre 2007 y 2011 en promedio anual sólo 1.54%, pero si de aquí se descuenta el crecimiento demográfico, entonces el crecimiento real promedio fue de sólo 1% anual, que es el peor de Latinoamérica; en general, la tasa de crecimiento es de las más bajas del mundo. La crítica que se ha hecho con toda razón a esta política económica es que es por completo fallida (Rojas, 2016:177-178).

Podemos condensar lo dicho hasta aquí reiterando la urgencia de un pensamiento filosófico ético-crítico, como el dusseliano, que sea capaz de solidarizarse con la transformación social de la grave situación que viven las víctimas de la dominación del sistema-mundo en sus diferentes facetas. En estos tiempos tan complejos, ya no se requiere cualquier tipo de filosofía, sino un tipo de pensamiento transformador que sea capaz de emanciparse junto a las víctimas. En pocas palabras, de lo que se trata es de

[...] superar la mera posición teórico-cómplice de la filosofía con el sistema que produce víctimas, y comprometerse prácticamente con dichas víctimas, a fin de poner el caudal analítico de la filosofía ético-crítica [...] en favor del análisis de las causas de la negatividad de las víctimas y de las luchas transformadoras (liberadoras) de los oprimidos o excluidos (Dussel, 1998:317).

Hoy, en el mundo periférico, de capitalismo dependiente, nos importa poder reflexionar ético- filosóficamente sobre la vida desde su negación, en su forma más apremiante: desde el hecho masivo de la pobreza de las grandes mayorías. Con pobreza no sólo nos referimos a la imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, sino a la falta de una consciencia crítica como el momento más álgido de todo lo anterior. La subjetividad viviente que simboliza al trabajador, al migrante, al pobre, etc., reclama con urgencia toda la atención que le ha sido negada originariamente en un contrato desigual, injusto y perverso. Se trata ahora de tomar con seriedad el criterio crítico material que explica la causa de la imposibilidad de la producción y la reproducción de la vida humana de todas las víctimas del capitalismo.

La filosofía de la liberación propone comprometernos, en la medida de nuestras posibilidades, con los movimientos sociales, con las comunidades de comunicación crítica de los excluidos, de los situados asimétricamente, de los dominados, de las víctimas que todos los días. El compromiso es generalizado, implica a todos, que llevando a cabo la interpelación de las víctimas, se sitúan con consciencia ético-crítica para devolverle a las víctimas su interpelación procesada analítica y racionalmente según sus mejores recursos teóricos y con ello contribuir al fortalecimiento del sujeto histórico como miembro de una comunidad anti hegemónica de víctimas, necesitadas

de argumentar para alcanzar una nueva validez más allá de la validez del sistema de dominación que le niega el derecho a la libre participación.

Todo ello se construirá sobre un reconocimiento originario de la dignidad de la víctima. El desarrollo de una conciencia intersubjetiva, la lucha autoconsciente con responsabilidad y la esperanza de una sociedad más justa se transforman, desde dicha afirmación o autoreconocimiento en el otro.

De lo que se trata es, justamente, de intentar comenzar a bosquejar por primera vez una filosofía completa del acto productivo, que reúna en sus fronteras actos aparentemente tan diversos como el lenguaje o la producción de signos, la tecnología con todas sus formas, las artes y los diversos tipos de diseño (Dussel, 1984:13).

Con todo lo anterior se podría entender que, a partir de lo sostenido por Dussel, es fundamental acrecentar los diálogos interdisciplinarios Sur-Sur en los que la racionalidad de los argumentantes permita llegar a consensos óptimos para todos<sup>12</sup>.

Habría que, alcanzar dicho consenso y en su orden de importancia, discutir detenidamente cuáles son los temas más relevantes. [...]. No habría que discutir un tema específico en este primer encuentro, sino reflexionar sobre el sentido de la situación de la filosofía poscolonial actual, de las causas de su postración, de su pretendida inexistencia, de su aparente infecundidad, de su invisibilidad ante los ojos de los propios filósofos de la llamada periferia (Dussel, 2015:82).

Ya es momento de superar los manifiestos de la filosofía moderna y post-moderna europea que pasan por ser la filosofía universal de los últimos cuatro siglos. El primer objetivo de un diálogo entre pensadores del Sur, de las regiones poscoloniales, implica superar esta visión eurocéntrica, pero además exige dejar de ser meros comentaristas de la misma. Lo fundamental radica en atreverse a ser pensadores críticos de una cruda realidad histórica que ha sido negada y que seguirá siéndolo si en los claustros filosófico- académicos solamente perdura la visión eurocéntrica, helenocéntrica y occidentalista.

## BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel (2005). *Ética del discurso; ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (1965). Situación problemática de la antropología filosófica. *Revista Nordeste*, no.7, p.116.

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, Jürgen Habermas, uno de los principales fundadores y representantes contemporáneos de la ética del discurso sostiene que todo consenso debe alcanzarse por la participación racional y en condiciones simétricas de los afectados. Sin embargo, Enrique Dussel afirma que ese consenso poco tiene de racional, pues el colonialismo político es y sigue siendo una imposición asimétrica sobre los pueblos del Sur, sigue siendo una dominación del centro sobre la periferia.



- (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- (1985). *La producción teórica de Marx*. Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- (1988). *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los manuscritos del 61-63*. México: UAM-I - Siglo XXI Editores.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- (2004). Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). *Revista Erasmus*, año V, no. 1-2, p. 18.
- (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1976). *El capital Tomo III. El proceso global de la producción capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Quijano, Aníbal (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, p. 125.
- Rojas Hernández, Mario (2016). Ayotzinapa y México, México y Ayotzinapa, en Balladares, Javier y Yared Elguera (Comps.), *Ayotzinapa y la crisis política de México*. México: Contraste, pp.177-178.
- Salazar Bondy, Augusto (1985). *¿Existe un filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI Editores.

# EL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EN ETIENNE BALIBAR Y LA NUEVA ESTRATEGIA ZAPATISTA. RESPUESTAS A LA GOBERNANZA

The Concept of Citizenship in Etienne Balibar and the New Zapatista Strategy.  
Responses to Governance

**Hero Suárez Ruiz**

Ecole Supérieure de Sciences Economiques et Commerciales ESSEC  
herosuarez@gmail.com

## **Resumen:**

El artículo analiza la categoría de ciudadanía en la filosofía de Etienne Balibar y la compara con los postulados del movimiento neozapatista. Para el filósofo galo dicha noción se complementa con la de sujeto y contiene una fuerza emancipadora y transformadora, en la medida en que hace alusión al proceso por el cual adquieren derechos los sujetos de y a la política. Pensada en la tensión que genera, la categoría aparece como una práctica que daría cuenta de las acciones colectivas destinadas a incluir a los excluidos en «el derecho a tener derechos», elementos que serán identificados en la estrategia y articulación del movimiento político chiapaneco.

## **Palabras clave:**

Balibar, neozapatismo, ciudadanía, sujeto, praxis, emancipación, transformación.

## **Abstract:**

The article analyses the category of citizenship in the philosophy of Etienne Balibar and relates it to the Neo-Zapatista movement of Chiapas. For the French philosopher, this notion is complemented by that of subject, while containing an emancipating and transforming force, as it refers to the process by which the subjects, subjects of politics and subjects to politics acquire rights. When thinking of its inherent tension, the category appears as a practice that would account for collective actions designed to include the excluded regarding "the right to have rights", as the Zapatistas have done.

## **Keywords:**

Balibar, Neo-Zapatista movement, Citizenship, Subject, Emancipating, Transforming.

Recibido: 02/12/2017

Aceptado: 10/01/2018

## INTRODUCCIÓN

A finales de los años ochenta y a lo largo de la década de los noventa del siglo pasado, el concepto de ciudadanía reapareció con fuerza dentro del debate teórico. Esta recuperación se suele pensar como una de las respuestas a la hegemonía neoliberal, la cual emplazó primero la gestión y después la gobernanza en el centro del paradigma de gobierno, aboliendo con ello las fronteras epistemológicas entre la gestión de las empresas y los principios del gobierno público. En líneas generales, las teorías políticas de carácter conservador dentro del liberalismo tomaron la vía según la cual el concepto de ciudadanía debía ser abandonado o simplemente relegado a segundo plano, de tal manera que la sociedad civil con pocos derechos y menos obligaciones pudiese, libre de las interferencias del Estado, autogestionarse siguiendo el modelo de las empresas privadas.

Frente al emplazamiento de las técnicas del *management* como patrón para evaluar las acciones de gobierno de lo público y la despolitización de los individuos que ello conlleva, desde posturas progresistas se comenzó a explorar el concepto como un posible sustituto del de «clase social», «pueblo» u otros a la hora de articular mayorías sociales dispuestas a participar en la política. En este contexto, Étienne Balibar explora la noción de ciudadanía y la defiende como capaz de justificar *acciones* destinadas a crear mundos comunes e inclusivos<sup>1</sup>. Estudia la categoría desde las tensiones que ella plantea entre la libertad y la igualdad, la autonomía de la política y la institucionalidad, el reconocimiento y la identidad, el poder constituido y el insurreccional, las fronteras y el nomadismo, y resuelve que estas tensiones propias a la categoría pueden servir para democratizar la democracia. Defiende la inclusión dinámica de cada vez más individuos que se encuentran en los márgenes de nuestras sociedades actuales dentro de una categoría que abre la puerta al *derecho a tener derechos*<sup>2</sup>. *Derecho a tener derechos* que garantiza el reconocimiento y la participación de un cada vez mayor número de individuos en la política, y por ende en la creación de mundos comunes.

En la actualidad, debido al aumento de las desigualdades<sup>3</sup>, al auge de los populismos de derecha en los países occidentales y sus formas de racismo institucional, se está excluyendo a cada vez más individuos de la posibilidad de disfrutar del estatus garantizado por el concepto de ciudadanía. En este sentido, queremos presentar la propuesta de Balibar como una forma de pensar otra senda

---

<sup>1</sup> Las reflexiones de Etienne Balibar sobre el concepto de ciudadanía se extienden a lo largo de tres décadas y continúa profundizando en ellas a día de hoy.

<sup>2</sup> Las nociones de «acción» y de «derecho a tener derechos» Balibar los utiliza en el sentido que les da Hannah Arendt.

<sup>3</sup> En Informe Mundial sobre Ciencias Sociales 2016 de la UNESCO, titulado Afrontar el reto de las desigualdades y trazar vías hacia un mundo justo, se demuestra que el 1% de la población posee casi la mitad de la riqueza de los hogares y que los 62 individuos más ricos del planeta tienen tanta riqueza como la mitad de la población mundial. Consultado el 3 de febrero de 2017, [http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/unchecked\\_inequalities\\_could\\_threaten\\_uns\\_sustainable\\_dev/](http://www.unesco.org/new/es/media-services/single-view/news/unchecked_inequalities_could_threaten_uns_sustainable_dev/)

por la que marchar. A nuestro modo de entender, ésta permite pensar rumbos marcados por las ansias de democratizar las democracias actuales. Democratización que nunca será total, pero que servirá de guía a la hora de justificar políticas incluyentes que amplían las libertades y garantizan una cada vez mayor igualdad.

En esta línea, el presente texto se ocupa de la categoría y de las tensiones que Balibar señala, para terminar confrontando su propuesta con el ejemplo del movimiento neozapatista<sup>4</sup>, el cual aparece en el mismo momento en el que Balibar forja y explora su concepción del *ciudadano-sujeto* y que se enfrenta con la misma situación a la que se refiere el filósofo, aunque desde la práctica. Este ejemplo nos parece que da cuenta de ciertos rasgos que pueden servirnos para pensar una forma de ejercer la ciudadanía inclusiva y participativa próxima, aunque no idéntica, a la del autor galo, en cuanto ambas toman en consideración a los agentes subalternos y los sitúan en el centro de las reflexiones. Agentes subalternos que alumbran nuevos dominios sobre los que hacer girar las acciones ciudadanas. Acciones que tanto en la teoría de Balibar como en la praxis neozapatista pretenden reorientar el mundo y hacer de la política una actividad mediante la cual se puedan construir mundos en los que quepan muchos mundos.

#### DESPUÉS DEL SUJETO

Uno de los textos claves para comprender el desarrollo de la noción de ciudadanía en el pensamiento de Balibar es «Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: “Qui vient après le sujet?”» (Balibar, 2011: 35-65). Como se observa, el texto es la respuesta a la pregunta que sirve de apertura para una revista estadounidense dedicada a la filosofía en Francia, en un momento en el que se ha vuelto a declarar la muerte del sujeto. Nancy plantea la pregunta de la siguiente manera:

La crítica o la deconstrucción de la subjetividad ha sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico en Francia. Tal movimiento se apoya sobre los conocimientos de Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein, así como de los de la lingüística, las ciencias sociales, etc. Aunque también proviene, de manera consustancial, de la experiencia práctica, ética y política de la Europa de los años 30: los fascismos, el estalinismo, la guerra, los *lagers*, la descolonización y el nacimiento de nuevas naciones; la dificultad de orientarse entre una identidad «espiritual devastada» y el «economicismo americano», entre la pérdida de sentido y la acumulación de signos: tantas instancias de interrogación sobre las diversas funciones del sujeto (Nancy, 1989: 7).

Por lo que a partir de ahí plantea la cuestión: *Quién viene después del sujeto*, a la que Balibar responde: «después del sujeto viene el ciudadano» y le añade: el «ciudadano como sujeto». Hará aparecer a la categoría de ciudadanía como aquella que puede reemplazar a otras denostadas por las experiencias colectivas del siglo XX y la definirá como central a la hora pensar acciones políticas destinadas a la

<sup>4</sup> En el presente texto nos referiremos al movimiento insurgente chipaneco surgido en 1994 como «neozapatista» para diferenciarlo del movimiento originario propio de la Revolución Mexicana.

profundización democrática. Defenderá la categoría para hacer frente a la visión liberal que insta a los individuos a buscar sus propios intereses en el plano de la sociedad civil. Visión ésta última que se ha vuelto hegemónica y que genera el repliegue de los individuos de la esfera política a la esfera mercantil.

Para argumentar su respuesta se remite a la etimología latina del concepto de sujeto, según la cual éste deriva, por un lado, del término neutro *subiectum*, que sería la traducción latina del griego *hypokeimenon* (*ὑποκείμενον*), que puede traducirse como «sustrato», «sustancia», así como por la acepción que le interesa a Balibar, a saber, como «sujeto», pero en el sentido más habitual en español: como sujeto de un enunciado, sujeto de la enunciación, como el actor de un acto. Mientras que por otro, del masculino *subiectus*, del que proviene el término del latín medieval *subditus* que, como resulta obvio, da «súbdito» en castellano (Balibar, 2011: 67). Esta doble huella significativa resulta totalmente clara en la lengua francesa, en cuanto el término francés *sujet* conserva esa doble significación. En francés significa tanto «sujet du roi» que se traduce literalmente por «súbdito del rey», como «sujet grammatical», a saber, «sujeto gramatical» y que dentro del constitucionalismo francés se traduce también por «sujet de droit» que sería «sujeto de derechos»; y es a partir de las múltiples acepciones del término (*subiectus / subditus*) desde la que responde que quien viene después del sujeto es el ciudadano; a saber, después del súbdito del Antiguo Régimen, tras la Revolución Francesa y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, quien aparece es el ciudadano.

Balibar interpreta la *Declaración* de 1789, en concreto, el primer artículo de la misma, –a saber, «Todos Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común»–, para a partir del poder performativo del mismo –en el que se lee e instituye la igualdad entre los hombres– defender que tras el sujeto como *subiectus* aparece el ciudadano, en cuanto el artículo supone –en términos de posibilidad– el fin de los privilegios y un nuevo sentido para la igualdad fundamentado en derechos (Balibar, 2011: 52). En sus propias palabras: «He aquí la respuesta: *Después del sujeto viene el ciudadano*. El ciudadano (definido por sus derechos y sus deberes) es ese “no sujeto” que viene después del “sujeto” [súbdito] y cuya constitución y reconocimiento ponen fin (en principio) a la subordinación [*l’assujettissement*] del sujeto» (Balibar, 2011: 43).

Para Balibar, la Revolución Francesa y la *Declaración* son los momentos que instituyen la ciudadanía moderna, son la ruptura que permite que los hombres no nazcan como *súbditos* sino como *sujetos* libres e iguales. Estos eventos le imprimen a la ciudadanía un nuevo sentido, cuyo potencial igualador en términos de libertades la dota de una fuerza emancipadora y transformadora; aunque no por ello el término se libra del *subiectus*, es decir, el ciudadano continuará teniendo una vinculación a la obediencia, continuará sujeto a algo.

En este sentido, se puede afirmar que retoma la doble noción de sujeto que Althusser establece en su célebre texto «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado». Según la distinción de este último, el sujeto en términos de uso puede ser pensado como libre y responsable de sus actos o como un sujeto-sujetado, como el

*sujeto* sujeto a poderes diversos. En sus propias palabras: «En la acepción corriente del término, “sujeto” significa de hecho: 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativa, autor y responsables de sus actos; y 2) un ser subordinado, sumiso a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de su libertad, salvo la de aceptar libremente la sumisión» (Althusser, 1979: 134).

Ahora bien, para Althusser no habrá ningún sujeto más allá del ideológico, esto es, el único sujeto será el segundo, el del de la sujeción que se cree libre. Ese sujeto se irá constituyendo en su contacto con la ideología. No surge por sí mismo ni aparece en todos los casos, sino que emerge cuando la ideología lo interpela. El sujeto, por tanto, no será el sujeto constituyente y preexistente propio de la filosofía cartesiana, sino que estará constituido por la ideología, de ahí que ese sujeto supuestamente libre no juegue el papel que él cree sino aquél que se le ha asignado. El segundo es el que crea al primero: el sujeto solo no es libre pero cree serlo debido a la ideología.

Como sugiere Daniel Bensaïd, Althusser trata de obviar el concepto de sujeto y sustituirlo por el concepto de proceso. Con ello lo que pretende subrayar el hecho de que todo discurso produce un efecto de subjetividad, y son los discursos los que hacen emerger al sujeto como un simple efecto. El sujeto así pensado no sería el agente del mismo, sino el paciente, dicho con otras palabras, el sujeto sería performado a partir de la ideología, serán los discursos los que producen a los sujetos y no los sujetos los discursos<sup>5</sup>.

Para Balibar, sin embargo, ambos aspectos del sujeto son indispensables y no se debe excluir a ninguno para pensar las acciones políticas capaces de promover la emancipación de los sujetos y transformación de las condiciones político-económicas (Balibar, 1997: 17-53). De ahí que deje de lado, en un primer momento, la interpelación del individuo en sujeto y comience por centrarse en la interpelación del sujeto como individuo. Se focaliza, siguiendo a Michel Foucault, en la manera en la que los individuos son subjetivados. Por lo que su interés se centra en los mecanismos de subjetivación que les atribuye responsabilidades propias a ellos mismos en la conformación del Estado moderno, como pueden ser las responsabilidades penales, morales, raciales, sexuales, nacionales u otras.

A su juicio, este tipo de subjetivación propia de la ciudadanía –que Foucault identificó en su en procesos de formación de los Estados modernos– genera tensión

---

<sup>5</sup> Lo que Bensaïd ejemplifica con la siguiente metáfora: «A diferencia del arquitecto que en un principio tiene la casa que va a construir en su cabeza, el topo no sigue un plan preconcebido. Como la colmena de la abeja, la topera toma forma a medida que se construye. Cavando su laberinto de galerías, de cruces de caminos, de bifurcaciones propicias a la sorpresa de un encuentro, el topo descubre su propia vocación. La visión que da Bensaïd de Althusser plantea el hecho de que el sujeto se constituye, para este último, mediante la ideología, de ahí que no pueda ser considerado como un sujeto soberano que se auto-constituye a sí mismo. A su vez, será un actor de la historia, en cuanto la historia, como la topera que no depende del topo: es «un proceso sin sujeto», y el topo, así como lo que se piensa como sujeto, no es sino una construcción de los «Aparatos Ideológicos del Estado» (Bensaïd, 2007).

cuando se intensifican las contradicciones inherentes a las diferencias y esas contradicciones aparecen de manera recurrente, además de en otros lugares, en el contexto creado por la vigencia del artículo mencionado de la *Declaración*. Las tensiones en las formas de subjetivación se producen por el incumplimiento de la igualdad que enuncia el artículo. La falta de lo que Balibar denomina *igualibertad* (*l'égaliberté*)— que se resume en el hecho de que la libertad no pueda aparecer sin igualdad ni a la inversa— provoca una forma de subjetividad insurreccional que puede ser pensada como constituyente (Balibar, 2011: 62). De esta manera, un individuo se diferenciaría de los otros cuando por una cuestión de índole social no pueda disfrutar de las condiciones de igualdad y, por tanto, de libertad declaradas por el artículo<sup>6</sup>.

En este sentido, como señalamos anteriormente, a pesar de que el ciudadano remplace al súbdito tras la Revolución y la *Declaración*, el sujeto (como súbdito) no desaparece del todo, sino que acompaña al ciudadano, en la medida en que éste continuará estando sujeto al derecho —en tanto que *sujet du droit*—, al tiempo que sujeto a sus diferencias, condiciones, deseos, pulsiones, etc. En fin de cuentas, los ciudadanos y ciudadanas estarán sujetos a sus identidades. Por ello, para él se debe hablar en lugar de identidades, siguiendo a Althusser, de procesos de identificación, en cuanto entiende que las identidades no están establecidas de una vez por todas, sino que más bien la identidad o, mejor dicho, los procesos de identificación deben ser pensados como procesos inacabados. En esta línea, defiende la idea de que estos procesos generan un imaginario que no puede ser ni puramente individual ni exclusivamente colectivo, sino transindividual (Balibar, 1997: 353-369).

Esto lo explica aludiendo a que, por un lado, el «sí mismo» no puede nunca reducirse a ningún modelo elegido o impuesto, sino que se tiene que vincular a un sistema que gire en torno a las relaciones sociales reales y simbólicas. Al tiempo que, por otro, la identidad colectiva debe considerarse como la pertenencia del individuo a un «nos-otros», —tanto en el sentido de que el individuo pertenece al grupo como que la colectividad le pertenece—; lo que por otra parte no puede suponer la constitución de un vínculo en la realidad entre los imaginarios individuales. Resultaría absurdo suponer que se comparten de manera idéntica tales imaginarios entre otras cosas porque las identidades son ambiguas, ningún individuo puede contar con una única y exclusiva identidad, sino que más bien las diferentes identidades deben pensarse como solapadas las unas sobre las otras en un mismo sujeto individual (Balibar, 1997: 45-47).

La transindividualidad garantiza la igualdad en la diferencia y permite pensar la universalidad en forma de aporía. La universalidad de derechos fundados en la igualdad de seres diferentes por los procesos de identificación, pero iguales en tanto que libres. Se trata de pensar una libertad fundada sobre la igualdad y engendrada por el movimiento de igualdad, que será «ilimitada o, más exactamente, auto-ilimitada, en cuanto no tendrá más límites que aquellos que ella se asigna a sí

---

<sup>6</sup> A este respecto, uno de los casos que más interesa a Balibar es el de los sin papeles y entiende que su lucha es una lucha ciudadana por el derecho a tener derechos.

misma, límites que vendrán del hecho de poder respetar la regla de la igualdad» (Balibar, 2011: 52).

Balibar arremete contra la visión de la ciudadanía como un mero estatus, en cuanto para él, al igual que para Jacques Rancière, la ciudadanía es sobre todo una «acción» en el sentido que le da Arendt: es una recreación de la vida dentro de la pluralidad que le permite al hombre conocerse en su diferencia con los otros y pertenecer a la comunidad humana, aunque también en el sentido de hacerse escuchar y desde la acción colectiva perseguir la consecución de derechos. El ciudadano, para ellos, no tendrá un estatus fijo alcanzado de manera pasiva. Tampoco estará ligado a un grupo identitario preexistente en la sociedad. Son sus «acciones» las que darán contenido a la ciudadanía.

Al contrario, pensar la ciudadanía como un estatus, como hacen según Balibar, politólogos y juristas, implicaría pensarla como la simple nacionalidad, como si el ciudadano o la ciudadana fuesen meros sujetos pasivos. Supondría concebir la ciudadanía como algo pasivo y por tanto como sujeto-sujetado a una identidad estable. Lo que resulta contradictorio con los procesos constituyentes constantes desde los que él entiende que se construyen las identidades transindividuales. Esto supone el olvido de que la ciudadanía moderna es algo que han construido los sujetos mediante sus «acciones», ya sea mediante la insurrección en el caso de la Revolución Francesa o mediante la resistencia en de la Revolución estadounidense. Eventos políticos a los que nosotros les podemos añadir la rebelión neozapatista. Para dejar de ser súbditos se necesita de las acciones políticas, hace falta que los derechos sean conquistados mediante diferentes prácticas colectivas a las que da cauce la ciudadanía moderna.

#### LA TENSION ENTRE LIBERTAD E IGUALDAD

En esta línea, Balibar defiende que el acceso y las prácticas ciudadanas estarán motivadas por lo que él denomina «la proposición de la *igual libertad*» que, como decíamos más arriba, parte de la suposición según la cual sin la libertad no habrá igualdad, al tiempo que sostiene que sin igualdad no puede haber libertad, lo cual a su juicio se puede probar de manera empírica. En sus propias palabras:

No hay ejemplos de restricción o de supresión de las libertades sin que se produzcan desigualdades sociales; ni desigualdades sin restricción o supresión de las libertades, incluso cuando se puede hablar de grados, tensiones secundarias, fases de equilibrio inestables, situaciones comprometidas en las cuales la explotación y la dominación no se distribuyen de manera homogénea sobre todos los individuos (Balibar, 1992: 137).

La ciudadanía pensada como una práctica dentro de la lógica de la *igual libertad* permite reivindicar de manera simultánea la igualdad y la libertad. La enunciación que se sitúa en el origen de la ciudadanía moderna (*La Declaración*) genera tensión en las relaciones entre los sujetos. Tensión que justifica la necesidad para la humanidad reconocida en la *Declaración* de avanzar en la profundización de la democracia. Sin embargo, esta tensión provoca que la ciudadanía sea siempre una



ciudadanía imperfecta, en la medida en que sus rasgos generan una fuerza dialéctica sin fin, fuerza que sirve de guía democrática.

De esta manera, la ciudadanía moderna sólo podrá ser pensada como imperfecta, –lo que no quiere decir que sea una ciudadanía de segunda categoría– en la medida en que es interpretada como una ciudadanía en curso de refundación y resignificación permanente. Por ello, lo importante para Balibar no será la definición formal de la misma, sino que su centralidad para pensar la política pase por la construcción de las modalidades que garanticen el acceso a los derechos del mayor número de individuos (Caloz-Tschopp, 2004: 122).

Esta fuerza dialéctica de la *igualibertad* implica la imposibilidad de pensar una libertad civil que repose sobre privilegios y desigualdades o de instituir la igualdad de los hombres sobre el despotismo (Balibar, 1997: 21). Por ello, esta fuerza dialéctica que recubre la ciudadanía –en tanto que práctica dirigida por tal imposibilidad– es la que introduce en la misma su potencial emancipador y su fuerza transformadora.

Balibar establece una distinción según la cual la emancipación se centra en los sujetos, mientras que la transformación irá encaminada a las condiciones que determinan la política, entendiéndose con ello que la igualdad afecta a los órdenes sociales y económicos, estando vinculada a la transformación, mientras que la libertad cuenta con un sentido jurídico-político relacionado con la emancipación (Balibar, 1994: 125).

A partir de esta distinción, Balibar reflexiona en torno a la ciudadanía como algo que está por llegar, como un *mientras tanto*. Lo que le interesa de la categoría –más que el estatus en sí, que se obtiene mediante el acceso a la misma– serán las prácticas para lograr el acceso mismo, en cuanto la ciudadanía, para él, no es una forma estable sino un proceso de adquisición mediante la praxis (Balibar, 2001: 211). La tensión de los procesos de emancipación y su viabilidad serán los motores que abran las posibilidades de la transformación, entendidas ambas, la emancipación y la transformación, como prácticas ciudadanas.

Este proceso de emancipación que defiende se fundamenta en lo que él denomina como la «autonomía de la política»: la política como fin en sí mismo. La emancipación así pensada sería un intento por definir la política atendiendo a la prioridad de la universalidad de los derechos. Lo que no puede ser pensado sino como un proceso interminable. Este proceso estará guiado por la dialéctica de la *igualibertad*, en la medida en que expresa el principio según el cual la colectividad no puede existir durante mucho tiempo si sus vínculos se encuentran fundados sobre el sometimiento de sus miembros a una autoridad natural y/o trascendente, o sobre la institución de la coerción y de la discriminación. Luego, para que se produzca el proceso de la autonomía de la política tienen que producirse, en principio, eventos tales como la Revolución Francesa, que desplacen los fundamentos del poder hacia elementos inmanentes, que se encuentran atravesados por la *igualibertad*, a saber, que se produzca un evento que «suprime la separación del pueblo consigo mismo»

(Balibar, 1997: 21), lo que Rancière denomina *momentos políticos*<sup>7</sup>, los momentos en los que hay una dislocación entre los discursos dominantes y las demandas de los dominados y éstos dejan de obedecer y pasan a mandar.

Tales postulados tienen dos consecuencias. La primera vendría marcada por la nombrada unión del pueblo consigo mismo y supondrá la autodeterminación de éste, al abolir las restricciones de la libertad y de la igualdad que sean ilegítimas, lo que en último término supondrá la conquista de la democracia. Mientras que la segunda consecuencia es la que él denomina como «cláusula de reciprocidad», entendida como un derecho universal a la política y que explica de la siguiente manera:

Nadie puede ser liberado ni alzado a la igualdad –digamos emancipado– por una decisión exterior, unilateral, o por la gracia superior, sino solamente de manera recíproca, por un reconocimiento mutuo. [...] Los derechos que forman la *igualibertad* y la materializan son por definición derechos individuales, derechos de las personas. Éstos, no pudiendo ser acordados, deben ser conquistados y sólo se pueden conquistar de manera colectiva. Su esencia es el hecho de ser derechos que los individuos se confieren y se garantizan los unos a los otros (Balibar, 1997: 22).

Como vemos, la ciudadanía en cuanto práctica que estará siempre por venir, implica necesariamente una tensión promovida por la *igualibertad* que conduce hacia la emancipación. Sin embargo, la emancipación como horizonte hacia el que andar solo podrá alcanzarse (aunque como tal nunca se alcanzará, puesto que eso significaría el final de la política) de manera recíproca, a saber, reconociendo que sólo se puede ser libre si los otros lo son también y éste es el proceso que implica la autonomía de la política en relación con elementos trascendentes. El hecho de afirmar que no puede darse la autonomía de la política sino en los casos en los que los sujetos son los unos para los otros la fuente y la referencia última de la emancipación, supone que su fundamentación sea inmanente, la cual, repetimos, vendrá promovida por la *igualibertad* y su impulso sobre la universalidad de los derechos, lo que, en último término, sería transcendente.

#### TRANSFORMACIÓN Y EMANCIPACIÓN

La autonomía se vuelve política cuando una parte de la sociedad –él habla incluso de la humanidad– se encuentra excluida, ya sea de manera legal o no, del derecho universal de la política. Para profundizar en tales tesis trae a colación el concepto forjado por Jacques Rancière a partir de la teorización de Claude Lefort, de «la parte de los sin-partes». La «parte de los sin-partes» implica la imposibilidad de constituir el *demos* como una totalidad, como una simple distribución de sus partes<sup>8</sup>. Esta

<sup>7</sup> Sería las situaciones populistas propias de la filosofía de Ernesto Laclau.

<sup>8</sup> La visión de la política de Rancière se centra, al igual que en Balibar, en la persecución de la igualdad, de ahí que proponga: «reservar el nombre política a una actividad bien determinada [...] a esa que rompe la configuración de lo sensible donde se definen las partidas destinadas y las partes o su ausencia por una presuposición, según la cual quien no está definido no tiene plaza, es decir, esa de una parte de los sin-partes. Esta ruptura se

«parte de los sin-parte» es la que abre la posibilidad de la ciudadanía, en cuanto ésta se vuelve su portavoz activa mediante las acciones encaminadas al acceso, al tiempo que supondría la facción susceptible de hacer valer la emancipación para los otros, debido a la cláusula de reciprocidad.

En esta línea sostiene que el combate de las minorías a lo largo de la historia por acceder a la ciudadanía es el combate por la emancipación de todos<sup>9</sup>. Por ello supone que esta historia no puede ser pensada como la historia de la reivindicación de derechos ignorados, como podía ser el caso de Will Kymlicka (2004) y su promoción de derechos a las minorías étnicas y nacionales, sino que es la lucha real por el disfrute de derechos ya declarados, en último término, por el acceso a la ciudadanía. Por todo ello, defiende la idea según la cual «el combate contra la negación de la ciudadanía es la vida de la política de la emancipación» (Balibar, 1997: 24). Combate central en la lucha neozapatista.

Sin embargo, la transformación, como decíamos más arriba, se vincula con las condiciones que determinan la política, de ahí que en lugar de hablar de una «autonomía de la política» en este caso hable de la «heteronomía de la política». Para dar cuenta de la transformación se refiere en primera instancia a la cita de Marx del *18 Brumario*, según la cual los hombres hacen su historia, aunque no en las condiciones elegidas por ellos<sup>10</sup>. Como resulta obvio, no se transforma el mundo *ex nihilo*. En relación con la transformación de las condiciones que determinan la política, para Balibar, tal acción no se puede limitar a la simple transformación socioeconómica defendida por Marx, sino que se deberá ir más allá teniendo en cuenta las reflexiones de Foucault en torno al «biopoder» y la «biopolítica», las cuales introducen elementos impensados por Marx, en la medida en que no se limita a las condiciones materiales, sino que introduce las condiciones simbólicas y discursivas que subjetivan a los individuos.

---

manifiesta por una serie de actos que reconfiguran la definición del espacio o de las partes, de las partes y de las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza un cuerpo hacia el lugar de ser visto, de hacer escuchar algo como un discurso ahí donde sólo el ruido ocupaba el espacio; hacer escuchar como discurso lo que anteriormente era oído como ruido». (Rancière, 1995 : 52-53).

<sup>9</sup> A este respecto cita el combate de las mujeres, de los proletarios, así como a día de hoy el de las minorías sexuales o el de los sin papeles. En relación con estos últimos, y en torno a las manifestaciones y reivindicaciones que en las últimas décadas han llevado a cabo en el continente europeo, concretamente, en Francia, Balibar sostiene que ellos: «[...] han demostrado con sus acciones que el régimen de ilegalidad en el que se encuentra no tiene nada que ver con las reformas que sobre el mismo ha realizado el Estado, sino que al contrario, éste ha sido creado por el Estado mismo. [...] Por ello, nosotros les debemos que hayan recreado entre nosotros lo que es la ciudadanía, en tanto que no es ni una institución ni un estatus, sino una práctica colectiva». (Balibar, 2002: 24).

<sup>10</sup> La cita en cuestión es la siguiente: «Los hombres hacen su propia historia, aunque no la hacen de manera arbitraria en las condiciones elegidas por ellos mismos, sino en las condiciones dadas y heredadas del pasado» (Balibar, 1997: 26).

Plantea la heteronomía de la política como la acción de remontar hasta las condiciones no políticas de la misma a partir de diferentes modelos, que en ciertos casos pueden parecer opuestos. Si Marx la piensa, como decíamos, desde la transformación del modelo socio-económico, para Balibar, habrá que introducir el modelo de producción del yo que toma de Foucault.

En lo que concierne a Marx, a juicio de Balibar, no se debe obviar el hecho de que las condiciones a transformar, en última instancia, son relaciones sociales que él identifica con las relaciones económicas, condiciones que a su vez tienen una historia y que por tanto son cambiantes, como muestra la historia del capitalismo. De ahí que de lo que se trate para Balibar, desde las tesis de Marx, será de romper con la lógica del cambio capitalista, de cambiar el cambio, de buscar la diferenciación con el cambio. Así las condiciones establecidas por el mismo sistema que tienden hacia la mundialización permitirán de manera efectiva la transformación del mundo. Este proceso también lo interpreta como si fuese un proceso sin fin, lo fundamenta en una dialéctica infinita (Balibar, 1997: 27, 29, 38-39). La finalidad del proyecto neozapatista se ha ido definiendo de manera similar en contraposición al impulso al modelo neoliberal provocado por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Por otra parte, las condiciones en las que se centra a partir del pensamiento de Foucault son las que se refieren a los procesos de subjetivación. Tales procesos son los que convierten a los individuos en sujetos y los que los disponen para ciertas acciones. Son las tecnologías del yo. Tecnologías que se fundan en las relaciones de poder y que, como el mismo Foucault reconoce, incluyen la posibilidad de resistir (Foucault, 1994: 425)<sup>11</sup>. Por ello, se deberá comprender el proceso mediante el cual se han creado las subjetividades y los mecanismos de subjetivación. Y a partir de su comprensión se podrán obstaculizar los dispositivos que inducen a los individuos a actuar de cierta manera y no de otra. Se trataría, por tanto, de comprender dichos procesos para desvelar los dispositivos que nos hacen ser como somos y poder liberarnos de ellos (Morey, 2014: 320). Y es en esta capacidad de resistir en la que Balibar barrunta la posibilidad de la transformación de las condiciones: a partir su estudio se podrán identificar las determinaciones que plantean, lo cual supondría la construcción o deconstrucción de la política.

Por tanto, el horizonte de la transformación que se vincula a la emancipación de los sujetos en su acceso a la ciudadanía, lo piensa desde la transformación del mundo en clave marxista, en términos de dialéctica de carácter infinito. De esta manera resulta inagotable. De ahí que alcanzarla será imposible. Al tiempo que deberá vincularse a los procesos de subjetivación de los individuos, lo que ya desde Foucault se encontraba abocado al pesimismo de la imposibilidad. Por ello, la propuesta de transformación de Balibar es planteada en forma de aporía, aunque

---

<sup>11</sup> Para Foucault no existen relaciones de poder sin resistencia a los poderes, de tal manera que la resistencia es inherente a las mismas, es más, se forma y se ejerce en el mismo lugar que las relaciones de poder, por lo que las técnicas de resistencia son, al igual que el poder, integrables en estrategias globales como las propuestas por Balibar (Foucault, 1994: 425).

como aporía que invita a la creación permanente y a su confrontación con lo imposible (Balibar, 1997: 39).

#### CIVILIDAD: RECONOCIMIENTO DEL OTRO Y DISENSO

Los procesos de emancipación y de transformación son inviables o, mejor dicho, impensables para Balibar, si no se vincula la idea de ciudadanía que los contiene con la idea de civilidad. El concepto de «civilidad» lo trae a colación debido a su doble etimología. Para él supondría, por un lado, la traducción latina de *politeia*, en tanto que «institución o gobierno de una comunidad», al mismo tiempo que da cuenta de las costumbres (*mœurs*) públicas y privadas en el sentido hegeliano de *Sittlichkeit*. Así, el proceso de civilidad del que nos habla Balibar, inspirándose en el trabajo de Norbert Elías, aunque a diferencia de éste dándole un sentido eminentemente político, implica un proceso discursivo sobre las relaciones y las normas de comportamiento sociales tendentes a la construcción de valores morales, lo que supone el necesario reconocimiento del otro (Balibar, 1997: 45).

Así pensado, este proceso se asienta en la producción de las condiciones mismas de la acción política propias de la ciudadanía en lo que concierne al tiempo y al espacio<sup>12</sup>. Condiciones que estarían encaminadas a reducir las formas de violencia extrema, como pueden ser la guerra o el terrorismo. Plantea, a este respecto, que la violencia extrema puede ser reducida a partir de la civilidad, en la medida en que ésta puede suavizar los conflictos, aunque no anularlos del todo. Es decir, si se toma la civilidad como una forma de reconocimiento en un territorio, en este caso los habitantes del planeta, que sin intentar anular las diferencias, aunque sí superar las discrepancias mediante la identificación de reglas comunes para la convivencia, se entiende por qué Balibar sostiene que la civilidad puede reducir la violencia sin anular del todo el conflicto (Balibar, 2010: 39-48). Dejar de pegar tiros en la selva, sin anular el disenso inherente a todas las comunidades humanas.

No piensa en una paz perpetua, sino en formas políticas ligadas al disenso, que pueden suavizar el antagonismo para que devenga agonismo, a nuestro juicio, en términos similares a los de Chantal Mouffe. No se trataría a la manera ultraliberal de pensar en un consenso que reduzca la política a la gestión de los recursos y a la supresión del disenso, sino de encontrar puntos en común que permitan a los adversarios políticos reconocerse en sus objetivos finales sin necesidad de exterminarse entre ellos, en cuanto éste será pensado como adversario con el que discutir y negociar.

La civilidad es una política que supone acciones y palabras, como freno a la violencia, contiene las expectativas de apertura, permanencia y recreación de un

---

<sup>12</sup> En la Conferencia dictada en la Universidad Paris Ouest el 24 de septiembre de 2010, en el marco del Sexto Congreso Internacional sobre Marx, titulada «Onze thèses sur Marx et le Marxisme», subrayó que el problema más acuciante de la política en la actualidad es la de la creación de espacios para la misma, frente a lo que argumentó que se deben construir espacios a partir de la civilidad que permitan, como veremos más adelante, no una ciudadanía nómada o un gobierno mundial federal, sino la comunicación de los movimientos locales.

espacio público, en el que los sujetos puedan reconocerse y regular sus conflictos, valiéndose de los únicos medios de la civilidad, a saber, los enunciados, los signos y los roles. Estos medios estarán destinados a inventar prácticas de reconocimiento y de inclusión, en fin de cuentas, a realizar la emancipación y la transformación a partir de prácticas ciudadanas (Balibar, 2001: 182). De esta manera, defiende que el ejercicio de la ciudadanía resulta imposible sin el desarrollo de estas formas de civilidad en las relaciones sociales. A su vez, la civilidad deberá extenderse más allá del marco institucional de la ciudadanía como estatus. La civilidad en su vinculación con la ciudadanía también supondrá una práctica y no un mero estatus determinado en los códigos jurídicos. De una manera similar a la del «buen gobierno» neozapatista.

El hecho de que conciba la ciudadanía como una práctica y critique el constitucionalismo, no quiere decir, como se puede intuir en otros autores –como Giorgio Agamben o Antoni Negri–, que plantee la posibilidad de pensar una política a *venir* en términos de poder constituyente constante, o de estado de excepción permanente, puesto que para él «no hay ninguna sociedad (viable o vivible) sin instituciones ni contra-instituciones (con las opresiones que legitiman y las revueltas que promueven)» (Balibar, 2011: 47)<sup>13</sup>. Las acciones políticas de los ciudadanos a *venir*, ésas que incluirían a la «parte sin-parte», tendrán que realizarse por dos vías: la vía institucional y la extra-institucional, y a medida que se avance se deberán constituir las instituciones que necesite el poder constituido, aunque no de manera estática, sino dinámica e incluyente (Balibar, 2002: 175-204.).

#### LA CIUDADANÍA «EN» EL MUNDO COMO HORIZONTE

Esta problemática va al hilo de sus tesis en torno a las fronteras. Balibar defiende que cada libertad implica un cierto tipo de regulación, ya que de no ser así tal libertad implicaría sujeción. La supresión de las fronteras y la institución de un gobierno mundial con su correspondiente ciudadanía planetaria para él no serían deseables, en cuanto traerían consigo las particularidades más nefastas de la sociedad de control identificada por Deleuze: un monstruoso sistema mundial de observación de los movimientos individuales y de la vida. En el breve texto de Deleuze citado por Balibar (Deleuze, 1990: 240-247), primero nos habla, partiendo de la identificación realizada por Foucault de las sociedades disciplinarias, de cómo nos encontrábamos (el texto es de 1990) en un proceso hacia las sociedades de control, en las que la informática será capaz de elaborar un mecanismo que a cada instante indique la posición de cualquier cuerpo sobre el planeta.

De ahí que Balibar sobrentienda que tales mecanismos sin las fronteras, –con una ciudadanía totalmente desvinculada del territorio– podrían aplicarse sin más, dando las coordenadas de cualquier individuo en cualquier parte del planeta, lo que niega

---

<sup>13</sup> En una entrevista con Ernesto Laclau reconoce que en este punto acerca su teoría a la del argentino, es decir, en sus propias palabras: «Una de las cosas que Ernesto y yo tenemos en común es que no creemos que se deba elegir de una vez por todas para pensar la política si se está del lado de las instituciones o no». (G. Basterra, G. Glassson Deschaumes, R. Ivekovic, y F. Naishtat, 2010: 86-87).

el derecho a inventarse a sí mismo y obliga a tener una identidad establecida y estable. Esto abriría las puertas a un posible gobierno mundial, que él entiende al igual que Arendt, como indeseable y sobre el que reposarían elementos peligrosamente antidemocráticos de vigilancia (Balibar, 2010: 335).

A pesar de sus reticencias a borrar definitivamente las fronteras, plantea un modelo en el que se mantengan –aunque con otro sentido al actual– a partir de lo que él denomina como «la democratización contractual de las fronteras». Esta democratización tendría por finalidad la de permitir una ciudadanía parcialmente independiente del territorio. Esta democratización contractual de las fronteras se funda en las relaciones de civilidad, y supone la creación de un espacio que, a su juicio, *traduciría* la división entre dos entidades, división que no podría ser impuesta, sino negociada desde el reconocimiento y es el reconocimiento lo que traduciría democráticamente la frontera (Balibar, 2010: 336).

Tal traducción del reconocimiento en las fronteras permitiría una ciudadanía a nivel cosmopolita. Balibar toma en consideración las reflexiones de Arendt en torno a la figura de los «sin Estado» y de los refugiados, de los apátridas, que él acerca a la «parte sin-parte», para pensar una forma de ciudadanía<sup>14</sup>. La forma de ciudadanía que piensa no sería una «ciudadanía mundial» en términos de circunscripción única, no piensa en un gobierno mundial o en una federación mundial, sino en una «ciudadanía *en* el mundo» entendida como «una cantidad cada vez mayor de prácticas y derechos cívicos en el mundo tal y como es, en el complejo sistema de espacios y movimientos que forman la realidad de lo que llamamos “mundo” para el que estamos tratando de crear espacios de civilidad» (Balibar, 2011: 28). Y a esta forma de ciudadanía la denomina «ciudadanía de la diáspora», la cual a nivel meramente local podría denominarse simplemente como «con-ciudadanía». Ambas permitirán imaginar una noción de ciudadanía como forma de reciprocidad de derechos y deberes entre los sedentarios y los nómadas (Balibar, 2010: 336-337)<sup>15</sup>.

De esta manera, plantea el horizonte de la ciudadanía como una práctica por la cual los ciudadanos y ciudadanas, devenidos con-ciudadanos y con-ciudadanas, –sabiéndose sujetos a ciertas estructuras (institucionalizadas o no), reconociendo de manera recíproca el derecho a tener derechos de los otros, así como los impulsos de emancipación promovidos por la *igualibertad*, que promueven la inclusión de la «parte sin parte»–, encontrarán una meta hacia la que marchar sin nunca alcanzar,

<sup>14</sup> Esta figura también es retomada por Giorgio Agamben, aunque a diferencia de Balibar, él piensa desde la figura del apátrida descrita por Arendt, esto es, no pensarla como la parte de los sin parte, sino definitoria de nosotros mismos (Agamben, 2002: 25-37).

<sup>15</sup> En este sentido, frente a la definición de «ciudadanía nómada» de raigambre deleuziano, Balibar, prefiere la de «ciudadanía de la diáspora», en cuanto ésta última le parece más acertada debido a las definiciones de uso de ambos términos, análogos en algunas de sus acepciones. Si nos fijamos en tales, vemos que el hecho de ser nómada denota un lugar de origen al que se vuelve, es decir, da cuenta de rutas que se trazan en función de ciclos temporales, mientras que diáspora implicaría más bien el estado de dispersión de un pueblo. Ahora bien, el propio Balibar admite que se decanta por uno y no por el otro por convención.

es decir, la posibilidad de una ciudadanía que estará siempre por llegar. Defiende la tesis de que la política, en el sentido de *politeia*, no ha sido del todo realizada, es más, ésta posiblemente es irrealizable, debido al desplazamiento incesante de las condiciones en las que se plantea el problema de la institución de la ciudadanía como práctica, como práctica, repetimos, que no tiene fin, pero que nos haría andar hacia un horizonte más democrático.

#### LA NUEVA ESTRATEGIA NEOZAPATISTA

El movimiento neozapatista, en su articulación con el resto del mundo, contiene a nuestro juicio varios de los rasgos de la propuesta del *ciudadano-sujeto*. Nuestro interés en el mismo se funda sobre todo en la articulación que pretende establecer con lo que ellos denominan «sociedad civil mundial» y en la cual nos parece que se puede identificar la tentativa de promover «una ciudadanía en el mundo» en términos próximos a la propuesta por el filósofo galo, que dentro de la conceptualidad neozapatista sería «un mundo donde quepan muchos mundos».

Los zapatistas de la Selva Lacandona cuentan con diferentes estructuras para tomar las decisiones que incluyen lo particular en la totalidad. Han generado instituciones de carácter dinámico que pretenden garantizar el axioma del *mandar obedeciendo* (Aguirre Rojas, 2008: 57). Este tipo de instituciones no estáticas, que en un primer momento se denominaron caracoles por plantear una forma de toma de decisiones en espiral, hacen converger las voluntades individuales con las colectivas, en cierta medida a la manera en la que Balibar plantea la figura del ciudadano-sujeto como un ciudadano que debe participar en la inclusión de más ciudadanos en pro de una sociedad más igualitaria y, por ende, más libre y justa.

El *mandar obedeciendo* sería una acción mediante la cual un individuo participa en el proceso de decisión colectiva por lo que queda sujeto de manera legítima a tal decisión. Este acercamiento de las tesis de Balibar con las prácticas neozapatistas, nos parece justificarse por el hecho de que éste último plantea una forma de ciudadanía en la que los individuos serían sujetos de la política que estarían sujetos a la política, esto es, el ciudadano mandaría como sujeto de la política y quedaría sujeto a dicha decisión a la que debería obedecer, lo que se vincula con la forma de la *politeia* incumplida a la que se refiere Balibar. Bien sabido es que ningún *polités* de la Grecia clásica adoptaría una decisión sin haber sido convencido antes por ella, al igual que los miembros neozapatistas. Ahora bien, estos últimos no pertenecerían a una aristocracia, sino que son la encarnación de la subalternidad que mediante sus acciones de resistencia han creado una forma de *polis* inclusiva, a la manera de «la parte de los-sin-parte» que realizan acciones para emanciparse ellos mismos, que combaten juntos contra la negación de su ciudadanía.

Así esta práctica incluiría, por un lado, la autonomía de la política encaminada a la inclusión de la pluralidad en la toma de decisiones, al mismo tiempo que estaría encauzada por instituciones de carácter dinámico en plena transformación permanente que buscan dar respuesta a las demandas de un cada vez mayor número de individuos o, en términos zapatistas, de mundos. Esta forma de institucionalidad genera una forma de ciudadanía en términos de prácticas, en la cual la misma deviene un proceso y no una identidad fijada y estable que garantiza



la inclusión de los márgenes en la toma de decisiones. Esta inclusión se acerca a la toma en consideración de la «parte de los sin-parte» en la articulación de un nosotros y en la profundización de la democracia propuesta por Balibar y que generan formas de subjetivación que reclaman, desde diferentes horizontes y con otras referencias, la vigencia del artículo de la *Declaración*.

Se puede afirmar que esa tensión se encuentra en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, la cual reconoce, por otro lado, otro derecho en el que se puede inscribir la lucha neozapatista y que se conoce como el derecho a la insurgencia. Esto es, en su artículo 39 la Constitución mexicana reconoce que: «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno». En cuanto la Constitución reconoce el derecho igualdad y a la libertad, en la misma línea que la Declaración a la que se refiere Balibar, no resulta descabellado pensar que el levantamiento de 1994 y sus reclamos desde entonces, que han obligado al Estado a modificar la Constitución para incluir las demandas de reconocimiento de los pueblos indígenas, sean una de las consecuencias de la tensión que genera la igualibertad y las luchas por el reconocimiento, al mismo tiempo que suponen un intento por hacer que las poblaciones indígenas accedan al derecho a tener derechos.

Así desde las subalternidades, los neozapatistas buscan articular un sujeto llamado Marco que vaya más allá de las fronteras de México y que ellos representan cuando enuncian que «es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal [...]». Dicha articulación de este ciudadano-sujeto pasa por las apelaciones:

A todos los individuos, grupos, colectivos, movimientos, organizaciones sociales, ciudadanas y políticas, a los sindicatos, las asociaciones de vecinos, cooperativas, todas las izquierdas habidas y por haber; organizaciones no gubernamentales, grupos de solidaridad con las luchas de los pueblos del mundo, bandas, tribus, intelectuales, indígenas, estudiantes, músicos, obreros, artistas, maestros, campesinos, grupos culturales, movimientos juveniles, medios de comunicación alternativa, ecologistas, colonos, lesbianas, homosexuales, feministas, pacifistas<sup>16</sup>.

Como vemos, se trata de construir un sujeto que busca una profundización democrática a partir de categorías transversales y pluralistas, cuyo papel sería el de incidir en la tensión que provoca la *igualibertad* mediante el reconocimiento de las diferencias y haciendo valer la tensión inherente a la *Declaración*, aunque desde otra perspectiva y que, por ende, escapa a las formas de subjetivación hegemónicas

---

<sup>16</sup> «Primera Declaración de La Realidad» [disponible en línea: <http://palabra.ezln.org.mx/> consultada el 3 de enero de 2017]. A su vez, el Comandante Marcos, tras unas declaraciones del Presidente mexicano, declara que «el Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal [...]».

para generar otro tipo de proceso de identificación que se acerca a los procesos de los que nos habla Balibar.

A su vez, el proceso de la toma de decisiones se encuentra guiado por prácticas que recuerdan a la civilidad propuesta por Balibar. La civilidad como veíamos anteriormente era una praxis destinada a garantizar el reconocimiento incluyendo formas de disenso pacífico. Los catorce días del levantamiento zapatista y los veintitrés años restantes los podemos leer como un proceso de autonomización de la política, mediante acciones destinadas a reducir la violencia. El EZLN, en forma de afora, plantea que ellos son «el ejército que se levantó para que no hubiesen más ejércitos» (Antón González, 2010). Sería un ejército que de manera pacífica pretende reducir la violencia sin que ello implique anular las diferencias, sino permitirles que se desarrollen gracias a la práctica de la civilidad implícita en la forma del mandar obedeciendo.

La práctica del *mandar obedeciendo* que se traduce por «aquí manda el pueblo y el gobierno obedece» sobre la que se constituyen las comunidades neozapatistas y que da cuenta de cómo desde una comunidad subalterna, que contaba con los derechos reconocidos por la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos pero que no eran garantizados, da cuenta de ese paso señalado por Balibar que se produce tras el evento de la Revolución Francesa y de la *Declaración*, ya que con ella se trata de dejar de ser súbditos para ser ciudadanos sujetos a la participación política, a su tiempo, a su espacio y que pretenden ayudar a construir un mundo más justo, a saber, más igualitario y libre.

Por todas estas razones, entendemos que el proyecto neozapatista puede servir de modelo para pensar el ciudadano-sujeto, aunque también nos parece que el modelo del ciudadano-sujeto, nos puede servir para pensar las formas de la rebelión e institución neozapatistas desde la autonomía de la política. Ahora bien, como desde que el 27 de mayo de 2017 el Congreso Indígena de Gobierno decidió presentar una candidatura con el apoyo de los neozapatistas, podemos decir que, a partir de ese momento, combinarán la heteronomía con la autonomía de la política.

María de Jesús Patricia Martínez, Marichuy, con su presencia en las elecciones presidenciales mexicanas representa una lucha por la integración de los marginados en el «derecho a tener derechos». Su programa se estructura a partir de siete principios que creemos que se acercan a los propuestos por Balibar. Los principios que ha enunciado al presentar su candidatura son a) el servir y no servirse, que podemos acercarlo al de reciprocidad del filósofo francés; b) construir y no destruir, que puede ser pensada como las formas de acción política y organizativas, c) obedecer y no mandar, lo que recuerda al sujeto a la política y de la política que constituyen al ciudadano-sujeto; d) proponer y no mandar como formas de civilidad; al igual que el de e) convencer y no vencer; f) bajar y no subir como forma de respeto de la *iguallibertad* y g) representar y no suplantar, en cuanto las luchas por la emancipación deben ser realizadas en busca de mayor libertad e igualdad para la ciudadanía en su conjunto.

Lo que se pretende con esta candidatura es que se cumplan los tratados de San Andrés en los cuales los indígenas del EZLN reclamaban simplemente ser mexicanos

y que les sean respetados los derechos. A saber, que se les abra la puerta al derecho a tener derechos, desde una tensión similar a la que da sentido la *Declaración* y donde resulta una nueva forma de crear un mundo donde quepan muchos mundos.

De esta manera, nos encontramos con dos posturas que se rebelan contra la gobernanza como paradigma de la política y que piensan y actúan con una concepción de la política según la cual esta sería la actividad desde la que se crean mundos comunes.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2002). *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris: Payot-Rivage.
- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2010). *Les leçons politiques du néozapatisme mexicain. Commander en obéissant*, Paris: L'Harmattan.
- ALTHUSSER, Louis (1996). *Positions*, Paris: Éditions sociales.
- ANTÓN GONZÁLEZ, Eva (2010). «Las paradojas del movimiento zapatista», en *Revista Paz y Conflicto*. No. 3, 2010. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=205016387010> [consultado el 3 de septiembre del 2017].
- ARENDT, Hannah (2002). *La condition de l'homme moderne*, Agora: Paris,
- BALIBAR, Étienne (1992). *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte.
- (1997). *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée.
- (2001). *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris: La Découverte.
- (2002). *Droit de cité*, Paris: PUF.
- (2010). *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris: PUF.
- (2010). «De l'extrême violence au problème de la civilité», *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris: Galilée, pp. 39-48.
- (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie politique*, Paris: PUF.
- (2012). «Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía», en *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, nº48, Servei de Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- BASTERRA, Gabriela, GLASSON DESCHAUMES, Ghislaine, IVEKOVIC, Rada, y NAISHTAT, Francisco (2010). «Entretien avec et entre Étienne Balibar et Ernesto Laclau» en *Rue Descartes*, nº67, «Quel sujet politique?», Collège international de philosophie, Paris: PUF.

- BENSAÏD, DANIEL (2007). «Althusser et le mystère de la rencontre», consultado el 29 de enero de 2017, *Marx au XXIe siècle: l'esprit et la lettre*, en: [http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=86:althusser-et-le-mystere-de-la-rencontre&catid=29:althusser&Itemid=55#\\_ftn48](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=86:althusser-et-le-mystere-de-la-rencontre&catid=29:althusser&Itemid=55#_ftn48)
- CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (2004). *Le devoir de la fidélité à l'État entre servitude, liberté, (in)égalité*, Paris: L'Harmattan.
- DELEUZE, Gilles (1990). *Pourparlers 1972-1990*, París: Les Éditions de Minuit.
- ÉLIAS, Norbert (2011). *El proceso de civilización*, México: FCE.
- FOUCAULT, Michel (1994). *Dit et écrits III. (1976-1979)*, Paris: Gallimard.
- MOUFFE, Chantal (2014). *Agonistique: Penser poliquement le monde*, París: Beaux-Arts de Paris éditions.
- NANCY, Jean-Luc (1989). «Après le sujet qui vient», *Cahiers Confrontation*, n°. 20, invierno-, Paris: Aubier-Montaigne.
- MOREY, Miguel (2014). *Escritos sobre Foucault*, Madrid/México: Sexto Piso.
- RANCIÈRE, Jacques (1995). *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée.

# JUSTIFICACIÓN DE LAS OBLIGACIONES EN LA JUSTICIA INTERGENERACIONAL

Justification of Obligations in Intergenerational Justice

José Manuel Gragera Junco\*

Universidad de Málaga  
chemagj@hotmail.es

## Resumen:

En este artículo haré una revisión de las distintas teorías de la justicia intergeneracional. Para este fin, analizaré en virtud de qué principios surgen las obligaciones entre generaciones para las distintas teorías. Además de buscar la justificación de tales deberes intergeneracionales el análisis irá dirigido a mostrar cuál es el contenido de las obligaciones que cada una de las teorías exige. En otras palabras, este trabajo tiene el propósito de examinar qué justifica para cada teoría que existan obligaciones entre generaciones y cuál es la medida de reparto en que esos deberes deben establecerse. Finalmente, argumentaré en favor de la teoría de justicia intergeneracional que considero superior normativamente.

## Palabras clave:

Justicia intergeneracional, obligaciones, justificación, distribución.

## Abstract:

In this paper, I shall review the different theories of intergenerational justice. For this aim, I will analyze by virtue of which principles arise the obligations between generations for the different theories. Besides looking for the justification of such intergenerational duties, the analysis will be aimed at showing what is the content of obligations that each theory demands. In other words, this work has the purpose of examining what justifies for each theory that there are obligations between generations and what is the measure of distribution in which those duties must be established. Finally, I will argue in favor of the theory of intergenerational justice that I consider normatively superior.

## Keywords:

Intergenerational justice, Obligations, Justification, Distribution.

---

\* Agradezco a Manuel Toscano su inestimable ayuda y su constante guía para que este trabajo saliera adelante.

Recibido: 06/11/2017

Aceptado: 09/01/2018

## INTRODUCCIÓN

Una adecuada concepción de la justicia intergeneracional tiene la capacidad de establecer un sistema relacional en el que distintas generaciones están sujetas a una estructura normativa definida en términos de derechos y obligaciones. Indagar acerca de cuáles son las razones subyacentes a estos correlativos y opuestos constituye una manera pertinente de acercarnos a una intuición de lo que es considerado como justo.

El debate intergeneracional de la justicia suscita preguntas muy diferentes. ¿Debemos hacer todo lo posible por afianzar el futuro de las generaciones que nos sucederán? ¿O acaso no disponen ya, sin ni siquiera haber nacido, de una herencia lo suficientemente grande? Pero esencialmente, ¿por qué hemos de tener la obligación de transferir nada a estas generaciones futuras? ¿En virtud de qué? Si bien la justicia entre generaciones implica incluir en nuestros procesos deliberativos los posibles intereses de aquellas generaciones que no tendrán ninguna transcendencia en nuestras vidas, acoger una determinada concepción de lo que consideremos como justo en materia intergeneracional sí tiene el potencial de dotarnos de herramientas para transformar de manera notable nuestro modo de vida. Bien sea en ámbitos como la sostenibilidad medioambiental, la sostenibilidad y justicia de un sistema público de pensiones o readaptación de nuestra vida a la creciente longevidad experimentada en las últimas décadas.

Por ello, mi trabajo consistirá en arrojar algo de luz sobre los posibles motivos que nos inducirían a sostener que tenemos ciertas obligaciones con el resto de generaciones, especialmente las futuras aún no nacidas. Adicionalmente incidiré en la medida distributiva que cada una de esas razones justificadoras nos imponen con el expreso fin de constatar por qué debemos algo al respecto de generaciones con las que ni siquiera vamos a convivir.

## JUSTICIA COMO RECIPROCIDAD INDIRECTA

La primera teoría de la justicia intergeneracional que voy a tratar es la teoría de la *reciprocidad indirecta* (Gosseries, 2001: 297-303; 2004: 148-183; 2005: 41-42; 2015: 222-224). El análisis de los términos que la componen puede ofrecer un primer indicio de lo que significa e implica suscribir una teoría como esta. En primer lugar, el término *reciprocidad* hace alusión a una suerte de retorno de algo previamente dado por otro individuo, de modo que sólo existe reciprocidad en la medida en que se devuelva algo a cambio. Es la idea que subyace en el acto de *devolver lo prestado o concedido*.

No se habla aquí de ofrecer o proporcionar algo a alguien sin esperar nada en cambio, sino que es precisamente ese “algo a cambio” o en retorno lo que caracteriza a la reciprocidad. Además, la idea de la reciprocidad no sólo sugiere una transacción entre dos partes como en las habituales de arrendador y arrendatario, sino que sitúa el foco y la carga de la prueba en la persona a la que se le exige la reciprocidad: el

deudor. De tal manera, aunque la reciprocidad sólo es posible en virtud de dos partes que establecen por mutuo acuerdo y mutuo beneficio algún tipo de actividad o transacción, recae sobre la segunda persona la obligación de dar cumplimiento a dicha relación recíproca. Es decir, si lo que exige la reciprocidad es la existencia de al menos dos partes que se procuran una determinada correspondencia en virtud de una actividad convenida, también exige que la obligación de dar sentido a esa correspondencia se encuentre en la respuesta de la segunda parte. En otras palabras: sin deudor no hay reciprocidad posible. De no darse la figura de alguien que debe nos encontraríamos simplemente en una situación en la que alguien ofrece o regala algo a alguien sin que exista la obligación de un retorno.

Por otro lado, el adjetivo *indirecto* que sigue a la reciprocidad nos señala la dirección de la obligación. Si la reciprocidad nos habla de en qué se fundamenta la obligación (deuda contraída por el préstamo o el favor de alguien), el término indirecto marca la dirección en la que ha de solventarse esa deuda. Aquí es donde tiene sentido hablar del ámbito intergeneracional. Si una reciprocidad *directa* implica la devolución a quien presta, una de tipo *indirecto* no puede sino situar la devolución en otra parte diferente al acreedor: es decir, en un tercer participante del pacto recíproco. De hecho, los sistemas de pensiones por reparto, como el español, se asientan en el marco de este presupuesto indirecto. Lo que aporta la generación trabajadora (G2)<sup>1</sup> para pagar las pensiones no se lo devuelven los jubilados (G1) que reciben la pensión de manera directa, sino los futuros trabajadores (G3) en el momento de entrar en el mercado laboral siendo, entonces, G1 la generación actual jubilada. El marco intergeneracional plantea ciertas complicaciones al respecto. En este sentido, estaríamos hablando de “pagar una deuda” a una generación que es distinta a la generación acreedora. Es más, hablaríamos de pagar dicha deuda a una generación que, probablemente, no va a reportar ningún tipo de beneficio a la acreedora y con la cual puede no convivir ni coexistir.

Siendo así las cosas, disponemos de elementos de juicio para dilucidar qué requiere y bajo qué términos se establece esta teoría de la justicia intergeneracional. Nos encontramos ante un marco teórico que exige que cada una de las generaciones devuelvan a otra generación lo previamente heredado o percibido. Lo que reciba la segunda generación (G2) de la primera generación (G1) debe retornarlo de manera indirecta, esto es, a la tercera generación (G3). En otras palabras, G2 transferirá algo a G3 por haber heredado algo de G1 (Gosseries, 2001: 299). Ahora bien, lo que intuitivamente podríamos reclamar en un pacto de este tipo es una devolución que, si bien no sea exactamente igual a la cantidad prestada, al menos sí sea equivalente<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por abreviación en la escritura, usaré G1, G2 y G3 (en referencia a la traducción inglesa) para referir a cada una de las generaciones.

<sup>2</sup> En última instancia, la reciprocidad sólo es posible en virtud de que se produzca una cierta simetría o igualdad, pues en la medida en que las partes estén desniveladas resulta ciertamente difícil poder articular una verdadera reciprocidad. Un claro ejemplo sería una relación esclavo-señor. La elevada posición del señor sobre el esclavo y, especialmente, la ausencia de derechos y libertades que amparen a este último, difícilmente harán que las deudas contraídas por el esclavo sean justas.

Por tanto, debe existir una determinada proporcionalidad entre las partes y las transferencias acordadas para que el pacto recíproco pueda garantizarse.

Lo que indica esta proporcionalidad en las transferencias puede definirse como el contenido de nuestras obligaciones o, por decirlo de otra forma, la medida con la cuál establecer la cantidad que debemos a otras generaciones. De esta manera, tendríamos los dos principios vertebradores de la reciprocidad indirecta: la *máxima justificadora* y la *máxima sustantiva*. Mientras que la primera ofrece la justificación de la existencia de nuestras obligaciones (transferir alguna cosa a la generación siguiente por haber recibido algo de la generación precedente), la segunda establece una definición para el contenido de estos deberes: a saber, transferir a la siguiente generación al menos tanto como lo recibido por la generación previa a la nuestra (Gosseries, 2004: 149-150)<sup>3</sup>.

Sin embargo, la teoría de la reciprocidad cuenta con algunas deficiencias que la convierten en una teoría de la justicia intergeneracional frágil. Esta fragilidad se cifra en, al menos, tres objeciones. Primero, esta teoría debe hacer frente al inconveniente que nace de las transferencias excesivamente bajas respecto a la cantidad inicial prestada (Gosseries, *ibid.*: 150-152) y que supone un desafío a la máxima sustantiva. Es decir, la cantidad que hereda la generación inmediatamente anterior a la nuestra. Es esta la situación en la que una generación transfiere menos de lo que ella misma heredó. En este caso, G2 dona a G3 una cantidad muy por debajo de lo que ella heredó de G1. Si nos atenemos a la máxima sustantiva, ésta establece que la deuda de G2 con G3 sea, al menos, equivalente a la cantidad que recibió G1 de G1. Pero si esta cantidad resulta ser muy inferior a la herencia de la primera transferencia intergeneracional (de G1 a G2), ¿qué debería hacer G3 cuando tenga que afrontar una transferencia a la cuarta generación? Según la máxima sustantiva no tiene la obligación de “apretarse el cinturón” para transferir más de lo recibido, pero es de dudosa justicia que los derechos de G4 puedan verse comprometidos por culpa de las ineficiencias de las generaciones anteriores. Esta situación también deja gravemente comprometida a la generación deudora (G3, aquí), haciendo recaer sobre ella todo el peso en caso de verse obligada a aumentar la cesta de transferencias a su cantidad inicial. De modo que devolver la cantidad a transferir a su cuantía inicial puede suponer una medida injusta para la generación deudora y no hacerlo es injusto con la que recibirá.

El segundo problema procede de la obligación que surge a través de los regalos (*gift-obligation*), señalado por Brian Barry (1989a). Brevemente, este planteamiento señalaría la difícil justificación que podría ofrecer una teoría de la reciprocidad al hecho de derivar las obligaciones de algo que se concede en calidad de regalado. Dicho de otra forma, la objeción ataca directamente a la máxima justificadora cues-

---

<sup>3</sup> Es importante no confundir la equivalencia en las transferencias con tomar como modelo de desarrollo el utilizado por las generaciones anteriores. El punto de referencia es la cantidad de la transferencia, no el esfuerzo para hacerla efectiva. No podemos tasar nuestra deuda con la siguiente generación en virtud del porcentaje de crecimiento en el PIB que hayan conseguido nuestros padres sólo porque sus circunstancias les haya obligado a gastar menos (Gosseries, *ibid.*: 151).



tionando que de cada regalo que puedan hacerse las generaciones entre sí pueda surgir, de manera consistente, una obligación relativa que caiga del lado de aquellos que serán beneficiarios del mismo (Gosseries, 2001: 299-300; 2004: 161-162). En estos términos, la propia definición de “regalar” es esclarecedora: “dar a alguien, sin recibir nada a cambio, algo en muestra de afecto o consideración o por otro motivo”<sup>4</sup>. De manera que la propia definición de lo que un regalo implica se muestra abiertamente incompatible con la máxima justificadora desde el momento en que se establece que aquella cosa que será debida a la generación siguiente se deberá en virtud de haber sido previamente heredada o prestada por la generación anterior. Por tanto, una teoría de la reciprocidad –en su forma directa o indirecta– no puede justificar que surja una deuda a causa de un regalo recibido.

Finalmente, encontramos el argumento de la *primera generación*. Según esta crítica, no hay nada que obligue a la primera generación de todas a tener que transferir una cesta de recursos o bienes a la siguiente generación al no existir un préstamo anterior a ese (Gosseries, 2004: 178-181; 2005: 41-42; 2015: 223). Es la idea de que la primera generación de seres humanos no disponía de generaciones anteriores a ella misma para recibir algo y contraer así una deuda con las generaciones sucesoras, por lo que entra en conflicto con la máxima que justifica la existencia de obligaciones hacia generaciones posteriores<sup>5</sup>. A esta complejidad se le añade una no menos importante. En cierto sentido, buena parte de las generaciones que han existido podrían, incluso, ser consideradas como una hipotética primera generación si tenemos en cuenta los descubrimientos y avances científicos (Gosseries, 2001: 302-303). Es decir, una generación que, por definición, no ha recibido algo de la anterior: el primer viaje a la luna, el descubrimiento de la máquina de Turing o el bosón de Higgs, por ejemplo. Más allá de ser una circunstancia sin importancia, pone a prueba a la teoría. Si el surgimiento de las obligaciones procede de recibir algo de la generación anterior y tal obligación exige que lo que se ha heredado se transfiera a la siguiente generación, del caso en que algo determinado no haya sido heredado sino descubierto o desarrollado por la propia generación no se puede seguir que exista la obligación de transferir ese algo. O dicho de otra forma: la obligación de transferir a las siguientes generaciones sólo se dan en caso de haber recibido algo de la precedente, si algo no se obtiene en calidad de prestado no hay nada en la teoría que avale el deber de dejar esto mismo en herencia.

---

<sup>4</sup> Real Academia Española (2014). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=Vgmi2Af|VgnZr1k> Fecha de consulta: 21/10/2017.

<sup>5</sup> Esta dificultad se aprecia al intentar articular políticas públicas intergeneracionales como los sistemas de pensiones, donde la primera generación gozó de una pensión pública sin haber contribuido a un sistema público de pensiones (por no estar establecido previamente). Es lo que se ha llamado el *free-lunch* de las pensiones (Gosseries, 2004: 271-281; Schokkaert y van Parijs, 2003).

## JUSTICIA COMO VENTAJA MUTUA

La idea de la *ventaja mutua* como elemento central en una teoría de la justicia intergeneracional comparte cierto parecido con la de justicia entendida como reciprocidad. Se asemejan en la medida en que todas las partes en relación se prestan, usan y disfrutan aquellos bienes que decidan, pero se diferencian en que para una (reciprocidad) las obligaciones se heredan de transferencia en transferencia y ligan el contenido de sus obligaciones al contenido de sus pagos generacionales y, para la otra (ventaja mutua), dichas obligaciones son configuradas de acuerdo a su posible aceptabilidad por las generaciones en disputa (Fleurbaey y Michel, 1992: 51-54) habiendo tenido en cuenta –cada una de ellas– sus preferencias del momento. Por decirlo de manera más sencilla, la principal divergencia nace de la imposición y herencia de obligaciones (y su contenido) de una generación a la otra (reciprocidad), por un lado, y del mutuo acuerdo y negociación de éstas entre las distintas generaciones (ventaja mutua), por otro. Ahora bien, la consolidación y realización de una teoría de la justicia como ventaja mutua tiene un desarrollo concreto.

El comienzo de una justicia regida por la idea de la ventaja mutua nos obliga a retrotraernos hasta el momento en que se da el paso del estado de naturaleza a la creación efectiva de las sociedades o grupos comunitarios. Este paso surge mediante acciones cooperativas entre las partes participantes que se pueden expresar al estilo hobbesiano, del siguiente modo: los individuos aceptan negociar y someterse a un pacto por el beneficio que éste les reportará. En este contexto, la libertad de intercambio (Barry, 1989b) y a la asunción del mercado como zona moralmente libre (Gauthier, 1986) y garante de los derechos que permiten la libertad de intercambio y negociación adquieren una especial relevancia. En suma, el mercado se entiende como una zona en la que impera la justicia y donde los individuos pueden beneficiarse mutuamente de la cooperación sin tomar ventaja los unos en perjuicio de los otros (*ibid.*: 113). Es una teoría que, por tanto, conecta la moralidad de los acuerdos a la racionalidad. Sin embargo, no la supedita a ésta en tanto que “para elegir racionalmente, uno debe elegir moralmente” (*ibid.*: 4)<sup>6</sup>. Si bien pudiera parecer en algún punto contradictorio, la consistencia y coherencia de esta posición descansa en los elementos sobre los que se fundamentan las condiciones que hacen –o debieran hacer– del acuerdo en cuestión uno de tipo racional y moral y que irán apareciendo a continuación.

Este paso del estado de naturaleza a la creación de grupos sociales, a través de acciones cooperativas y del mercado como garante de libertades y zona moral, se establecen las bases de la apropiación de un bien en términos de justicia. En este aspecto, el derecho a un bien apropiado vendrá determinado por las circunstancias en las que dicha apropiación se dé, haciendo legítimas estas situaciones sólo si se deja lo suficiente para los demás y además esto es igual de bueno<sup>7</sup>. Esto es lo que se

<sup>6</sup> Las traducciones de lenguas diferentes al español son propias.

<sup>7</sup> Por esta idea de “dejar suficiente y tan bueno a los demás”, que puede encontrarse en el *Second Treatise of Government* de Locke (1690). Nozick (1974) lo ha denominado como *lockean proviso*.

ha llamado la *condición lockeana* (*lockean proviso*). Brevemente, la finalidad de la *condición lockeana* –junto con la propuesta que le seguirá de Gauthier sobre los acuerdos racionales– intenta que el mercado se convierta en un espacio común donde los individuos acudan a él en actitud negociadora y cooperante, siendo conscientes de que el bien propio se adquiere bajo los términos de la colaboración entre iguales y sin buscar el beneficio propio mediante el perjuicio de los demás. Este es el sentido del mercado en tanto que zona moral. En lo relativo a las apropiaciones, la *condición lockeana* nos dice que si una adquisición no empeora la situación de los demás será considerada como justa y se tendrá derecho a ella (Arneson, 1991)<sup>8</sup>. Por otra parte, la distribución de tales bienes sólo podrá ser justa si se tiene derecho a ellos, no pudiendo legar o dar nada para lo que no se tiene un legítimo derecho de propiedad.

Finalmente, a fin de corregir posibles injusticias en la distribución de bienes, la medida en que se empeore o mejore algo debe analizarse no calculando cómo sería la situación de otro individuo respecto a ese bien, sino solamente cómo se encontrará ese bien respecto al modo en que uno mismo lo adquirió inicialmente. De lo que se trata es de calibrar el estado del bien a distribuir, no de la persona respecto al bien. De esta manera, podremos afirmar que una distribución será justa si lo que se deja es “suficiente y tan bueno” con respecto a la apropiación original.

Una vez superado el estado de naturaleza mediante estos prerequisites fundamentales para garantizar la moralidad y justicia, comienzan los acuerdos racionales cuya finalidad es la búsqueda del mutuo beneficio de los participantes sin que ninguno tome ventaja (de manera injusta) sobre los demás. La complicación, en este aspecto, es cómo hacer de un acuerdo algo justo para los agentes racionales con preferencias opuestas y, por tanto, en disputa. Si lo que nos exige la racionalidad es la maximización de nuestras preferencias, ¿cómo hacerlo sin que eso implique la derrota del prójimo? Es decir, si entendemos que somos racionales en la medida en que buscamos maximizar nuestra función de utilidad y hacer esto conlleva apostar por la máxima ganancia evitando la mayor pérdida posible, ¿de qué manera es posible conciliar esta situación con no pretender la máxima pérdida en el otro? Más aún, ¿es esta actitud compatible con una idea de la ventaja mutua en tanto que acción cooperativa, si ésta se basa en la derrota del otro?

Es en estos términos en los que David Gauthier (1986) desarrolla lo que ha denominado *minimax relative concession* (MRC). Para evitar que un agente racional vaya predispuesto a maximizar su utilidad a costa de la mayor pérdida del otro – puesto que lo que uno gana es directamente proporcional a la pérdida del otro –, el MRC propone que las máximas aspiraciones sean minimizadas y las mínimas concesiones a las que uno está dispuesto a llegar sean maximizadas. Dicho en otras palabras, lo que plantea el MRC es que el nivel de lo que pretendemos conseguir o ganar en una negociación sea reducido para hacerlo aceptable para las otras partes negociadoras. Por otro lado, en cuanto a las concesiones, habríamos de estar dis-

---

<sup>8</sup> Richard Arneson, en cambio, ha dividido esta visión, de Locke, del derecho a un bien en dos condiciones: la de equivalencia y la de no estropear o desperdiciar. Ambas remiten a esa idea lockeana de dejar suficiente (no estropear o desperdiciar) y tan bueno (equivalente) a los demás.

puestos a elevarlas. El resultado sería acudir a una negociación con una actitud más moderada o más humilde en cuanto a aquello que aspiramos a conseguir. De esta manera, los agentes racionales asentarían las bases de sus acuerdos racionales en pretensiones más aceptables para todas las demás partes, bajando el umbral de lo que están dispuestos a ganar y subiendo la línea que delimita lo que están dispuestos a conceder al otro. Lo que en la práctica supone es que se alcance una cierta equivalencia en las dotaciones concedidas y en los beneficios obtenidos. De no existir esta equivalencia beneficio/concesión entre los participantes de la negociación el acuerdo se torna arduo, pues en la misma idea de la condición lockeana se constata que una distribución sólo será justa si se ofrece *lo suficiente y tan bueno* a lo previamente adquirido. En otras palabras, sin distribuciones equivalentes no hay *acuerdo racional* posible, sencillamente porque no se da el elemento de la ventaja mutua.

Esta maximización de las concesiones y minimización de la utilidad está fuertemente influida por el *equilibrio de Nash* (de Jong, 2012: 262), según el cual una situación de equilibrio se define como aquella en la que dos o más agentes racionales no disponen de incentivos para elegir cualquier otra estrategia o curso de acción. Llegar a ese punto de equilibrio requiere de todos los jugadores el previo análisis de las posibles estrategias del resto de jugadores, de modo que ningún individuo configure su curso de acción *únicamente* según sus preferencias, sino valorando las posibles preferencias y estrategias de los demás. El resultado será que un individuo A adecuará sus acciones en virtud de cómo crea que actuará el resto. En última instancia, puesto que todos deciden jugar la carta de su mejor estrategia –teniendo presente la posible jugada del resto de jugadores– se alcanzará una situación de equilibrio donde ninguno de ellos dispondrá de incentivos para cambiar de estrategia porque, una vez más, esa acción es la que se ha considerado (previo análisis) como la mejor.

Sin embargo, hay una diferencia notable que se sitúa en el punto de partida de cada una de las situaciones hipotéticas que plantean ambos conceptos. Tal diferencia encuentra su fundamento en la restricción de la maximización que ocurre en el punto de salida del MRC. Esta restricción asegura que aquellos que vayan a negociar lo hagan sin la intención de buscar la máxima utilidad individual posible, algo que se encuentra en el corazón mismo del MRC. En el MRC los negociadores parten directamente desde una postura tendente al equilibrio. No se necesita –o no requiere– de un análisis de las preferencias de los demás, sino que basta con reducir las propias pretensiones y aumentar las concesiones a las que se está dispuesto llegar. De hecho, los agentes racionales, en este caso, nunca abandonan la propia perspectiva ni se someten a un análisis de los bienes del grupo, sino que desde la propia visión de lo que uno prefiere contribuye al bien del grupo y a la consecución de lo que los demás demandan. De modo que se convierte en un principio moral que regula la propia negociación, el intercambio, el establecimiento del mercado en términos morales y, en definitiva, el mutuo beneficio de los participantes (de Jong, *ibid.*: 262). Es un principio moral que limita la propia acción humana y la búsqueda de la máxima utilidad individual evitando, con ello, posibles abusos.

En resumen, la teoría de la justicia como ventaja mutua parte de tres premisas. En primer lugar, una concepción que establece cuándo una propiedad privada es adquirida de manera legítima y cómo garantizar una justa distribución de los bienes, desarrollada a través de la *condición lockeana*. En segundo lugar, un principio que constriñe las exigencias de los individuos, estableciendo la base moral de lo que suponen negociaciones y acuerdos justos, estipulado por el *minimax relative concession*. Finalmente, la creación y asunción del mercado como una zona moralmente libre, que concede la libertad de intercambio y garantiza el *beneficio mutuo* de sus participantes, haciéndolos llegar a acuerdos equilibrados y justos y evitando abusos de unos sobre otros de tal manera que, de haberlos, sería imposible en términos racionales establecer ningún acuerdo. El acuerdo exige de racionalidad en las demandas y en lo que se concede. Exige, en última instancia, cierta equivalencia entre lo dado y lo adquirido en un principio (Gosseries, 2001: 303-311).

Ahora bien, la teoría de la ventaja mutua adolece de ciertas debilidades en el contexto intergeneracional. En concreto, esta teoría de la justicia se vuelve muy dependiente de dos circunstancias sin las cuales plantea muchas dudas: el solapamiento generacional, de un lado, y la propia idea del beneficio mutuo, del otro (Fleurbaey y Michel, *ibid.*: 52-53; Gosseries, 2015: 224-225). Si atendemos a la primera condición, una teoría de la ventaja mutua sólo puede ofrecer una consistencia más o menos fuerte en el caso de que se den generaciones que coincidan en el tiempo: es decir, que se solapen. La idea de generaciones distantes en el tiempo hace que los acuerdos no sólo sean difíciles, sino que, de facto, sean inexistentes. Podríamos alegar una suerte de provisionalidad de los acuerdos hasta su ratificación, enmienda o impugnación futura, pero esto sólo nos lleva a una situación en la que es imposible asumir responsabilidades. En la peor de las situaciones, esto se traduce en una imposición constante de las condiciones contractuales de las generaciones pasadas hacia las futuras, teniendo éstas como única salida la ruptura o reforma del pacto que, del mismo modo, no podrá ser jamás consensuado con las generaciones no nacidas<sup>9</sup>.

De otra parte, esta teoría de la justicia intergeneracional ha de atender al desafío que supone el propio hecho de conseguir una ventaja mutua para todas las generaciones, asumiendo la dificultad del solapamiento generacional. Como se puede ver, este es un reto que se añade en el momento en que nos planteamos tener que llegar a un acuerdo racional con generaciones de un futuro distante. Si tomamos conciencia del impedimento que la propia distancia generacional nos impone para tan sólo negociar, no podemos negar la dificultad añadida de, además, pretender acordar unas condiciones que también resulten favorables para aquellos que ni si quiera han tenido voz para defender sus planteamientos e intereses. En definitiva, la justicia intergeneracional como ventaja mutua debe poder responder de manera consistente al reto que suponen estas dos circunstancias para distribuir de manera

---

<sup>9</sup> Esta circunstancia, de hecho, se produce en cuestiones relativas a las reformas constitucionales. Pero que generaciones presentes vivan con un acuerdo constitucional al que llegaron generaciones pasadas no es motivo de injusticia, lo que hace pensar que, quizá, sea otro el enfoque necesario para dar cabida a este tipo de circunstancias.

justa los costes, beneficios y bienestar ascendentes (de una generación a la anterior) y descendentes (de una generación a la siguiente).

#### LA TEORÍA DE LA SUFICIENCIA

Como teoría de la justicia intergeneracional, el suficientarismo deriva de un informe que dirigió la ex-primera ministra noruega Go Harlem Brundtland para la *World Commission on the Environment and Development* (WCED). En el informe, Brundtland propone una definición de desarrollo sostenible, según la cual, éste lo es en tanto que “satisface las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (WCED, 1987: 53). En sentido contrario, por tanto, el desarrollo no podrá llamarse sostenible si no es capaz de, mientras cubre las necesidades actuales, no poner en peligro las necesidades básicas del futuro. Si nos atenemos a la definición, encontramos que el nexo entre la satisfacción de necesidades y un tipo de desarrollo adecuado es el término *sostenible*. Podríamos entender que, para poder garantizar las necesidades básicas del futuro, así como las del presente, debemos promover un desarrollo que se caracterice por su sostenibilidad. Dicho de otra forma, en la medida en que se alcance esta *sostenibilidad*, nuestro futuro –y nuestro presente– estará asegurado. Ahora bien, el término de sostenibilidad no nos indica medida alguna de cálculo de nuestras obligaciones y transferencias intergeneracionales. En cambio, si se presta atención a la definición de Brundtland, es posible percatarse de que dicho concepto de sostenibilidad se caracteriza por ser *suficiente* para que se produzca el cubrimiento de las necesidades presentes y futuras puesto que, si éstas se producen, el desarrollo al que hace alusión será adecuado para los fines pretendidos. En otras palabras, *basta* que se produzca un desarrollo sostenible para que este desarrollo sea moralmente deseable. Siendo así, más que centrar el foco en la sostenibilidad habrá que preguntarse qué información *distributiva* nos da la característica de suficiencia de la que goza el desarrollo sostenible.

El suficientarismo, como doctrina distributiva, podría definirse como aquella teoría que le da al hecho de que ningún individuo caiga por debajo de un umbral –donde puedan sufrir estados de privación severa o pobreza– una gran importancia moral (Casal, 2007). De esta manera, tener *lo suficiente* importa en términos morales, pues significa disponer lo suficiente para no sufrir algún tipo de privación grave. Hay, no obstante, dos posibles formas de entender la importancia relativa que se le conceda al principio de suficiencia y que pueden ser expresadas mediante dos tesis. De un lado, la *tesis positiva*<sup>10</sup>, se limita a sostener que mantener a los individuos por encima de esa línea crítica de privación es un valor moral perentorio y, de otro lado, la *tesis negativa* que argumenta que la suficiencia es lo primordial y único importante moralmente en la lucha contra la desigualdad y, por lo tanto, no necesita de opciones

<sup>10</sup> La tesis positiva la abordaré más adelante, en el epígrafe dedicado al igualitarismo rawlsiano por dos motivos: a) por tener un mejor encaje como complemento a otros principios de la justicia y b) porque la formulación del suficientarismo se ha elaborado en su versión negativa principalmente.

distributivas adicionales (Casal, *ibid.*: 298-304)<sup>11</sup>. Esto se sigue de las palabras de Harry Frankfurt, cuando expresa: lo “que es importante desde un punto de vista de la moralidad no es que todos deban tener los mismo, sino que cada uno tenga suficiente. Si todos tuvieran suficiente, no tendría consecuencias morales si algunos tuvieran más que otros” (Frankfurt, 1987: 21). En estos términos, lo que queda de manifiesto es la consideración de un principio de suficiencia no sólo como expresión de gran importancia en la supresión de estados de privación, sino también como principio excluyente respecto a otros principios distributivos disminuyendo, de esta manera, la importancia que pudieran tener otros requisitos distributivos adicionales. Es el hecho de ser una *condición suficiente* para producir algo. Es, en los términos expresados por Brundtland, una condición suficiente (el desarrollo sostenible) para satisfacer las necesidades básicas presentes y futuras.

Así planteada, la teoría suficientarista está expresada en términos distributivos, es decir, en su dimensión sustantiva. Una distribución suficiente, de esta manera, corresponde a la cuantía de nuestras obligaciones intergeneracionales caracterizada por ser capaz de satisfacer las necesidades básicas de las personas y situarlas por encima del límite de la pobreza. Esta es su máxima sustantiva, el contenido de las obligaciones que las generaciones deben cumplir. Lo que cabe averiguar ahora es el fundamento de dichos deberes intergeneracionales.

La justificación del surgimiento de obligaciones en el suficientarismo surge como contraposición a la teoría igualitarista, por lo que el rechazo al valor de la igualdad como condicionante de una teoría de la justicia será determinante. No lo niega, empero, aunque sí le resta buena parte de la envergadura de la que le dota el igualitarismo. Los motivos pueden resumirse en tres: el argumento de la *relatividad* y la *comparabilidad*, la *alienación del individuo* y la falta de *imparcialidad*<sup>12</sup>. En el caso del primer argumento crítico, los autores que apuestan por el suficientarismo o por otras teorías distributivas, señalan que el concepto de igualdad surge de la constante comparación entre personas y entre los recursos de cada una, de la visión de que otro tiene más o menos que yo y que, en virtud de este hecho, yo debo merecer más o menos de algo. Es el hecho de supeditar la caracterización de una mala situación en virtud de que exista otra situación mejor con la que pueda ser comparada (Parfit, 1997). En otras palabras, es hacer dependiente y relativa la calificación de una situación como perjudicial e indigna en función de la existencia de situaciones de vida mejores. Por el contrario, podría replicarse que lo que hace “malvado que unas personas tengan peores vidas no es que otras personas tengan vidas mejores. La

---

<sup>11</sup> El suficientarismo, como doctrina distributiva, ha sido desarrollado especialmente en su tesis negativa, como contraposición a otras teorías de la distribución: el igualitarismo y el prioritarismo. Un primer trabajo desarrollando esta idea de la suficiencia, contrapuesta a los principios de la igualdad y la prioridad, puede verse en Frankfurt (1987). Sobre el prioritarismo, ver Parfit (1997).

<sup>12</sup> En realidad, las dos últimas se siguen de la primera: se aliena por tomar como medida la posición ajena y, por usar también a los otros como baremo para discernir qué tan bien o mal se encuentra un individuo, se rompe con la imparcialidad. No obstante, suponen líneas argumentales distintas.

maldad descansa en el inconfundible hecho de que una vida mala es cruel” (Frankfurt, 1997: 6).

La segunda crítica se sigue directamente de la anterior. El acto de una continua comparación con los demás como forma de determinar qué tan buena o mala es una vida lleva a una alienación del propio individuo, en tanto que sujeto a un conjunto de consideraciones y requerimientos distintos de su propia naturaleza y propias circunstancias personales. Es definir los objetivos vitales única y exclusivamente en función de observaciones externas que no dicen nada de la propia interioridad, necesidad y coyuntura personales. Condiciona, por tanto, el análisis y desarrollo individual mediante factores externos y completamente ajenos (Frankfurt, 1997: 13). Finalmente, la última desavenencia con el igualitarismo respecto del principio de igualdad como principio fundamental de la justicia señala que la naturaleza comparativa de la igualdad hace que falle en el requerimiento de la imparcialidad (Frankfurt, 1997: 11). No se reparte de manera equitativa porque se parta desde una posición neutra, sino que reparte equitativamente dependiendo de que otros tengan mayor o menor cantidad de algo.

La contraposición al igualitarismo refleja un claro desacuerdo respecto a aquello que podemos considerar como valor primordial para una adecuada concepción de la justicia. En el caso de los suficientaristas, el valor fundamental podríamos encontrarlo en el *respeto*. Este respeto se distinguiría de la idea de la igualdad en tanto que no es simplemente una cuestión de proveer a cada persona de lo mismo que tienen las demás. El respeto es algo de carácter personal desde donde se atiende a los individuos “exclusivamente sobre la base de aquellos aspectos de sus características particulares o circunstancias que son realmente relevantes al problema en cuestión” (Frankfurt, 1997: 8) y que, por tanto, es más fundamental que el principio de igualdad. Una lectura atenta descubrirá que este principio normativo se postula como oposición a esa naturaleza relativa que se le imputa a la igualdad, por lo que el respeto sería la razón oportuna para nutrir a una concepción de la justicia de una verdadera imparcialidad. Es a consecuencia de este respeto –que le debemos a todos los seres humanos y que procede de características de la propia naturaleza humana o de la racionalidad– por lo que está dentro de nuestras obligaciones tratar de manera equitativa a todos los individuos realizando distribuciones suficientes para satisfacer las necesidades básicas de éstos. Sólo en la medida en que se ponga en valor el respeto hacia todas las personas podremos hacer efectiva unas distribuciones (de recursos, oportunidades, bienestar, etcétera) imparciales que aseguren que nadie pueda caer en la pobreza o ser gravemente discriminado. De esta manera, el respeto constituye la máxima justificadora de la teoría suficientarista.

Sin embargo, el primer revés a esta teoría va dirigido a esa idea según la cual el igualitarismo encierra un carácter profundamente relativo y sujeto a la constante comparación entre individuos. El argumento de la *discriminación* analiza si la teoría de la suficiencia puede dar buena cuenta de los casos en lo que se discrimina. Si la igualdad se muestra abiertamente parcial, la noción de respeto –por atender a una característica común a todas las personas– debería poder distinguir aquellos casos donde se den hechos de flagrante discriminación respecto de aquellos menos lesivos. Sin embargo, el concepto del respeto como principio normativo no nos proporciona



las herramientas apropiadas para distinguir un caso discriminatorio grave de uno irrelevante en términos morales (Casal, *ibid.*: 302-303). La teoría de la suficiencia parte de la presunción de que atender a una comparación entre individuos implica necesariamente establecer lo que es bueno o malo, justo e injusto, en función de si hay individuos mejor que otros, de tal manera que caracterizaríamos una situación privativa por mostrarse claramente peor que otra donde esto no se da. Por tal consideración, el respeto debería ser suficiente para mantener la justicia. En cambio, una lectura razonable de las tesis igualitaristas rechaza cualquier postura que se aproxime a lo que el suficietarismo le imputa<sup>13</sup>.

La noción de respeto puede defender cualquier tipo de desigualdad, pero no alberga en su contenido normativo una sola cláusula que nos diga por qué determinados tipos de discriminación requieren de una mayor atención que otros. Para cualquiera de los casos, el principio de respeto mide la injusticia en virtud de una asimetría entre el trato dado a un individuo y el trato que merece a causa de su humanidad o racionalidad, pero no alcanza a ver qué factores concretos se ven comprometidos. A fin de cuentas, una discriminación por causas raciales ataca tanto al respeto que merecen las personas por el hecho de ser personas como una exclusión por superstición que pudiera llevar a cabo el dueño de un establecimiento comercial al no atender los días martes al cliente número trece por orden de llegada. Y, sin embargo, la primera de ellas parece de mayor gravedad que la segunda.

La segunda objeción a la máxima justificadora es complementaria a la anterior. Si el hecho de comparar situaciones propias con ajenas (en cuanto a recursos, oportunidades, niveles de bienestar) verdaderamente supusiera una alienación del individuo, habría que concluir, como ya lo hiciera Robert Goodin (1987: 44-49), que entonces sería igual de malo prestar atención a cualquier cosa que hiciera de la vida algo más llevadero, como optar por un salario mejor o maximizar nuestra salud. Al fin y al cabo, no dejan de ser elementos externos. Además, es posible que nuestras intuiciones morales nos digan que siempre será mejor un mundo en el que podamos preguntarnos cuál es la causa de que unos tengan tan poco en comparación con otros. En este sentido, quizá tendamos a pensarnos como iguales de manera previa a la posesión de un estatus o bienes determinados. Finalmente, el suficietarismo encuentra problemas en el escenario distributivo (Casal, *ibid.*: 307-308, 315-317; Wolf, 2007: 292). Al no permitir otras opciones distributivas adicionales, lo que ocurra por encima de la línea de la suficiencia deja de importarle y no tiene en cuenta que dentro de cada generación puede haber miembros en desventaja y que puede ser más urgente una redistribución intrageneracional que limitarse a las transferencias intergeneracionales. En definitiva, cabe sospechar que la suficiencia no llega a ser suficiente.

#### EL IGUALITARISMO RAWLSIANO

Probablemente, la teoría más compleja de todas sea el *igualitarismo* en los términos en los que John Rawls lo expuso en su gran obra *A Theory of Justice*. Una de las diferencias más notables frente al resto de teorías de la justicia intergeneracional es que Rawls no cierra la discusión de la justicia en torno a un único principio. El filósofo

---

<sup>13</sup> Posibles respuestas a esta cuestión pueden encontrarse en Goodin (1987) o Temkin (2003).

norteamericano fue consciente de que el sentido de la igualdad no bastaba para dar cumplimiento de nuestras percepciones de la justicia. No todo debe ser igualado, ni todas las personas merecen llevar una vida igual a los demás. La teoría rawlsiana, además de establecer la importancia del concepto de igualdad, concede un papel predominante a la libertad individual. Por lo que no sólo hablamos de una teoría igualitarista de la justicia, sino también liberal. Pero aún es más, el autor supo ver la necesidad de dar cabida a criterios de suficiencia o de maximización<sup>14</sup>, lo que dota a su teoría de la justicia de una estructura de mayor riqueza y de gran interés. Adelantándose al grueso de las críticas realizadas a la doctrina del igualitarismo, la virtud del enfoque rawlsiano puede resumirse en la recomendación que Samuel Scheffler (2005) hacía a los liberal-igualitaristas, y es que éstos tienen que concebir la equidad no sólo como un principio distributivo, sino como un principio normativo que responda a la visión de una sociedad de iguales.

Rawls (*ibid.*: 47-101) resume en dos los principios de la justicia: el de *igual libertad* y el de *diferencia*. El primero de ellos exige que una concepción de la justicia garantice el derecho de la igualdad en cuanto a libertades de todos los individuos. Por otro lado, el segundo constata que las desigualdades socioeconómicas son tolerables en la medida en que éstas vayan dirigidas al beneficio de los menos aventajados de la sociedad. Así, en estos dos principios Rawls establece la máxima justificadora y la máxima sustantiva: cualesquiera que sean nuestras obligaciones, éstas derivan de una consideración en virtud de la cual lo que es justo viene definido por la igual provisión de libertades a todos los individuos y, además, la obligación de corregir las posibles situaciones de desventaja de aquellos que se encuentren en una peor situación en nuestra sociedad, de lo que se deriva la equidad a la que deben responder las distribuciones en derechos y libertades.

El modo de llegar a estos principios de justicia viene determinado por la posición original y el velo de ignorancia (Rawls, *ibid.*: 102-170). Brevemente, el autor crea una situación hipotética en la que, a fin de asegurar la imparcialidad en la concepción de la justicia, agentes racionales han de escoger los principios normativos que regirán la vida en sociedad desde cero y en la que estos agentes racionales se encontrarían desprovistos de información sobre cuál será su situación final, cuál será su nivel de bienestar, a qué escala social pertenecerán y, en definitiva, de todo conocimiento indicativo de una posición determinada en la sociedad. Bajo un punto de vista utilitarista, un jugador racional bien podría optar por aquellos principios que maximicen la utilidad general presuponiendo que una mayor utilidad para el conjunto de los ciudadanos implica una mayor cantidad a repartir –aunque éste conlleva también un mayor riesgo<sup>15</sup>. Sin embargo, el error está en suscribir esa idea de la racionalidad.

---

<sup>14</sup> También podría hablarse del utilitarismo como teoría de la justicia intergeneracional, pero para este trabajo lo descarto por dos motivos: primero, es una teoría de carácter agregativo, más que distributivo; segundo, el enfoque rawlsiano ya contiene criterios utilitaristas como la fase de *acumulación* en la estructura intergeneracional.

<sup>15</sup> Un pensamiento similar es el que presupone –con razón o no– que un mayor porcentaje de PIB en un país supone mayor riqueza repartida para todos los ciudadanos que forman dicho país.

Concretamente, la irracionalidad remanente en este tipo de cálculo racional es concebir la formación de las sociedades y sus principios de justicia como una situación de juego clásico, donde el reparto equitativo se produce probabilísticamente “mano tras mano”. En tal caso, un jugador, tiene las mismas varias oportunidades de recuperar un mal reparto inicial. Muy al contrario, en la posición original el reparto se produce una y sólo una vez en la vida, por lo que no caben más repartos posibles (Waldron, 1986: 25-26). A fin de cuentas, uno sólo puede nacer una vez. “Desde que el acuerdo original es definitivo y hecho a perpetuidad, no hay segunda oportunidad” (Rawls: *ibid.*: 153).

Tenga razón o no John Rawls es posible pensar que los individuos desarrollarán una cierta aversión al riesgo que les hace apostar por una opción más segura: una sociedad igualitaria donde todos partan con los mismos derechos y libertades para poder desarrollar su vida (principio de igual libertad) y que, tras el respectivo reparto de las posiciones en la sociedad, se configure un seguro que no deje en el olvido a quienes han gozado de peor suerte en la distribución inicial (principio de la diferencia). No obstante, haríamos mal en concebir el argumento rawlsiano como uno meramente de elección racional. Más bien, el planteamiento de Rawls es uno de tipo moral (Waldron, *ibid.*: 26). La pregunta que se les hace a los agentes racionales en la posición original no es qué tipo de principios quieren, pues esto derivaría en una multiplicidad difícilmente conjugable de preferencias particulares, sino que la pregunta sería: “¿con qué principios estaríais dispuestos a comprometeros?” Por lo tanto, ya no es una situación de mera elección racional, sino de compromiso. Es un escenario de palabra dada, de obligaciones contraídas.

Por su parte, el principio de diferencia incorpora algunos elementos suficientaristas de gran interés. Una lectura atenta de los dos principios de justicia bien podría suponer que –en clave de derechos y libertades– el principio de la igual libertad está pensado no sólo en tanto que noción de igualdad, sino también de suficiencia. En materia constitucional, podríamos señalar que la igualdad en derechos y libertades es una medida de suficiencia destinada a garantizar, precisamente, la igualdad. Este *social minimum* (Rawls, 1999: 244–245, 251–252, 278–280; 2001: 47- 48) juega el papel de un seguro que refuerza el principio de diferencia a lo largo de toda la vida del individuo (Van Parijs, 2002). Es decir, si el principio de diferencia está ideado como una fuente de redistribución de los recursos en favor de los más desaventajados, el *social minimum* ayuda a asegurar que la distribución de las libertades no sea meramente formal, sino que sean efectivamente disfrutadas por todos los ciudadanos (Rawls, 2005: 324-331). En definitiva, configuran las “medidas tendentes a asegurar a todos los ciudadanos medios adecuados para cualquier fin que les permitan hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades básicas” (Rawls, 1994: 13). La complementación, por tanto, del principio de diferencia y del *social minimum*, más allá de ser redundantes, constituyen una útil manera de equilibrar los valores centrales una teoría de la justicia entendida como equidad (Casal, *ibid.*: 324)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> En este aspecto es el que tiene cabida la tesis positiva del suficientarismo. La misma no sólo expone la gran relevancia de una medida de suficiencia, sino que deja abierta la posibilidad de complementarse a otros principios distributivos. Es interesante este elemento porque

En cuanto al ámbito intergeneracional, Rawls establece una estructura específica para tratar este dominio de la justicia. En este contexto, surge el problema de que generaciones demasiado jóvenes o nonatas sean meros receptores sin capacidad ni posibilidad alguna de incidencia en las decisiones de lo que heredarán, por lo que cabe esperar que estas generaciones estarán peor que las actuales si éstas últimas no hacen nada por evitarlo. En este sentido, la estructura de las demandas de justicia intergeneracional se divide en dos estadios: un primer período de acumulación y un segundo de estabilidad (Gosseries, 2001, 2004, 2005, 2015; Rawls, 1999: 251-258). La primera fase responde a criterios fundamentalmente utilitaristas en lo que respecta a las distribuciones. Mientras que, en la segunda fase, vuelven a prevalecer principios distributivos igualitaristas. La pretensión con esta doble estacionalidad intergeneracional es la de establecer un principio del *justo ahorro*, el cual pueda garantizar en qué momentos es requerido ahorrar para asegurar los derechos, libertades e instituciones básicas de una sociedad justa y en qué momentos el ahorro intergeneracional no es obligatorio. De forma sucinta, la fase de acumulación exige un determinado nivel de ahorro para asegurar los requerimientos fundamentales de la sociedad justa y la fase estable elimina el deber de ahorrar puesto que ya estarían aseguradas esas libertades e instituciones justas de las que hablo (Rawls, 1999: 255)<sup>17</sup>. La aparición de dos estadios en el contexto intergeneracional es, ciertamente, algo novedoso entre las teorías que ya se han expuesto.

En los términos planteados, el marco intergeneracional del igualitarismo de Rawls parece ajustarse bastante bien a las derivas socioeconómicas de los países. En épocas de transición hacia un modelo laboral o de seguridad social distinto del actual, que pueda acarrear costes, se hace imprescindible contar con ahorros para facilitar y afianzar ese cambio. De hecho, el paso de la fase acumulativa a la estable no es otra cosa que una transición hacia una organización, disposición y constatación de los derechos, libertades e instituciones que la sociedad justa requiere. En última instancia, la composición de los dos estadios intergeneracionales es una medida orientada a dar cumplimiento a los principios de igual libertad y diferencia. Es curioso, con todo, que la etapa a la que le es asignada ser garante de ambos principios sea la confeccionada con criterios utilitaristas. Pero lo certero del enfoque rawlsiano es establecer seguidamente una fase estable donde los principios utilitaristas no son necesarios.

Personalmente, considero que el enfoque rawlsiano dispone de una posición normativa más elevada que las teorías antes expuestas por varios motivos. Contrario a tesis suficientaristas, no basamos la justicia en el respeto a las personas, sino en estimar que lo que es justo viene definido por una igual apreciación respecto a los derechos y libertades que merecemos y necesitamos para la correcta vida en sociedad.

---

transforma de alguna forma el carácter del principio de suficiencia. Deja de ser una condición meramente *suficiente* para ser una de tipo *necesaria y suficiente*. Así formulado, el *social minimum* tiene un encaje bastante atractivo en la teoría igualitarista rawlsiana en tanto que condición necesaria y suficiente sin el cual no hay posibilidad de conseguir la igualdad y cuya existencia basta para afianzar las libertades básicas.

<sup>17</sup> Este ahorro debe interpretarse en clave maximizadora (al estilo utilitarista) donde de contribuye a una mayor "cesta" de recursos.

Es una perspectiva que atiende a razones individuales, pero cuyo objetivo está centrado en la regulación de la sociedad. Por otro lado, al contrario que en la ventaja mutua, la elección de los principios normativos de la sociedad justa no está basada en un mero planteamiento de elección racional y, también a diferencia de una teoría de la reciprocidad, el igualitarismo liberal de Rawls puede dar sentido al surgimiento de las obligaciones de una hipotética primera generación, haciéndolas recaer éstas en argumentos morales.

Además, es posible destacar el parecido que existe entre la creación de un límite de privación o desigualdad bajo el cual no debe permitirse caer a las personas –propio del suficientarismo– con ese momento en que son alcanzadas las garantías de derechos e instituciones justas del desarrollo de Rawls, que funciona también a modo de límite. Si atendemos a la definición que el mismo ex-profesor de Harvard nos ofrece de la fase de acumulación, ésta debe conseguir “una base material *suficiente* para establecer instituciones justas efectivas dentro de las cuales las libertades básicas puedan ser todas disfrutadas” (Rawls, *ibid.*: 256)<sup>18</sup>. Ciertamente, esta definición no difiere demasiado respecto de la doctrina de la suficiencia sostenida por Frankfurt (1987, 1997) en tanto que ambas convergen en el establecimiento de un umbral que permita discernir cuándo los individuos están por debajo de aquello que la justicia requiere. Sin embargo, el planteamiento de Rawls parece superior al de Frankfurt en, al menos, un punto. Uno de los problemas asociados a la teoría suficientarista reside en el lugar en que deba establecerse ese límite de suficiencia. Existen dudas acerca de las facilidades de los suficientaristas a la hora de medir el punto en el que establecerlo de manera más o menos precisa. En este aspecto, la virtud del principio del justo ahorro es que no depende únicamente de intuiciones acerca de dónde debe encontrarse ese límite –como ocurre en el suficientarismo–, sino que depende directamente de previsiones y datos empíricos sobre los requisitos materiales para respaldar instituciones liberales sostenibles (Casal, *ibid.*: 316, 324-325).

Finalmente, una debilidad en el enfoque intergeneracional de la justicia de John Rawls debe ser advertido. Si bien uno de los puntales del liberal-igualitarismo rawlsiano es la atención que dedica la justicia a aquellos más desfavorecidos de la sociedad a causa de un infortunado reparto inicial, ésta no se evidencia del todo en el ámbito intergeneracional y tiene que ver con uno de los pasajes en torno a los que gira la discusión en su *A Theory of Justice*. Allí concretamente, Rawls afirma lo siguiente: “una vez que las instituciones justas están firmemente establecidas y se cumplen todas las libertades básicas, la acumulación neta requerida cae a cero. En este punto, una sociedad cumple con su deber de justicia al mantener instituciones justas y preservar su base material. El principio de ahorro justo se aplica a lo que una sociedad debe ahorrar como una cuestión de justicia. *Si sus miembros desean ahorrar para otros fines, ese es otro asunto*” (Rawls, *ibid.*: 255)<sup>19</sup>. El inconveniente de esta última frase es que, implícitamente, otorga validez al ahorro de aquellas generaciones que se encuentran en la fase estable. De acuerdo al principio de libertad evidentemente se trata de un asunto que bien debiera concernir a dicha generación concreta,

---

<sup>18</sup> Las cursivas son mías.

<sup>19</sup> Cursivas añadidas.

pero permitir el ahorro en ese estadio también puede traer deficiencias redistributivas y, con ello, injusticias a nivel *intrageneracional* (Gosseries, 2001, 2004, 2015). Con todo, no es una cuestión cuya resolución sea sencilla, pero es importante reseñar que uno de los puntos que diferencian la teoría de la justicia de Rawls respecto de otras es –de manera coherente e inteligente– introducir elementos de carácter redistributivos –como el principio de diferencia– para afianzar una igualdad real y efectiva como motor para que cada ciudadano pueda escoger el modo de vida buena que desea llevar.

## CONCLUSIONES

Lo realizado hasta aquí no ha sido sino el intento de esclarecer en alguna medida cuestiones relativas al marco de la justicia intergeneracional. En especial, el trabajo ha ido dirigido a desgranar las razones que podemos encontrar que justifiquen que tengamos algún tipo de deuda o deber con las siguientes generaciones, además de establecer los principios distributivos pertinentes para cada caso. Si bien la justicia entre generaciones implica la preocupación por generaciones que no tendrán incidencia en nuestra vida, adoptar una determinada concepción de la justicia intergeneracional sí se postula como potencial transformador de nuestro modo de vida en la medida en que, en función de la postura que se adopte, el tipo y contenido de obligaciones de unas generaciones con otras variará de manera significativa.

En este sentido, he analizado cuatro teorías de la justicia entre generaciones. La reciprocidad indirecta descansa sobre razones contractuales de las que se encuentran en la formalización de una deuda. Así, lo que una generación actual debe a la siguiente viene definido por aquellas transferencias que realizara la generación anterior a la presente. El modo de solventar esa deuda, por lo tanto, revista un carácter indirecto. En cuanto a la teoría de la ventaja mutua, su fundamento se caracteriza por estar compuesto por un escenario de negociación y pacto entre distintas generaciones donde prevalece la libertad de intercambio y en el que los agentes racionales disponen de los elementos morales necesarios – a través del mercado– para negociar en pie de igualdad y en busca del beneficio mutuo. El suficientarismo, por su parte, se justifica por el respeto que le debemos a las personas en virtud de su humanidad o racionalidad y que exige que éstas no caigan en estados de discriminación o privación severa. De tal manera, lo que una teoría de la justicia debe proveer es que los individuos dispongan de lo suficiente para que tengan garantizado ese respeto que se les debe. Finalmente, el igualitarismo rawlsiano, en su complejidad, se presenta como una doctrina que asienta sus pilares en los principios de igualdad y libertad, un principio redistributivo como es el principio de diferencia y un *social minimum* cuya misión es fortalecer los principios de igualdad y libertad, haciéndolos necesarios y suficientes para la correcta vida en sociedad. Por otra parte, los estadios de acumulación y de estabilidad en el contexto intergeneracional hacen que su teoría liberal-igualitaria se adapte mejor a la realidad política y socioeconómica al poder combinar principios utilitaristas e igualitarios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNESON, R. (1991). "Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition", *Political Studies*, vol. XXXIX, pp. 36-54.
- BARRY, B. (1989a). "Justice as Reciprocity", en *Liberty and Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- (1989b). *Theories of Justice*, Berkeley: University of California Press.
- CASAL, P. (2007). "Why Sufficiency Is Not Enough", *Ethics*, 117 (2), pp. 296-326.
- DE JONG, J. (2012). *Rethinking Rational Choice Theory: A Companion on Rational and Moral Action*, Hampshire: Palgrave Mcmillan.
- FLEURBAEY, M. Y MICHEL, PH. (1992). "Quelle justice pour les retraites?", *Revue d'économie financière*, 23, pp. 47-64.
- FRANKFURT, H. (1987). "Equality as a Moral Ideal", *Ethics*, 98, pp. 21-43.
- (1997). "Equality and Respect", *Social Research*, 64, pp. 3-15.
- GAUTHIER, D. (1986). *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon Press.
- GOODIN, R. (1987). "Egalitarianism: Fetishistic or Otherwise", *Ethics*, 98, pp. 44-49.
- GOSSERIES, A. (2001). "What Do We Owe the Next Generation(s)", *Loyola of Los Angeles Review*, 35, 293-354.
- (2004). *Penser la Justice entre les générations: De l'affaire Perruche à la réforme des retraites*, Paris: Collection Alto, Flammarion.
- (2005). "The Egalitarian Case Against Brundtland's Sustainability", *GAIA*, 14/1, pp. 40-46.
- (2015). "Teorías de la justicia intergeneracional: Una sinopsis", *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, vol. II, 32, pp. 217-237.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- PARFIT, D. (1997). "Equality or Priority?", *Ratio (new series)*, X, pp. 203-221.
- RAWLS, J. (1994). "La idea de razón pública", *Isegoría*, 9, pp. 5-40.
- (1999). *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- SCHEFFLER, S. (2005). "Choice, Circumstance and the Value of Equality", *Politics, Philosophy and Economics*, 4 (1), pp. 5-28.
- SCHOKKAERT, E. Y VAN PARIJS, PH. (2003). "Social Justice and the Reform of Europe's Pension Systems", *Journal of European Social Policy*, 13 (3), pp. 245-263.
- TEMKIN, L. (2003). "Egalitarianism Defended", *Ethics*, 113 (2003), pp.764-782.

VAN PARIJS, PH. (2002). "Difference Principles", en *Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman, Cambridge: Cambridge University Press.

WALDRON, J. (1986). "John Rawls and the Social Minimum", *Journal of Applied Philosophy*, 3: 1, pp. 21-33.

WOLF, C. (2007). "Intergenerational Justice" en Frey, R. G. y Wellman, Ch. eds. (2007), *A Companion to Applied Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, pp. 279-294.

WORLD COMISSION ON THE ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (WCED) (1987). *Our Common Future*, Oxford/New York: Oxford University Press.



# **ESTUDIO SOBRE EL *MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA*: IMPLEMENTACIÓN DE LA REFORMA AGRARIA PARA TRANSFORMAR LA SOCIEDAD**

A Study About the *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*: Implementation of the Agrarian Reform With the Aim of Transforming Society

**Ariadna Alonso Cazorla**

Universitat Autònoma de Barcelona  
94.ariadna@gmail.com

## **Resumen:**

El presente estudio tiene por objetivo dar a conocer la lucha del *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST), quien a través de presionar al gobierno para implementar una reforma agraria en Brasil, pretende provocar una transformación social tanto a escala nacional como global. Para llevarlo a cabo, proponen democratizar el latifundio, el capital y el conocimiento, tres ideas que serán estudiadas y debatidas a lo largo del artículo y en las entrevistas realizadas a miembros del MST durante nuestra estancia en sus asentamientos.

## **Palabras clave:**

Movimiento alter-globalizador, Foro Social Mundial, reforma agraria, cooperativismo, soberanía alimentaria, agroecología.

## **Abstract:**

The objective of the current study is to introduce the fight of the *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST); a Brazilian organization which, by means of pressuring the government, intend to cause a social transformation on both national and global level. To convert this goal into a reality, they propose to democratize land ownership, capital, and knowledge. These three ideas will be studied and discussed throughout the article and in the interviews to the members of MST during our stay in their settlements.

## **Keywords:**

Alter-globalized movement, World Social Forum, Agrarian reform, Cooperativism, Food sovereignty, Agroecology.

Recibido: 07/11/2017

Aceptado: 09/01/2018

## INTRODUCCIÓN

Desde finales del siglo XX, se empiezan a evidenciar las consecuencias sociales, económicas, políticas e ideológicas de la implementación, años atrás, de políticas neoliberales. Al mismo tiempo, sin embargo, se articularon voces de distintos grupos, organizaciones y movimientos sociales opuestas a este modelo hegemónico, que todavía hoy siguen vigentes. Se identifican bajo la etiqueta de movimientos alter-globalizadores y plantean alternativas factibles para la construcción de una globalización más solidaria, democrática, equitativa y sustentable. El espacio donde confluyen y se comparten la mayoría de estas ideas es el Foro Social Mundial, organizado por vez primera en Porto Alegre (Brasil) en 2001.

Así, tomamos como objeto de estudio el movimiento alter-globalizador, centrándonos en el *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST) como caso de estudio. Éste se nos presenta como uno de los primeros movimientos en plantear la idea de construir un espacio donde intercambiar experiencias y conocimientos para la creación de una sociedad más justa. El MST nació en 1985 en Brasil como una organización de campesinos de alcance nacional, pero lo que ahora define al movimiento es su lucha por la democratización de la tierra, la reforma agraria y el socialismo.

Aquello que une a las personas del movimiento es el hecho de pertenecer a una de las categorías sociales excluidas en el marco de la globalización y del neoliberalismo: son campesinos. El capitalismo, en esta nueva etapa de acumulación, en la que la unidad campesina deja de ser imprescindible, crea una nueva ruralidad. Ésta se caracteriza por la expulsión de pequeños y medianos agricultores de tierras; migraciones del campo a la ciudad; concentración de la producción en grandes corporaciones agro-industriales; creciente dependencia de exportación y tecnología, que pone en peligro la producción de alimentos para el consumo interno. De este modo, podemos observar como la penetración del capitalismo en el ámbito rural modifica radicalmente la forma de vida en el campo (Teubal, 2001: 61 y 62).

Por ese motivo, los miembros de movimientos sociales rurales se oponen a la globalización neoliberal, que facilita la creación de esta nueva ruralidad. Lo hacen proponiendo nuevas formas de recreación del campesinado, en las que se tomen en cuenta la soberanía alimentaria, la biodiversidad, la agroecología, la sostenibilidad y la participación local (Giarraca, 2001: 356-358).

Así, esta investigación no pretende estudiar el contexto en el cual surgió el MST, sino que nos centraremos en explicar su principal lucha –la implementación de una reforma agraria real en Brasil–, observando los diferentes procesos de transición que tienen que experimentar los miembros del movimiento, y cómo esta lucha acaba comportando la unión con los pueblos de todo el mundo para conseguir una transformación social, tanto a escala nacional como global.

## METODOLOGÍA

Este proyecto fue desarrollado entre abril de 2016 y mayo de 2017, dividiéndose en dos partes, una teórica y otra de estudio de campo. Durante los primeros meses se recopiló literatura relevante sobre el neoliberalismo, el fenómeno de la globalización y los movimientos alter-globalizadores, cuestiones útiles para entender de forma más amplia el porqué del surgimiento del MST, así como el de sus reivindicaciones. Esta selección de información estuvo acompañada por un estudio extensivo de la página oficial del MST, de donde se ha extraído la mayoría de los documentos oficiales del movimiento –manifiestos, carta de principios, resoluciones– en los que se basa la investigación.

La peculiaridad de este trabajo reside en el hecho de estar basado casi exclusivamente en fuentes primarias, dividiéndose en dos tipos. Por un lado, hemos centrado la investigación en los documentos oficiales del MST, y por otro, hemos realizado entrevistas cualitativas elaboradas por la autora en los asentamientos visitados<sup>1</sup>. Así, la segunda parte del proyecto –de diciembre a abril– se realizó en Brasil, país donde se origina el movimiento. En esta segunda fase se adoptó un enfoque cualitativo, usando como instrumentos metodológicos la observación en los asentamientos y las entrevistas a miembros de la coordinación del MST.

Durante la estancia en Brasil visitamos dos asentamientos. El primero, llamado *Asentamiento Terra Vista*, fue fundado oficialmente en 1994, aunque el proceso de ocupación comenzó en marzo de 1992<sup>2</sup>. El segundo asentamiento visitado se conoce con el nombre de *Conquista na Fronteira*, y fue fundado en 1990, después de tres años de ocupaciones<sup>3</sup>. Este último se ha convertido en el ejemplo de que la reforma agraria puede garantizar alimentación saludable, renta y desarrollo, tanto para los asentados como para otras comunidades.

Antes de realizar las entrevistas, fue necesaria una semana de adaptación a la comunidad. El objetivo era observar e interactuar con los actores en su propio territorio, colaborando en las actividades de trabajo productivo y participando en distintas reuniones con los coordinadores generales. De este modo, se creó un ambiente más relajado durante las entrevistas, aumentando así la calidad de éstas.

Las entrevistas seleccionadas forman parte de una muestra de oportunidad, aunque siempre se entrevistaron sujetos relacionados con la coordinación del asentamiento en cuestión. Se realizaron tres entrevistas formales –al coordinador general del

---

<sup>1</sup> Los asentamientos son comunidades agrícolas surgidas una vez legalizada la posesión de tierra por parte de los campesinos.

<sup>2</sup> Situado en el estado de *Bahía*, en el municipio de Arataca, el asentamiento está constituido por 55 familias de asentados, conviviendo en un espacio de 913.6 hectáreas. Se ha convertido en una referencia en lo que respecta al medio ambiente, la agroecología y la producción de cacao orgánico.

<sup>3</sup> Se encuentra en el estado de *Santa Catarina*, en el municipio de Dionísio Cerqueira, siendo el asentamiento más antiguo del movimiento. Actualmente viven 46 familias en un territorio de 1198 hectáreas. Toda la producción es colectiva y centralizada en su cooperativa, llamada *Cooperunião*, lo que requiere mucha organización.

asentamiento *Terra Vista*, al ex-coordinador general y líder de grupo de familia del asentamiento *Conquista na Fronteira*, y a dos directivos de la *Cooperunião* –y cinco entrevistas informales– a la coordinadora general del asentamiento *Terra Vista*, al coordinador del sector de educación de *Terra Vista*, al miembro más antiguo de este mismo asentamiento, a la ex-coordinadora general del asentamiento *Conquista na Fronteira*, y a la coordinadora del sector de salud de *Conquista na Fronteira*.

Con estas entrevistas se pretendía obtener información más completa sobre lo que realmente implica ser un Sin Tierra, lo que se siente, a lo que se tiene que renunciar y las ventajas que proporciona. Se buscaba información complementaria sobre las fases de ocupación, campamento y posterior convivencia dentro del asentamiento. En resumen, se trataba de obtener información de primera mano sobre los impactos del propio movimiento sobre sus miembros.

#### REFORMA AGRARIA

El MST parte sobre la base de que un cambio es posible. Su principal lucha consiste en implementar una reforma agraria real en Brasil, con el objetivo de transformar la sociedad. Para hacerlo, proponen la aplicación de un amplio programa de desapropiación de tierra, realizado de forma masiva, rápida y local, y distribuido entre todas aquellas familias de campesinos que aún hoy no tienen tierra. Lo que el MST pide es la erradicación de la pobreza y la desigualdad social, considerados los dos problemas estructurales principales del medio rural en Brasil. Para solucionarlo, proponen comenzar por la distribución de la propiedad de tierra, puesto que si democratizas la tierra, creas condiciones para que los campesinos sean capaces de salir de la pobreza y, así, se eliminen las desigualdades sociales. Sin embargo, actualmente Brasil vive una situación de concentración de oligopolios sobre el mercado agrícola. Por esta razón, si se quiere conseguir una reforma agraria real, es necesario, no sólo democratizar la tierra, sino también democratizar el capital (Morissawa, 2001: 199-208). Así, nos lo contaba el coordinador general del asentamiento Terravista:

Tenemos una meta que consiste en ir más allá del capital. [...] Tenemos que conseguir soberanía e independencia alimentaria [...] El MST tiene que construir una economía y una educación más allá del capital. Para mí es ésta la tarea del MST (Entrevista a Joélson Ferreria de Oliveira).

De este modo, la lucha del MST está centrada en destruir tres barreras para conseguir la implementación de la reforma agraria: la del latifundio, la del capital y la de la ignorancia, comentadas a continuación.

### *Democratización de la tierra*

Para el MST, el primer paso hacia una reforma agraria real es poner fin al gran latifundio. El modo de hacerlo es mediante ocupaciones en masa de tierras improductivas, que es a la vez la esencia del movimiento y su principal estrategia de lucha. Así, visibilizan la no-efectividad de la reforma agraria<sup>4</sup>.

Durante el proceso de ocupación se empieza a crear un sentimiento de comunidad, de unión, entre los participantes. En este momento se inicia la integración en el movimiento y las familias comienzan a desarrollar una conciencia social y política sobre la importancia de transformar la sociedad y la necesidad de, previamente, cambiar el Estado para conseguirlo (M. Fernandes & Stédile, 1999: 115 y 119). Las personas que participan en las ocupaciones del MST comparten una misma identidad: son “descampesinadas”<sup>5</sup>.

El proceso de ocupación es un momento muy duro que las familias tienen que vivir, no sólo por el hecho de tener que resistir los desalojos de la policía, sino que además tienen que enfrentarse a la amenaza de los propietarios cuando contratan a pistoleros. Las familias, para defenderse, tienen solamente sus herramientas de trabajo y es que, de hecho, ya han sido asesinados muchos de los campesinos, incluido niños, a lo largo de la historia del MST.

Hay cosas más difíciles que no saldrán nunca de nuestra cabeza, y es la muerte de nuestros compañeros [...] Aquí tenemos a familias que perdieron sus hijos durante la época de ocupación, por la falta de condiciones de tierra. [...] La vecina perdió un hijo de 3 años por enfermedad, debido a la lluvia, el frío. [...] No habrían pasado por esto si existiera un gobierno justo. Son cosas que marcan y hacen que la gente luche (Entrevista a Markus Antonio Dreyer, ex-coordinador general del asentamiento Conquista na Fronteira).

Una vez hecha la ocupación, cuando ya se han decidido los pasos que seguirán estas familias para conseguir un pedazo de tierra y ya se ha advertido a las autoridades, se empieza a construir un campamento permanente, hecho con tiendas cubiertas de plástico, donde vivirán las familias hasta que el gobierno les ceda la tierra. Es un proceso que dura unos tres años, y se caracteriza por un intenso trabajo de negociación con las autoridades. Para que esta etapa tenga éxito es imprescindible una buena organización: se construyen escuelas, pequeños centros de salud, se plantan algunos cultivos, etc. (Harnecker, 2002: 54-57). Ésta fue la experiencia de los miembros que ahora constituyen el asentamiento Conquista na Fronteira, quienes, a pesar de ser un proceso muy duro, consiguieron superar las dificultades gracias a una buena organización:

---

<sup>4</sup> A pesar de existir leyes y tierras suficientes como para asentar a todas las familias que lo necesitan, muchas aún no disponen de tierra donde trabajar ni disponen de condiciones de vida dignas.

<sup>5</sup> Nos referimos a arrendatarios y asalariados que, con la modernización de la agricultura, se vieron obligados a migrar hacia la ciudad y no disponen de tierra para trabajar.

Estuvimos tres años y un mes acampados, viviendo en las carpas, pasando por muchas dificultades, ¡muchas! Porque la represión era muy grande en aquella época [...] Había varias cubiertas en esta granja. [...] la regla era que quien no tuviera niños pequeños, tenía que dormir en las carpas, y quien tuviera hijos pequeños entonces vivirían en las cubiertas, en las casas, etc. Había una cubierta que era de 10x20, pero vivieron 17 familias durante una temporada. Era una mezcla de personas, de niños. Pero funcionaba (Entrevista a Markus Antonio Dreyer).

Así, el campamento se nos presenta como un momento de transición entre dos modelos de vida totalmente diferentes. Aquí, los campesinos deberán realizar un gran aprendizaje, puesto que comienza un proceso de construcción de sujetos, es decir, de su identidad como Sin Tierra. En este momento de transición, los campesinos tienen que dejar de actuar individualmente, y aprender a vivir de forma colectiva. Ya no vivirán bajo una lógica de sumisión, sino que deberán tomar sus propias decisiones. También tendrán que aprender a dejar de lado una vida de estabilidad. Tienen que abandonar sus casas para empezar una vida dentro del movimiento, que les exige actuar como colectivo, llegar a acuerdos constantes con todos los otros, arriesgar sus vidas y resistir las adversidades. Por este motivo, tal como nos cuenta el ex-coordinador general del asentamiento Conquista na Fronterria, no todos son capaces de soportar esta transición:

No esperaba que iba a cambiar tanta cosa, que tendría que dejar tantas costumbres. [...] Es un trabajo muy difícil y no es para cualquiera. De aquí se fueron muchas familias. ¡Y no porque no ayudasen! Eran familias buenas, solo que no funcionó. [...] Todos nacemos individualistas, todos queremos tener nuestras cosas, y un grupo colectivo para funcionar... debes ceder. Todo el día estás cediendo: tienes que ceder tus vicios, tus costumbres, renunciar a muchas cosas que posees (Entrevista a Markus Antonio Dreyer).

### *Democratización del capital*

Para avanzar hacia la reforma agraria, no sólo se precisa democratizar la tierra, sino también crear condiciones para que el campesino tenga acceso al capital. Stédile<sup>6</sup> nos habla de democratizar la propiedad de los medios de producción y comercialización. (M. Fernandes & Stédile, 1999: 161-162). Se trata de que los campesinos tengan acceso a créditos para desarrollar su propia producción agrícola, sus agroindustrias y participar en el mercado agrícola. Actualmente, la economía agrícola de Brasil está basada en grandes propiedades de tierra donde tan solo se producen monocultivos destinados a la exportación, y en pequeñas unidades de producción con un grado muy elevado de especialización, integradas en grandes industrias.

En este contexto, para que se produzca esta democratización, el MST propone un modelo de producción alternativo al capitalismo, basado en cooperativas. La explicación tras la lógica de cooperación agrícola reside en que el campesino, individualmente, tiene demasiadas dificultades para que su industria sea viable. Pero

---

<sup>6</sup> João Pedro Stédile es uno de los fundadores del MST y forma parte de la dirección nacional del movimiento.

al implementar un modelo basado en cooperativas, se puede aplicar una división de tareas, que permita desarrollar mejor las fuerzas productivas. El valor agregado de este esfuerzo común también será dividido entre todos. Mediante las cooperativas, se puede conseguir el acceso a crédito, la adquisición de nuevas tecnologías, y fomentar la cohesión social entre los trabajadores (Morissawa, 2001: 231-233). Así nos lo contaba uno de los miembros de la directiva de Cooperunião, cuando hablábamos sobre el surgimiento de la idea de trabajar cooperativamente en el asentamiento Conquista na Fronteira:

Llegamos aquí con 35 familias del campamento. Si hubiésemos actuado individualmente, habríamos podido comprar 35 máquinas trilladoras, 35 carros. ¿Por qué no comprar una máquina trilladora para 5 o 7 familias? [...] Esto... es como una empresa. Cada uno tiene su sector, su trabajo. Cada uno tiene su renta, y todos somos los propietarios de la empresa (Entrevista a Iradi Assis).

Para captar recursos del gobierno, se llegó a la conclusión de que era necesario crear centrales de cooperativas generales para unir, así, las fuerzas del movimiento. En 1992 se crearon cuatro centrales estatales y de éstas surgió la CONCRAB (Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária do Brasil). La idea era, y es, tener presente que con estas cooperativas se pretende cumplir una función social, la de producir para la población, como respuesta al apoyo que ésta da en lo relacionado con la reforma agraria. Así, se hace evidente que los Sin Tierra no sólo quieren conseguir un pedazo de tierra, sino que realmente quieren provocar cambios en las estructuras de base social.

#### *Democratización del conocimiento*

Para poder democratizar tanto el latifundio como el capital, es imprescindible poner fin a la ignorancia. Desde los inicios del MST, se hizo evidente la necesidad de potenciar la educación como instrumento fundamental para continuar con la lucha por la tierra, ya que ésta requería de conocimientos para hacer frente a cuestiones prácticas, financieras, tecnológicas, políticas, económicas y sociales. Así, una de las principales prioridades fue la creación de escuelas en los campamentos y asentamientos, la alfabetización de los miembros del movimiento, y la formación política de sus militantes. Lo que se pretendía, con el desarrollo de la educación, era poder plantear al pueblo la situación en la que se encontraba, las injusticias del sistema, y conseguir una respuesta por su parte, no tanto a nivel intelectual, sino de acción.

Si te quedas con la crítica no avanzas. Nosotros necesitamos hacer, tenemos que ser el punto de referencia para presentar el nuevo mundo que queremos construir. Y si nos quedamos demasiado en la crítica, perdemos el sentido de hacer. [...] Servimos como referencia y como soporte, como constructores del proceso revolucionario –que no es un proceso nuestro, sino de la humanidad, del pueblo [...] Cada uno tiene que ser el amo de su propio destino, así que el pueblo también lo tiene que ser (Entrevista a Joélson Ferreira de Oliveira).

Según el MST, para que Brasil prospere es necesario desarrollar el medio rural, y esto sólo se podrá conseguir dando herramientas a los campesinos. No se trata

solamente de alfabetizarlos, sino también de democratizar el conocimiento para un número mayor de personas. Uno de los directores de la Cooperunião nos contaba así el poder de la educación dentro del movimiento:

Por esta razón es tan importante la formación. La formación no te deja olvidar [...] cualquier joven que nació aquí y que ya no vive aquí, sino con el resto de la sociedad, ahí a fuera, sigue teniendo un apego fuerte con la organización [...]. Hemos formado a personas en derecho, administración, etc. Pero son personas que tienen apego. No viven aquí pero pertenecen. Saben cuáles son sus orígenes, donde nacieron, donde quieren ir (Entrevista a Neudy Guindani).

Así, el proyecto que propone, y lleva a la práctica, el MST es una educación para el medio rural. Se trata de una escuela itinerante en la que los profesores son simpatizantes con el MST y establecen una relación horizontal con sus alumnos. Los contenidos de los currículums se basan en la experiencia social, otorgando especial importancia a la historia de los Sin Tierra. El planteamiento de éstos se realiza con la ayuda de las familias asentadas y se reelaboran constantemente. En estas escuelas se pretende desarrollar la conciencia crítica de los alumnos, así como llevar a cabo actividades para que los alumnos adquieran experiencia en el trabajo productivo. El MST también realiza cursos de formación dirigidos al trabajo realizado en los asentamientos. Éstas son las experiencias vividas por los coordinadores generales de los dos asentamientos, en lo que se refiere a la educación dentro del movimiento:

Mis hijos, los dos, se formaron y no me gasté nada para que estudiaran [...] se pagó colectivamente. A mi hija, por ejemplo, la cooperativa le pagó la universidad para ser profesora. [...] La mayoría se formó en las escuelas del movimiento (Entrevista a Markus Antonio Dreyer).

Vienen de otros municipios para estudiar aquí [...] Ya tenemos a gente aquí, a mucha gente formada. Hasta maestros. Mi hijo [...] que ya es médico, gracias a la lucha por la tierra (Entrevista a Joélson Ferreira de Oliveira).

## EL ASENTAMIENTO COMO VICTORIA DEL MST

Tras vivir el proceso de ocupación y de campamento permanente, los campesinos acaban por conseguir lo que se habían propuesto al empezar la lucha: un pedazo de tierra en el que poder trabajar, adjudicado por el INCRA<sup>7</sup>. A partir de este momento, un porcentaje de las familias que han participado en estos procesos –escogido por sorteo– obtienen el terreno necesario para empezar a construir el asentamiento.

Cuando conquistas la tierra, también estas conquistando libertad. La tierra es el factor de la libertad [...] Tan solo la posibilidad de libertad existe si hay tierra. La tierra es poder. [...] Y esto es lo que el MST me proporcionó (Entrevista a Joélson Ferreira de Oliveira).

Ésta se convierte en la principal recompensa de los campesinos tras años de lucha por la tierra. En esta trayectoria, se ha establecido una unión entre las familias, y

<sup>7</sup> Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) es el órgano de gobierno responsable de llevar a cabo la reforma agraria en Brasil.



empiezan a desarrollar valores de solidaridad, resistencia y cooperación entre ellas (Harnecker, 2002: 65-67). Así nos lo presenta uno de los miembros de la directiva de la Cooperunião, perteneciente al asentamiento Conquista na Fronteira:

Nosotros aquí, durante todos los años que hemos estado aquí, no hemos tenido problemas con la policía. [...] La mayor pelea entre las personas pobres es por el alimento. Cuando no tienes educación, no tienes alimento, no tienes salud, cuando tus derechos son recortados drásticamente, las personas se rebotan y brotan los problemas. Pero aquí no hay motivos para tener problemas, porque aquí tenemos de todo (Entrevista a Neudy Guindani).

Es en este momento de la lucha cuando el campesino pasa de ser un trabajador sin tierra a adquirir la identidad del Sin Tierra. El objetivo de la mayoría, cuando empieza a participar con el MST, consiste en obtener un pedazo de tierra para trabajar y vivir con su familia. Pero en el asentamiento se rompe con esta visión individualista, potenciando el cooperativismo y la solidaridad. Las familias suelen agruparse en núcleos de base –unas 15 familias por grupo– para discutir sobre preocupaciones y problemas comunes, y para participar en diferentes aspectos del asentamiento. De hecho, en el asentamiento se promueve la participación de todos en la totalidad de las decisiones que éste conlleva, a través de asambleas realizadas cada quince días. Así, se rompe con la sumisión que implica el sistema capitalista:

El sueño que se tenía era conseguir una tierra donde poder ganarnos la vida, poder dar educación a nuestros hijos... esto era lo máximo que esperábamos. Nunca pensamos que sería tan bonito, que tendríamos a tantas personas visitándonos [...] Hubo un año que tuvimos 5.000 visitantes [...] No hay dinero que pueda pagarlo. Esto nos da fuerzas para seguir luchando juntos. Nos muestra que estamos en el buen camino (Entrevista a Markus Antonio Dreyer).

En los asentamientos se realizan actividades económicas, basadas en la agroindustria y agroecología. Pero no solamente sirve como unidad productiva, sino que va muchos más lejos. El asentamiento es un núcleo social, donde las personas pueden desarrollar todas sus capacidades y actividades, llevar una vida llena y gratificante, criar a sus hijos y enterrar a sus muertos. Las familias que viven en el asentamiento no viven una vida lujosa pero lo que producen siempre va más allá de la auto-subsistencia. La comunidad se esfuerza para convertir el asentamiento en un lugar deseable, lleno de campos cultivados, espacios comunes bien cuidados y limpios, reforestación y casas con jardines bien conservados. Podríamos decir que son terrenos liberados que han sido conquistados por los trabajadores rurales; áreas donde poder acumular fuerzas para seguir presionando y conseguir finalmente una reforma agraria más amplia.

El asentamiento no es un área aislada del municipio donde está organizado, sino que se establecen relaciones con otras comunidades y evidencian su presencia en la región. Participan a nivel local, en los ayuntamientos y en otras organizaciones, como sindicatos; colaboran con organizaciones internacionales, prestando ayuda en casos de catástrofes naturales; y destinan parte de su producción a hospitales y guarderías, entre otros. Podemos afirmar que el asentamiento es una alternativa viable a la ciudad. Representa un ejemplo real de que es posible aplicar el desarrollo al medio rural. Es

decir, se crea una nueva concepción del que entendemos por 'ruralidad' (M. Fernandes & Stédile, 1999: 126 y 127). Pero aunque la realidad del asentamiento haya superado las expectativas que se tenían durante los procesos de ocupación, no quiere decir que el camino sea fácil. Desde la ocupación hasta el asentamiento, los Sin Tierra tienen que hacer frente a muchos sacrificios y dificultades. Para el ex-coordinador general del asentamiento Conquista na Fronteira, lo que generaba más dificultades en este punto del camino era la exclusión social que sufrían por el hecho de ser Sin Tierra:

Los primeros años de asentamiento fueron muy difíciles [...] teníamos problemas de cansancio, de ropa. [...] Pero más difícil que esto era la discriminación de los Sin Tierra. Nosotros... aquí no éramos vistos como seres humanos, sino como bichos peligrosos [...] Aquí, en Dionisio Cerqueira, había una o dos personas que nos apoyaban. [...] Hace unos 3 años hicimos una recopilación de datos y encontramos que aquí había un 10 o 12% de la población a quien no gustábamos, pero para los otros somos una referencia. Pudimos demostrar que somos personas de fe, tan solo que nos costó muy caro. Fueron muchos años, fue muy difícil (Entrevista a Markus Antonio Dreyer).

#### FORMACIÓN DE ALIANZAS PARA CONSTRUIR LAS BASES DE UN MUNDO NUEVO

Desde los inicios, el MST identificaba como principal enemigo al latifundista, pues disponía de grandes extensiones de tierra y no cumplía ninguna función social. Pero en el V Congreso Nacional del MST<sup>8</sup>, se llega a la conclusión de que la reforma agraria nunca se convertirá en una realidad mientras no cambien las estructuras económicas y sociales del país. Es por esta razón que, a partir de 2007, el foco de atención del MST va dirigido al sistema económico capitalista, incompatible con la reforma agraria que se quiere llevar a cabo. Así, la carta final aprobada en el V Congreso concluye que para democratizar la estructura de propiedad de tierra en Brasil y conseguir una reforma agraria real, es necesario luchar contra el agro-negocio vinculado a las multinacionales. Estas empresas controlan la mayoría de las semillas, producción y comercio agrícola, fomentando el monocultivo transgénico y la exportación. Ejerciendo este control, imposibilitan a los campesinos disponer de tierras y recursos para llevar a cabo una agricultura familiar, que es la que realmente garantiza el alimento a la población.

Este hecho muestra como el MST opta por un cambio en la dirección de su lucha, donde la defensa del medio ambiente tendrá un peso muy importante. En 2014, durante el VI Congreso Nacional, el MST se inclina por la ecología, fundamental para transformar el modelo agrario actual, así como provocar cambios en las estructuras económicas y sociales del país. Así, se decide desarrollar un modelo de producción

---

<sup>8</sup> A lo largo de su existencia, el MST ha realizado seis Congresos Nacionales, siendo el último en 2014. Se utilizan como espacios para organizar a todo el campesinado, sean o no del MST, y discutir sobre los movimientos que ésta clase social debe ejercer para mejorar sus condiciones.

agrícola basado en la agroecología<sup>9</sup>, que no se limite a producir, sino que dé soluciones a problemas sociales estructurales (Agroecologia, 2015).

Lo que el MST pretende con la agroecología es solucionar la cuestión de la soberanía alimentaria, conservar los recursos naturales y empoderar el movimiento en el ámbito local y nacional. Los agricultores familiares son los que tienen las herramientas para producir alimentos de forma agroecológica, basada principalmente en la experimentación de la comunidad. Así, esta ciencia privilegia el ámbito local, al estar enfocada en abastecer los mercados locales, evitando largos circuitos de producción.

A través de la agroecología, el MST también busca reconstruir la identidad del campesino, puesto que éste se convierte en un sujeto imprescindible en lo que se refiere al trabajo en el campo. Son ellos los que disponen del conocimiento necesario para llevar a cabo esta disciplina, que actúa como puente entre los saberes tradicionales de los campesinos y la ciencia integradora de diversas áreas. Además, la agroecología no deteriora el medioambiente, ya que no se utilizan productos químicos, potencia la diversidad en el campo, se reciclan prácticamente todos los nutrientes y se intenta reducir la dependencia de los animales. Los sistemas de producción basados en estos principios son socialmente justos y refuerzan la viabilidad económica de las zonas rurales (de Schutter, 2010: 3-5 y 11-13).

Podríamos decir que la agroecología contribuye a la construcción de las bases para una nueva revolución agraria a escala mundial (Altieri & Toledo, 2010: 166 y 167). Con ella, se pretende crear un sistema de producción agrícola contra-hegemónico, basado en el empoderamiento de la agricultura local y los campesinos, siendo estos últimos los responsables de producir los alimentos necesarios a nivel nacional. Para estas familias implica el acceso a la tierra, al agua, a las semillas, a créditos y a mercados locales.

Podemos hacer un cambio radical del capital mundial, del sistema del capital. Y esto significa también que tenemos que hacer una alianza entre los pueblos. Tanto los de Europa como los de Estados Unidos. Con sus pueblos, no con el sistema, con el sistema no hay posibilidad de acuerdo, de alianza, no hay nada. O lo destruimos o nos destruye (Entrevista a Joélson Ferreira de Oliveira).

Pero para que este sistema de producción alternativo pueda provocar cambios en las estructuras sociales y económicas de Brasil, así como contribuir a la implementación de una reforma agraria real, es imprescindible involucrar al conjunto de la sociedad brasilera, y no solamente a los trabajadores rurales. Es ésta la razón por la que actualmente la fuerza del MST va dirigida a forjar alianzas entre los de abajo,

---

<sup>9</sup> Según la FAO, el organismo especializado de la ONU para la alimentación y la agricultura, la agroecología es tanto una ciencia como un conjunto de prácticas que estudia la interacción de los componentes que forman el agro-ecosistema, con el objetivo de encontrar sistemas agrícolas sostenibles que optimicen la producción.

donde se crean debates que permitan la construcción de un proyecto de sociedad diferente, que trascienda el medio rural<sup>10</sup>.

Por consiguiente, uno de los retos que se plantea el movimiento es explorar nuevas formas de lucha que vayan más allá de la ocupación, y que favorezcan este diálogo con la sociedad. El MST no aspira a obtener solamente unas cuantas hectáreas para los campesinos pobres, sino que pretende crear un modelo de desarrollo alternativo al que tenemos actualmente, junto con otros movimientos sociales. Por este motivo, el MST está potenciando la unidad entre todos los movimientos y organizaciones que quieran un cambio en esta dirección (MST, Programa Agrário do MST, 2013). Así nos lo contaba uno de los directores de la Cooperunião, con quien tuvimos el placer de conversar:

Tenemos que unificar nuestras luchas, unificar los movimientos sociales para que se contrapongan al capital y podamos hacer la reforma agraria (Entrevista a Neudy Guindani).

Actualmente, el MST está empezando a tender puentes con movimientos campesinos de diferentes países a través de la CLOC<sup>11</sup> y la Vía Campesina<sup>12</sup>. De hecho, en su último Congreso Nacional, participaron 230 asistentes internacionales procedentes de 28 países.

## CONCLUSIONES

Con el avance del capitalismo, los trabajadores rurales han sido excluidos y expropiados, hecho que ha generado resistencias contra este modelo económico. Así se nos presenta el MST, que con su lucha crea formas de producción y reproducción no capitalistas dentro del capitalismo. Surgió con la intención de conseguir mejores condiciones de vida en las zonas rurales, pero actualmente va más allá. El objetivo final del MST es la construcción de una sociedad basada en la solidaridad, sostenibilidad, igualdad y democracia. Buscan, igual que otros movimientos nacidos a finales de los 90, una globalización contra-hegemónica y una transformación social y económica, las bases de la cual son discutidas en el FSM.

Según el MST, para conseguir este gran objetivo en Brasil, es necesario que el gobierno implemente una reforma agraria real que democratice el acceso a la tierra, elimine la propiedad privada de las semillas, acabe con la explotación y la opresión de los trabajadores rurales y que garantice la soberanía alimentaria, así como una

---

<sup>10</sup> Es habitual que los asentamientos tengan sus propios medios de comunicación popular, pues se facilita la articulación con otros movimientos sociales, ya sean de otros municipios, regiones o estados.

<sup>11</sup> La Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo es una instancia de articulación continental constituida en 1994 y que representa a movimientos campesinos de toda América Latina. Actualmente está formada por 84 organizaciones procedentes de 18 países.

<sup>12</sup> La Vía Campesina es un movimiento internacional que abarca a millones de campesinos de todos los continentes. Cuenta con 181 organizaciones locales y nacionales en 81 países y representa a unos 200 millones de agricultores.

educación pública, gratuita y de calidad para la población campesina. Defienden una reforma agraria donde se reconozcan los derechos sociales de los trabajadores rurales y se garanticen condiciones de vida dignas. Además, es imprescindible elaborar un modelo económico alternativo –basado en la agroecología–, trasladar parte de la industrialización al interior del país, eliminar las desigualdades sociales y económicas entre los trabajadores rurales y urbanos, generar cambios en la naturaleza del estado, y democratizar el poder judicial, legislativo y ejecutivo.

En resumen, para conseguir la reforma agraria y con ella lograr transformar la sociedad, es imprescindible romper tres barreras: la del latifundio, la del capital y la del conocimiento. Según el MST, si se quiere lograr este gran objetivo es necesario visibilizar la no-efectividad de la reforma agraria a través de ocupaciones masivas. También es imprescindible crear condiciones para que el campesino tenga acceso al capital a través de cooperativas. Pero el MST es consciente de que para romper la barrera del latifundio y del capital es necesario democratizar el conocimiento para un mayor número de personas. Así, es imprescindible potenciar la educación para fortalecer la lucha por la tierra y desarrollar el medio rural.

Observando estas propuestas, recogidas en el Programa de la Reforma Agraria Popular, nos dimos cuenta de que el MST no había tenido un impacto muy significativo en el campo institucional. Consiguieron cambiar algunas leyes –como la despenalización de las ocupaciones de tierras que no cumplían con una función social– pero la reforma agraria sigue estando muy lejos de convertirse en una realidad a nivel nacional.

Sin embargo, al visitar los asentamientos, y verificándolo posteriormente con diversos trabajos académicos que implicaban la estancia en asentamientos durante años, pudimos afirmar que la mayoría de propuestas recogidas en el programa agrario del MST se realizaban dentro de los asentamientos. Parece ser que, aunque no hayan tenido un impacto en las leyes, el MST, en estos 33 años de existencia, ha generado cambios muy significativos en las vidas de sus miembros. Es cierto que cuando las personas sin tierra deciden formar parte del movimiento tienen que vivir procesos muy duros –violencia por parte de los propietarios de las tierras y de la policía, condiciones de vida inhumanas, exclusión social, transformación de su propia identidad, etc. Sin embargo, parece que la mayoría de los Sin Tierra asentados afirma que los sacrificios han merecido la pena.

El asentamiento se convierte, así, en una alternativa viable a la ciudad, donde los trabajadores rurales se sienten cómodos y completos al combinar una vida en el campo con los beneficios de la vida urbana. En los asentamientos no existe propiedad sobre la tierra o sobre las semillas, sino que todo pertenece al colectivo. No se explotan a los trabajadores, todos trabajan ocho horas al día, con la posibilidad de cambiar de sector, evitando la rutina. Producen mucho más de lo que necesitan para cubrir sus necesidades, así que nadie pasa hambre. Se garantiza una educación pública, gratuita y de calidad, puesto que en todos los asentamientos se construyen escuelas con profesores muy bien calificados. Además, la cooperativa de cada asentamiento asume los costes de la universidad de aquellos miembros que quieran acceder, así como los costes relacionados con la salud. Trabajan utilizando técnicas agroecológicas, empoderando la agricultura local y respetando el medioambiente.

Parece que aunque no hayan conseguido una reforma agraria a nivel nacional, han logrado muchas de las propuestas recogidas en el Programa de Reforma Agraria dentro de los asentamientos, de forma local. Y no sólo han conseguido mejorar significativamente la vida de los Sin Tierra, sino que también han generado cambios en la vida de las personas de los municipios donde se establecen.

De hecho, podemos observar como el MST, con este programa, crea una estrategia de resistencia contra el modelo de agricultura capitalista del agro-negocio, desarrollando un modelo alternativo orientado a las necesidades de todo el pueblo brasileño. Pero para promover estos cambios estructurales a nivel nacional, es necesaria la unión de fuerzas con toda la clase trabajadora, no sólo entre los Sin Tierra, ya que la reforma agraria a la que se aspira es para toda la sociedad. Es por este motivo que, desde el último Congreso Nacional, los esfuerzos del MST van dirigidos a globalizar su lucha y crear alianzas con otros sectores y movimientos de la sociedad –a través de la CLOC y la Vía Campesina– que buscan crear las bases de un nuevo mundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGROECOLOGIA, comunicação da 14ª Jornada de (2015). *A agroecologia como modelo ideal de produção de alimentos*. Irati: MST.
- ALTIERI, Miguel Ángel & TOLEDO, Victor Manuel (2010). *La revolución agroecológica de América Latina : Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino*. Bogotá: ILSA.
- ANDERSON, Perry. (2002). *Historia y lecciones del neoliberalismo. Deslinde*.
- ARENAL, Celestino del (2002). *La nueva sociedad mundial y las nuevas realidades internacionales: un reto para la teoría y para la política*. Madrid: Servicio Editorial de la UPV-EHU.
- ARJONA, Carlos & AZNAREZ, Javier (2002). *Rebeldes sin tierra. Historia del MST de Brasil*. Navarra: Txalaparta.
- CLACSO. (2016). *Por uma democracia substantiva no Brasil*. CLACSO.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2004). *Guía para una globalización alternativa: Otro mundo es posible*. Barcelona: Ediciones B.
- GIARRACCA, Norma (2001). *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.
- HARNECKER, Martha (2002). *Sin Tierra. Construyendo movimiento social*. España: Siglo XXI.
- MANÇANO FERNANDES, Bernardo & STÉDILE, João Pedro (1999). *Brava Gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- MORISSAWA, Mitsue (2001). *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressao Popular.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2005). *FSM. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- SCHUTTER, Olivier de (2010). *Informe sobre el derecho a la alimentación*. Ginebra: Asamblea General de las Naciones Unidas.
- STIGLITZ, Joseph (2002). *El malestar en la globalización*. Madrid: Santillana.
- STIGLITZ, Joseph (2006). *Cómo hacer que la globalización funcione*. Madrid: Taurus.
- TEUBAL, Miguel (2001). *Globalización y nueva ruralidad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

#### *Fuentes primarias.*

- Documentos extraídos de la página web oficial del MST <[www.mst.org.br](http://www.mst.org.br)>
- MST. (1985). *I Congreso Nacional*. Curitiba: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (1990). *II Congrès Nacional*. Brasília: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (1990). *Balanço da Reforma Agrária em 1990*. São Paulo: Secretaria Nacional do MST
- MST. (1995). *III Congrès Nacional*. Brasília: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (1995). *Caderno de formação nº23: Programa de reforma agrária*. São Paulo: Secretaria Nacional do MST
- MST. (2000). *IV Congrès Nacional*. Brasília: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (2007). *V Congrès Nacional*. Brasília: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (2012). *Manifesto das organizações sociais do campo*. Brasília: Secretaria Nacional do MST
- MST. (2013). *Programa Agrário do MST*. Sao Paulo: Secretaria Nacional do MST.
- MST. (2014). *VI Congrès Nacional*. Brasília: Secretaria Nacional del MST.
- MST. (2016). *Manifesto de intelectuais em apoio à declaração das organizações sociais no campo*. Rio de Janeiro: Secretaria Nacional do MST

#### *Entrevistas*

- Joélson Ferreira de Oliveira, coordinador general del asentamiento Terra Vista.
- Neudy Guindani y Iradi Assis, miembros de la directiva de Cooperunião.
- Markus Antonio Dreyer, ex-coordinador general del asentamiento Conquista na Fronteira.

# **MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA: MODOS DE LO POLÍTICO**

Social Movements and Democracy: Forms of the Political

**Paola Gramaglia**

Universidad Nacional de Córdoba  
paolagramaglia@gmail.com

## **Resumen:**

En este trabajo sostendré la hipótesis que desde finales de los años noventa del siglo veinte en América Latina se ha producido un ciclo de movilizaciones sociales y políticas que interpelaron a las democracias neoliberales latinoamericanas (1997-2007). La emergencia de estas movilizaciones sociales y políticas representó el principal aporte para pensar de otro modo y relevar de nuestros archivos las formas clásicas europeas de la filosofía política que nos tuvieron apresados, en moldes categoriales insuficientes para comprender nuestros propios contextos. Tales como las dualidades de lo público/privado; sociedad civil/estado; sociedad civil/sociedad política; ciudadanía/democracia.

## **Palabras clave:**

Movimientos sociales, sujetos políticos, heterogeneidad social, democracia.

## **Abstract:**

In this work, I will develop the hypothesis about how since the last years of 20th century in Latin America there has been many social and political movements that interpellated Latin-American neoliberal democracies (1997-2007). The emergency of this social and political movements represented the main contribution for us, intellectuals to be able start thinking in a different way and to get free from our own files about political philosophy which had classical European shapes that had us caught in insufficient categories to understand our own contexts. Such as the duality between public/private; society/state; civil society/political society; citizenship/democracy.

## **Keywords:**

Social movements, Political subjects, Social heterogeneity, Democracy.

Recibido: 04/12/2017

Aceptado: 09/01/2018



La perspectiva que me parece pertinente es la que se abre mirando lo económico/político desde lo social; es decir, organizar los pensamientos sobre la transformación desde la clave que abre el par social/económico-político.

Raquel Gutiérrez (2015).

A partir de las dictaduras de los 70s, en oleadas sucesivas y con diversas estrategias, se fue instalando en América latina el neoliberalismo como dinámica social predominante en el proceso de producción y reproducción de la vida social.

En el marco de estas irrupciones neoliberales, surgieron a lo largo de Nuestra América diversas formas de lucha, organización y subjetivación políticas que intentan construir horizontes sociales emancipatorios.

En una rápida caracterización de estos emergentes políticos podemos decir que existe un conjunto de experiencias vinculadas a narrativas nacional-populares de vocación más bien estatalistas; y otras, vinculadas a narrativas popular-comunitarias, más proclives a formas de acción política de cuño autonomista. Se han intentado dar cuenta de la diversidad política de estas experiencias en las discusiones y debates sobre hegemonía y eticidad en Laclau-Mouffe (1987) y en Dussel (2001); sobre estatalismos y abigarramiento en García Linera (2010) y Tapia (2010) o sobre gubernamentalidades y autonomías en Gago (2014) y Gutiérrez Aguilar (2015); por nombrar algunos.

La opción entre estas grandes narrativas políticas se presenta muchas veces, tanto en la arena política como en el campo de discusión teórica de un modo maniqueo que conlleva una pérdida de visión sobre matices, complejidades e hibridaciones teóricas de significación política. Generalmente sus interpretadores las presentan como antagónicas, como si tuviéramos que debatirnos entre las potencialidades estatalistas y autonomistas.

En cambio, en este trabajo pretendo analizar la emergencia de las movilizaciones sociales y políticas que señalaron la distancia entre lo social y su representación política con el fin de valorarlas como el principal aporte para pensar de otro modo lo político en relación a la democracia. Al mismo tiempo que relevar de nuestros archivos las formas clásicas europeas de la filosofía política que nos tuvieron apresados en moldes categoriales insuficientes para comprender nuestros propios contextos. Tales como las dualidades de lo público/privado; sociedad civil/estado; sociedad civil/sociedad política; ciudadanía/democracia.

## HETEROGENEIDAD SOCIAL

Desde finales de los años noventa del siglo veinte en América Latina se ha producido un ciclo de movilizaciones sociales y políticas que interpelaron a las democracias neoliberales latinoamericanas (1997-2007)<sup>1</sup>. Las mismas interpelaron no sólo a las

<sup>1</sup> Esta hipótesis ha sido sostenida por distintos grupos de intelectuales tales como: Proyecto colonialidad/modernidad; Grupo de estudios subalternos latinoamericanos; Centro latino-

prácticas políticas liberales sino que también erosionaron las teorías y categorías que representaban cierta legitimidad de ese tipo de democracia restringida. Señalando lo exiguas de sus proposiciones y la distancia que se hacía cada vez más evidente entre las prácticas sociales y políticas y, las teorías de esos procesos sociales locales.

En este convulsionado periodo se dieron debates, discusiones y reapropiaciones conceptuales de intelectuales e investigadores de las ciencias sociales y de las humanidades que acompañaron estos procesos sociales de diverso tipo. Re-orientaron sus categorías y sus indagaciones encarnando la producción de conocimiento desde los mismos mundos heterogéneos latinoamericanos.

El quiebre de paradigmas y el agotamiento de los mapas cognitivos produjeron una ineficacia del relato eurocentrista moderno para poder explicar y comprender nuestros propios mundos latinoamericanos. Se debe sumar la propia crisis del conocimiento moderno producido en Europa que desconfiaba de sus propias nociones clásicas de verdad, razón, identidad, objetividad y universalidad. Es decir: una crisis del objeto, del sujeto y del conocimiento mismo de lo latinoamericano que focaliza dichos contextos en la producción de las ciencias sociales y de las humanidades proyectadas hacia un conocimiento autónomo.

Para esclarecer cual es mi posición teórica dentro del campo de la filosofía política es que considero pertinente hacer una genealogía precaria, pero necesaria de los planteos y autores tratados en ese periodo en las academias universitarias. A finales de los años ochenta y comienzo de los noventa del siglo veinte, mientras las dictaduras perdían su fuerza, la sociedad civil conseguía articularse y organizarse sobre las ideas reguladoras de democracia y de ciudadanía. En el ámbito académico latinoamericano, más específicamente en el campo de la filosofía política, se tratan estos nuevos procesos democráticos con las herramientas y conceptos del canon de la academia occidental europea.

Una tendencia en estas perspectivas en el tratamiento de lo filosófico político es la idea de que la modernidad representa el modelo universal. La propuesta de Habermasiana, asume cierto consenso en nuestras academias como el lugar de la modernidad no acabada. Una tendencia diferente, más bien desencantada de las revoluciones y de la democracia que surge luego de la caída del muro de Berlín, comienza a reflexionar y a pensar más seriamente la relación con las prácticas políticas concretas para desarrollar fundamentos filosóficos que la hagan más cercana

---

americano de Ciencias sociales CLASCSO; la sociología crítica latinoamericana; la teoría social latinoamericana; et al. Un par de ejemplos sólo para considerar como el momento de quiebre de este ciclo de movimientos sociales a políticos. El 6 de setiembre de 1997 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, emerge en el escenario político. Demanda el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y en contra de la militarización de las zonas indígenas, marchará a la ciudad de México con 1.111 miembros del EZLN que representan a los 1.111 pueblos zapatistas. Esta gran marcha zapatista e indígena llegará al DF el 12 de setiembre de este año. El cierre del ciclo lo representan los casos de incumplimiento de los gobiernos progresistas con sus mandatos constitucionales y sus acuerdos políticos con los movimientos sociales que los acompañaron. Tal es el caso de la extracción minera en Yasuní-ITT Ishipingo-Tambococha-Tiputini la selva ecuatoriana en 2007 y el caso del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secureen la Amazonía boliviana TIPNIS en 2011.

a las necesidades de las mayorías democráticas. Uno de los autores que en ese momento leíamos en la primavera de la democracia en Argentina, era Norberto Bobbio. Las indagaciones que nos proponía el autor estaban pensadas claramente no desde una perspectiva liberal sino más bien de desconfianza de las mismas. La pregunta por las posibilidades de la democracia y el mercado era una de las preocupaciones centrales (aún no se pensaba en el neoliberalismo y si se lo entendía era una extensión del viejo liberalismo).

Las inquietudes de Norberto Bobbio en su texto *El futuro de la democracia* son más que claras al respecto y se pregunta: “¿Qué cosa es la democracia sino un conjunto de reglas (las llamadas reglas de juego) para solucionar los conflictos sin derramamiento de sangre? ¿En qué cosa consiste el buen gobierno democrático, si no, y sobre todo, en el respeto riguroso de estas reglas?” (1986:136)<sup>2</sup>.

La otra tendencia, más claramente liberal y que en los años noventa del siglo veinte fue muy trabajado en las academias universitarias de la región y de difusión en los ámbitos de investigación, es la propuesta de John Rawls (1979: 135)<sup>3</sup>. Una teoría filosófica aparentemente desideologizada, pero que invisibiliza su propia cesión de parte en favor de lo dado como tal, y se afana en los mejores procedimientos para una sociedad de derecho. Prioriza la voluntad del sujeto (en abstracto: libre e igual) con tipos de garantías o proposición de principios éticos de libre convención. La idea de que lo político se define en relación al bien, no por sí mismo, sino en relación a lo normativo, es claramente, el modelo de la modernidad anclada en lo jurídico. Tanto las versiones garantistas que se dan a partir de la modernidad a las distintas formas de convivencia social, como las convenciones o consensos que se han propuesto para organizar el vivir colectivo, propiciaron establecer *valores universales que se convierten en prioritarios y excluyentes para la legitimidad de esas conformaciones sociales*<sup>4</sup>.

A raíz de este tipo de argumentos, la racionalidad de lo universal para las distintas tendencias señaladas *precisa necesariamente de la homogeneidad social y cultural que legitima* la prescripción del accionar colectivo. Estas perspectivas se asientan, insisto, en la legitimidad de una universalidad homogénea, propia de las sociedades europeas de ese periodo<sup>5</sup> y, refuerzan la idea de que depende del grado de integración de esa universalidad de valores, la legitimidad de lo político.

---

<sup>2</sup> El subrayado es mío.

<sup>3</sup> El análisis de los temas tratados en las secciones de Filosofía Política y Ética en los Congresos de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) en el periodo de 1990 hasta 2001. Informes de la Investigación del que participé como integrante en el Proyecto de investigación aprobado por Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional de Córdoba SECYT (2003).

<sup>4</sup> El subrayado es mío.

<sup>5</sup> En la actualidad autores como Sandro Mezzadra tratan la problemática de la identidad cultural ante las inmigraciones de los últimos años y la emergencia de la diversidad de culturas y valores en Europa. Véase Sandro Mezzadra (2005) *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.

La emergencia de los nuevos movimientos sociales y políticos hace evidente la heterogeneidad social y reclama nuevas categorías epistémicas de análisis. A propósito Chantal Mouffe (1999:205) plantea la relevancia del pluralismo de valores, atendiendo a las heterogeneidades sociales, cuestión que en América se ha leído como una deficiencia: “Esta debe ser considerada como una empresa ‘ético-política’ (interesada en los valores específicos que pueden ser realizados en el reino de la política mediante la acción colectiva que no desconoce el rol constitutivo del conflicto y del antagonismo, ni el hecho de que la división sea irreductible). Este último punto indica por qué el ‘pluralismo de valores’ en sus múltiples dimensiones debe ser tomado en serio por lo filósofos políticos.”

En esta dirección es clara la perspectiva que plantea Quijano a partir de considerar la heterogeneidad histórica estructural de América latina la cual podría ser pensada como una clave de nuestra ontología de lo social.

Aníbal Quijano sostiene que debiéramos tener más presente que lo público como lo privado son concepciones relativamente recientes en la historia, y que la escisión entre ambos ámbitos tuvo su origen en justificar la aparición del Estado por contraposición a la actuación de la sociedad civil. Cuando que en realidad ambas dimensiones representan simplemente aspectos de un mismo fenómeno en los que se enmarcan dimensiones del sujeto, que nos permiten una comprensión de los procesos políticos locales latinoamericanos íntimamente vinculados con los mundos sociales en los que se producen.

En sus investigaciones señala que en Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora. En América Latina por el contrario, y hasta bien entrado el siglo veinte, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas. En particular, la modernidad es una forma ideológica legitimadora de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes (Quijano, 2014: 710).

En América Latina la contracara de esa modernidad se da en la colonialidad del poder que introduce una particular forma de organización, clasificación y legitimación del orden social, política y económica que configura otros modos.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala *societal*. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico – que después se identificarán como Europa– y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la

modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy (Quijano, 2011: 237).

## DEMOCRACIA E IGUALDAD POLÍTICA

Desde este lugar teórico que presento, valoro y defino a la democracia en relación con formas de construcción de lo social porque considero que crea, recrea e instituye modos de relaciones sociales y políticas que configuran formas sociales y *sociales*<sup>6</sup> adecuadas para pensar la heterogeneidad histórica de nuestras sociedades.

Carlés afirma que ni la tradición republicana ni la tradición liberal pueden explicar por sí misma justamente ese aspecto central de la ciudadanía que es la comunalidad, la membresía de un cuerpo de iguales, que no es lo mismo que una homogeneidad social. La igualdad es política.

Paradójicamente, es en la tercera gran tradición del pensamiento político occidental, en la tradición democrática, donde encontramos los elementos que nos permiten comprender la siempre precaria fijación de un límite comunitario, esto es, la posibilidad misma de una membresía (Carlés: 2009:45).

Atada a las instituciones tradicionales de la democracia representativa, la reducida política neoliberal viene acompañada de una visión también restringida, minimalista de la democracia. Lo mismo ocurre con la capacidad de administración de los recursos del Estado. Ambos (democracia y estado) deben ser limitados al mínimo indispensable. Esa contracción es selectiva y sus consecuencias son la profundización de la exclusión exactamente de aquellos sujetos, temas y procesos que pueden amenazar el avance del proyecto neoliberal en América latina hasta bien entrados los años noventa del siglo veinte (podría agregar a toda la semiperiferia y periferia) (Amin, 2009: 7). Esta forma posdictadura de democracia restringida mereció y sigue mereciendo un intenso debate en el cual sea posible desde distintas tradiciones de pensamiento, debatir los sentidos y sus alcances, sobre todo, en un período en que las acciones más cuestionables ética y políticamente, se realizan en nombre de ella y en contra de ella: la democracia.

Ahora bien, como resistencia a estas gestiones democráticas ceñidas a lo normativo, a lo estrictamente procedimental pero básicamente, a excluir a las grandes mayorías de las decisiones como a las minorías no representadas en una ciudadanía inclusiva, una vez más, –en distintas regiones de América Latina– se produjeron

---

<sup>6</sup> “El carácter multisocietal está dado por el hecho de que los sistemas de relaciones sociales existentes en el país corresponden a diferentes tipos de civilización, la una agraria y la otra moderna capitalista, a las que corresponden diferentes modos de transformación de la naturaleza en los procesos de producción y diferentes formas de organización del gobierno de las mismas” Tapia, Luis (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Muela del diablo-CIDES. Bolivia, p. 16.

resistencias. Las mismas se produjeron entre estos sectores excedentes y los Estados democráticos restringidos, es decir, se produce la emergencia del subsuelo político.

El subsuelo es parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades, pero que no es reconocida ni asumida. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible. La visibilidad política y social se da a través de las instituciones del capital y del estado, así como también a través de un conjunto de instituciones de la sociedad civil. La producción del orden moderno también ocurre como una composición de instituciones políticas y sociales en torno a una nueva arquitectura de las separaciones (Tapia, 2008:37).

Es a partir de este subsuelo que se fueron dando cambios cualitativos en las relaciones entre el Estado y lo social, como así también emergen distintos tipos de sociedades al interior de las mismas sociedades modernas que configuran formas *societales* a partir de la emergencia de comunidades que preexisten en nuestra región. Sobre todo en algunas regiones de la América andina y central (países tales como Bolivia y Ecuador) tales procesos implicaron e intervinieron en una transformación del Estado no eurocentrado.

En este contexto y durante ese particular periodo, se pensó a la democracia como crítica al modelo mínimo de representación. Cada vez más se asoció con formas de construcción de lo social, creando y recreando nuevos modos de sociedad que instituyen otros modos de lo político. Es en este sentido que puede definírsela a la democracia desde este lugar teórico como un modo sustancial de ser de lo social (Laclau, 1980:31).

En algunas regiones de la América andina y central (países tales como Bolivia y Ecuador) tales procesos sociales plantearon una transformación fundamental del Estado, ya no, en una versión moderna-europea ilustrada que precisaba de un momento revolucionario para la toma del poder del Estado. Más bien, rediscutieron la naturaleza del estado en sus propios contextos de sociedades multisociales. En otras regiones como Chiapas en México, por ejemplo, se abandona como forma política al Estado para discutir y rediseñar formas de auto-gobierno.

A partir de estas experiencias antisistémicas, América Latina se convierte en un observatorio social. Los intelectuales latinoamericanos que poseían la matriz teórica de las disciplinas de la modernidad europea, enfocan su atención a los cambios sociales del continente y es a partir de estos que reorganizan sus mapas cognitivos.

#### ESTRATEGIAS DE CONSTITUCIÓN DE SUJETOS POLÍTICOS

Teniendo en cuenta estas consideraciones propongo ahora sí, el análisis de cuatro tipos de estrategias experimentadas en este periodo mencionado como formas políticas de lo social teniendo presente la perspectiva de Laclau en su dinámica de las formas de construcción de hegemonía y diferencias. Estrategias, en tanto que los movimientos sociales a partir de determinadas coordenadas históricas y contingentes, dirigen una serie de acciones para constituir un modo político propio.

La primera de ellas es la que denomino de constitución nacional-popular. Los movimientos sociales a partir de su fuerza de organización y de movilizaciones callejeras amplían la esfera democrática, construyendo una hegemonía, conjuntamente con partidos políticos, para la toma del poder estatal. De esta manera, el Estado se constituye como momento teleológico final. Esto es posible a través de una doble lógica de articulación, por un lado, la que Laclau denomina lógica de la diferencia y por otro, la lógica de la equivalencia, para articular el momento hegemónico (Gramaglia, 2008: 74).

Es particularmente visible si focalizamos el proceso como un desarrollo lineal y progresivo. En el gobierno de la “revolución democrática y cultural” de Evo Morales en Bolivia al ganar democráticamente las elecciones con el 54% de los votos, frente al 28% de su rival Jorge Quiroga (conservador), permitió por primera vez en la historia de Bolivia (país que tiene la mayor población indígena de América del Sur) que un indígena llegue al poder y se apreste a dirigir un país que hasta entonces sólo había sido conducido por generaciones de “blancos”. Esta hegemonía y toma de poder del Estado, permitió concebir el momento político por excelencia: la reforma de la “Constitución plurinacional”<sup>7</sup> en 2009, la cual implicó cambios fundamentales en relación a la juridicidad moderna.

En su artículo 30. I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.

II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

1. A existir libremente.
2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.
3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
4. A la libre determinación y territorialidad.
5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.
8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.

---

<sup>7</sup>Recordemos que las estrategias de resistencia (para este período) en Bolivia comenzaron con la guerra del agua. La guerra del Agua es el nombre popular de una serie de protestas que tuvieron lugar en Cochabamba, la tercera ciudad más poblada de Bolivia, entre los meses de enero y abril de 2000. Su detonante fue la privatización del abastecimiento de agua potable municipal.

9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.
10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.
14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.
15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.
17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.
18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.

III. El Estado garantiza, respeta y protege los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos consagrados en esta Constitución y la ley.

En esta dirección deberíamos considerar el proceso también dado por los movimientos sociales locales a través de la Constitución de la República del Ecuador de 2008, durante el gobierno de Rafael Correa. En la misma se modifica en modo sustancial la relación del hombre con la naturaleza al garantizar en su Carta Magna el derecho a la naturaleza. En el capítulo séptimo dice:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que



forman un ecosistema<sup>8</sup>. Así mismo se establece que el Estado garantizará la restauración de la Naturaleza, además de aquellas restricciones o medidas de precaución encaminadas a evitar que se altere el ecosistema.

La segunda de las estrategias, la denominé guevarista, en tanto responde a la idea política desarrollada por el Che Guevara, quien sostenía que para combatir al capitalismo era necesario provocar múltiples Vietnam. Puede comprenderse desde una lógica de las diferencias que tiene la capacidad de articular con otras diferencias, pero sin vocación de construir un proceso hegemónico. La misma se replica en proliferaciones de la misma demanda, consiguiendo producir un efecto de interpelaciones múltiples y ampliadas, sin aspirar al momento teleológico final en la toma del poder del Estado. Un ejemplo de ello es la interpelación por una reforma agraria para los campesinos sin tierra por lo que milita el Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra en Brasil (MST)<sup>9</sup>. Esta forma puede definirse atravesada tanto, por articulaciones contingentes de lo social y lo político.

La tercera es la que denomino pos-nacional-popular. La lógica de la diferencia es la más radicalizada, ya que se instituyen a sí mismos a través de la constitución de autonomía política, en modalidades de agenciamiento de la mujer indígena en formas políticas asamblearias-comunitarias. Se distancian de cualquier articulación que implique una nueva forma Estado. No necesitan para su propia configuración política comunitaria de una articulación equivalente de demandas, ni del momento teleológico final en la toma del poder del Estado; como es el caso del Movimiento Zapatista de Liberación nacional (EZLN)<sup>10</sup>. Y puede considerarse que las organizaciones de las naciones mapuches marchan por ese camino, así como las comunidades de las tierras bajas en Bolivia y Ecuador.

A modo de análisis de lo hasta acá expuesto, tanto el caso de los movimientos sociales de Bolivia como el del MST y el Zapatismo, encarnan tres modalidades diferentes en las que se ha producido un desplazamiento cualitativo, en los procesos que se instituyeron desde movimientos sociales a movimientos políticos. Han producido un cambio desde los modos individuales de ciudadanía moderna liberal a modos colectivos de lo político propio de éstas experiencias latinoamericanas.

---

<sup>8</sup> Constitución de la República del Ecuador, consultado el 25 de abril de 2016, disponible en: [http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf).

<sup>9</sup> Recordemos que en Brasil el MST junto con el PT fueron aliados para este nuevo periodo de gobierno. Se originó en la oposición al modelo de reforma agraria impuesto por el régimen militar, principalmente en los años 1970, que priorizaba la colonización de tierras en regiones remotas, con los objetivos de exportar los excedentes poblacionales y de la integración estratégica. Contrariamente a este modelo, el MST busca fundamentalmente la redistribución de las tierras improductivas. El grupo se encuentra entre los movimientos sociales más grandes de Latinoamérica contando entre sus miembros a un millón y medio de campesinos sin tierra organizados a lo largo de 23 de los 27 estados de Brasil.

<sup>10</sup> Recordemos que el EZLN interpeló a la sociedad mundial con una novísima forma de comunicación y el comienzo de las marchas al centro de la Metrópoli de la ciudad de México con reivindicaciones por los derechos indígenas.

Al mismo tiempo, han promovido experiencias de gobierno de democracia ampliada, que sobrepasan la versión moderna restringida de las políticas neoliberales, con intervenciones políticas por fuera de la representación partidaria y, con modos de auto-organización y auto-gobiernos asamblearios.

Así también, el derecho a la propiedad de la tierra tanto, en la apropiación rural como en la urbana, aparecen fuertemente como demandas en las tres estrategias que junto con la interpelación a la juridicidad política interpelan específicamente a la naturaleza misma del fundamento de los estados modernos, instituidos en dos principios claves: la propiedad privada y la individualidad ciudadana.

La cuarta de las estrategias, que defino como complementaria a las recién descritas, refiere a las políticas que patrocinaron algunos gobiernos populares en los primeros momentos de gobierno en las últimas décadas en la región. (Argentina-Venezuela). Habría que tener cuidado de la diferencia en la forma de politización y reorganización que estos gobiernos ponen en marcha, pues se efectúa en un sentido inverso al practicado por los movimientos sociales a políticos recién descritos, que venían en procesos sociales de construcciones “desde abajo”. En este otro caso, se explican desde procesos sociales desde la *gobernanza*. Es decir, los Estados nacionales determinan y definen *gestionar lo popular* y de esta manera reinscriben las acciones estatales políticas a través de un empoderamiento en derechos para las minorías y acciones estatales que favorecen a las mayorías. Estas acciones se llevaron a cabo a través de una red de programas estatales, para distintos estamentos y diferentes tipos sociales y culturales de la población (colectivo de mujeres, colectivo LGTB, jóvenes estudiantes *et al*). Para algunos mereció el tratamiento del concepto de “Autonomía relativa del Estado” (Vilas, 2008)<sup>11</sup> en la medida que el Estado y la Nación se *colocan por encima de los intereses privados y la cuestión social se asume como política de Estado*<sup>12</sup>. En una forma aún estatal que trama modos de lo político, imbricando fenómenos de nuevos tipos de relaciones entre lo político y la democracia, modifican formas de subjetivación y de ciudadanía. Me refiero a las experiencias de los gobiernos populares o populistas del chavismo en Venezuela y del kirchnerismo en Argentina.

#### PENSAR ESCENARIOS EMANCIPADORES

Pensar las configuraciones políticas del presente implica atender también a los conceptos que se ponen en juego en este tipo de interpretaciones y re-significaciones. En ellos los pasados coloniales se cuelan insistentemente en las interrupciones e

---

<sup>11</sup> Una de las articulaciones relevantes entre movimientos sociales y líderes gubernamentales fue en la coincidencia de una mayoría de países latinoamericanos que hicieron una gran apuesta antiimperialista, anti-neoliberal y latinoamericanista, y uno de esos momentos fue en 2005, con la cumbre en Mar del Plata donde se le dijo No al Área de Libre Comercio de las Américas (Alca) . Las nuevas propuestas de integración prometen cambios transversales para la región dependiendo de la coyuntura política de las democracias populares.

<sup>12</sup> El subrayado es mío.

intervenciones del flujo histórico de los procesos sociales y políticos de igualdad en la región.

Ahora bien, re-pensando las cuatro estrategias mencionadas, es claro, que los gobiernos nacional populares de estos procesos históricos que tienen como común denominador precisamente, concebir los procesos necesarios de una ampliación de ciudadanía en los términos de la igualdad política, y al mismo tiempo una distribución más equitativa de las riquezas, parecieran no ser efectivos para romper con la hegemonía de las élites y modificar la matriz neoliberal del capitalismo globalizado en esta parte sur del mundo.

Quizás, debiéramos insistir con lo que plantea Raquel Gutiérrez cuando dice que es necesario partir del punto de vista social, que es precisamente desde dónde hemos estado analizando las transformaciones políticas en América Latina en este trabajo. Para lo cual nuestro problema se invierte: “El problema central de la construcción de una estructura de gobierno, reflexionando desde el ámbito de la reproducción material de la vida social, es la contención de la monopolización de la riqueza material y de la decisión política” (Gutiérrez, 2015:141).

Tratando de concluir, pero sin cerrar el tema, es necesario atender los límites políticos, económicos y ecológicos de las políticas progresistas nacionales populares de este particular periodo. Ya que, a pesar del enorme esfuerzo en el reconocimiento y la revalorización de las identidades comunitarias indígenas, así como en la ampliación de derechos y con ello en un cambio en la calidad de ciudadanía, la no modificación de la matriz capitalista neoliberal en su versión extractivista neo-desarrollista, aparece como un límite que tiene implicancias no sólo en las relaciones intersubjetivas, sino en las relaciones del hombre con la naturaleza y con todos los seres vivos, en los que la habitan y a quienes beneficia (Svampa,2016:382)

Re-pensar el sujeto político a partir de los mismos procesos de lucha, implica un trabajo de crítica y de reformulación de categorías de conocimiento. Esto requiere al mismo tiempo que situarlas en el conflicto de las intervenciones de los mismos sujetos de las heterogeneidades, ponerlas en juego en los entramados de los saberes como una contribución en las disputas por el registro historiográfico que tiene como nervio las indagaciones de una filosofía política que nos interesa tener como matriz teórica.

Las experiencias populares de movilización social y reivindicación sociocultural en nuestros días han transformado las circunstancias políticas para una reconstrucción del conocimiento social latinoamericano, asumiendo su conflictividad y heterogeneidad. Desde este lugar, me planteo la necesidad de continuar acompañando las luchas sociales con reformulaciones críticas del conocimiento en Nuestra América desde una Filosofía Política latinoamericana, no sólo como proyecto teórico, sino como parte integrante de un proceso político efectivamente existente de transformaciones profundas, y para ello es necesario retomar legados y aceptar los límites de las políticas pensadas hasta ahora para construir escenarios emancipadores.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir (2009). Introducción. Franz Fanon en África y Asia. En Fanon, F. *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Bobbio, Norberto (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carlés, Gerardo Aboy (2009). La sangre de Esteno. Transformaciones de la ciudadanía en la Argentina: del populismo a la inflexión particularista. En G. Dálmata (coord.) *Movilizaciones sociales ¿nuevas ciudadanías?* Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée.
- Gago, Verónica (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- García Linera, Álvaro (2010). El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. En AAVV. *El Estado como campo de lucha*. La Paz: Muela del diablo-CLACSO.
- Gramaglia, Paola (2008). *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau*. Serie Estudios Sociales y Políticos. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba-Jorge Sarmiento Editor-Universitas Libros.
- Gutiérrez Aguilar, R (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Cochabamba: SOCEE-Autodeterminación.
- Labastida Martín del Campo, Julio (Comp.). (1980). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal (1999). *El Retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Olvera, Alberto, Evelina Dagnino y Aldo Panfichi (2003). *La disputa por la construcción. Democrática en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014). Lo público y lo privado. Un enfoque Latinoamericano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Svampa, Maristella (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Barcelona: Edhasa.
- Tapia, Luis (2008). *Política salvaje*. La Paz: Muela del diablo-CLACSO.
- Tapia, Luis (2009). Movimientos sociales movimientos societales. *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Número 17 (2-3), 1-8.

Tapia, Luis (2010). El Estado en condiciones de abigarramiento. En AAVV. *El Estado como campo de lucha*. La Paz: Muela del diablo-CLACSO.

Vilas, Carlos (2008). La revalorización del Estado después del “Consenso de Washington”. ¿Hacia atrás o hacia adelante?. En Carolina Galindo, Ana María Sallenave, Adolfo Chaparro (Eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina*. Rosario: Universidad de Rosario-CLACSO.

# LA POLÍTICA EN CUESTIÓN: ARISTAS DE LO COMÚN EN LA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE

The Politics in Question: Edges of the Common in the Work of Jacques Rancière

**Mariana Berdondini – Lucía Vinuesa**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional del Rosario  
marianaberdondini@gmail.com  
luciavinuesa@gmail.com

## **Resumen:**

Este trabajo recompone la pregunta por lo común en la teoría política contemporánea a partir del pensamiento de Jacques Rancière. En dicho camino, observa que lo común no contiene un principio o contenido propio, ni se constituye como un rasgo inherente al hombre en comunidad, de hecho no preexiste a la misma. Antes bien, es el lugar de una ruptura. En estos términos, pensar lo común es reflexionar sobre la tríada de política, demos e igualdad e interpelar, a partir de la misma, a la comunidad política, dando lugar a procesos de subjetivación política que reconfiguran el orden policial bajo el presupuesto de una igualdad olvidada.

## **Palabras claves:**

Lo común, democracia, política, igualdad.

## **Abstract:**

This work recomposes the question of the common in contemporary political theory from the thought of Jacques Rancière. We observe that the common does not contain a principle or content of its own, nor is it constituted as an inherent feature of man in community, in fact, it does not pre-exist. In these terms, thinking about the common is to reflect on the triad of politics, demos and equality and, from there, to question the political community, giving rise to processes of political subjectification that reconfigure the police order under the budget of a forgotten equality.

## **Keywords:**

The common, Democracy, Politics, Equality.

Recibido: 03/12/2017

Aceptado: 15/01/2018

Somos cinco amigos, hemos salido uno detrás del otro de una casa; el primero salió y se colocó junto a la puerta; luego salió el segundo, o mejor se deslizó tan ligero como una bolita de mercurio, y se situó fuera de la puerta y no muy lejos del primero; luego salió el tercero, el cuarto y, por último, el quinto. Al final formábamos una fila. La gente se fijó en nosotros, nos señalaron y dijeron: «Los cinco acaban de salir de esa casa». Desde aquella vez vivimos juntos. Sería una vida pacífica, si no se injiriera continuamente un sexto. No nos hace nada, pero nos molesta, lo que es suficiente. ¿Por qué quiere meterse donde nadie lo quiere?

Comunidad, Franz Kafka

## INTRODUCCIÓN

En las condiciones políticas imperantes, la pregunta por lo común puede presentarse como la resistencia al avance privatizador, a la retórica individualista y a la desafección política. Lejos de un análisis exhaustivo acerca del neoliberalismo como clave analítica, o bien de un abordaje extensivo al modo en que la tradición de discurso ha problematizado la categoría de lo común, nos proponemos (re)pensar dicho interrogante a partir del entramado teórico que ofrece Jacques Rancière.

Con una visión crítica respecto a la pasible privatización, expropiación y administración de la cosa pública, asociada a una lógica empresarial y de éxito individual propio de la *posdemocracia* (2012a), Rancière reinstala a lo común en un lugar polémico que redefine a la comunidad política al someter la igualdad a su verificación. En sintonía con los postulados del movimiento postestructuralista francés<sup>1</sup>, donde el conflicto se constituye en el campo nodal de la política y el orden

---

<sup>1</sup>Particularmente de Derrida y Foucault, mientras que del primero toma la idea de una imposibilidad de pensar la sociedad exenta de conflictos, de Foucault recupera la noción de policía, para pensarla en términos amplios (Fair, 2009). Por otro lado, como podemos ver a partir de la ruptura con su maestro, Louis Althusser, Rancière se aleja del estructuralismo francés en base a una crítica precisa al marxismo científico (Rancière, 2011). En efecto, encontramos en varios trabajos a lo largo de su obra una crítica precisa a la filosofía política (2012a) y a la ciencia (2013) que se constituyen como órdenes policiales. En el caso de Althusser, lo que le endilga es el hecho de que se haya tendido una trampa a la emancipación en cuanto tal entre la lógica del maestro y la lógica de la ideología (Galende, 2012). Esta trampa consiste en sugerir que los hombres sólo serán capaces de emanciparse de la ideología si antes se asumen como incapaces de develarla por sí misma y, en base a dicho reconocimiento, se someten a la autoridad del saber, a la ciencia verdadera. Por el contrario, Rancière rompe con esa imagen de la ideología que, se supone, constituye al sujeto, y concibe un modo de política que implica la desidentificación de sujetos individuales como modo de transformación del reparto de lo sensible. Su modo de concebir la subjetivación política carece de un carácter inmanente o trascendental, en cierto sentido el proceso de

social abandona la pretensión de un fundamento último, el autor ubica en el centro de su reflexión política la igualdad de cualquiera con cualquiera enunciada a partir de la creación de escenarios polémicos, de disputas e interpelaciones en torno a lo común, que llegan a poner en evidencia “la parte de los que no tienen parte” en la cuenta errónea de los *incontados*.

A su vez, la democracia, como experiencia, hace aparecer un litigio o un desacuerdo sobre lo común. A diferencia de *las democracias*, Rancière restituye para la democracia el sentido del poder del pueblo, de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercer el poder, esto es, “la propia base de lo que hace la política pensable” (2010: 83). Desde esta mirada, la política y la democracia carecen de forma y contenido. Es más, su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político (2012a). Lo común litigioso supone que la experiencia democrática misma es la una de cierta estética de la política por medio de la cual se evidencia la igualdad de inteligencias, condición común de inteligibilidad y de comunidad.

Al poner en común la distorsión fundamental e irrumpir el orden, hay política cuando ocurre un encuentro de dos procesos heterogéneos, el de la lógica policial y el de la igualdad, el cual nunca está pre constituido. Alejado de la lógica consensual que caracteriza a la *posdemocracia*, la frase igualitaria de una comunidad –de importancia radical para pensar las luchas y los momentos políticos–, se presenta con el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse a ella misma. En alguna parte hay igualdad, está dicho y escrito, por este motivo puede ser verificado y quien se asigne esa tarea –la de verificar esa igualdad– puede fundar, a partir de allí, una práctica política.

A modo de recapitulación, diremos que la democracia en Rancière verifica a cada paso la (re)configuración del espacio público y privado, en este sentido, la existencia de la política, de la subjetivación, emancipación y estetización de la vida de sujetos parlantes, pone en juego lo común en disputa con la lógica policial y su pretensión de privatizar el espacio público, así como su constante obturación de la política. En otros términos, veremos que es la acción de sujetos la que, trabajando sobre el intervalo entre identidades, reconfiguran las distribuciones de lo decible y de lo visible, de lo universal y lo particular. En consecuencia, la democracia jamás podría identificarse con la simple dominación de lo universal sobre lo particular.

#### RE-INSTALAR EL CONFLICTO EN EL CAMPO POLÍTICO

La distinción terminológica entre política y policía, lejos de una mera disputa semántica, indica una inflexión clave dentro de la teoría política contemporánea, expresión de una tradición de discurso que *deconstruye* el modo de pensamiento filosófico político. En el caso de Rancière, el momento de la política es una experiencia de desidentificación y subjetivación que cuestiona el reparto policial,

---

desidentificación y subjetivación política rancieriano es testimonio de la retirada de un sujeto histórico substancial o plenamente constituido (Trujillo, 2009).



nos introduce en un campo epistemológico y político que acaba por interpelar incluso el lugar del sujeto de la filosofía.

El modo en que Rancière propone pensar la política distinguiéndola de la policía como su opuesto heterogéneo, así como la introducción del conflicto al interior del orden –como una clave de inteligibilidad ineludible de una tradición que toma distancia del pensamiento ordenador filosófico político (Wolin, 1993)–, resulta expresivo de un clima conceptual francés de los años posteriores a Mayo del '68. Bajo el mote de postestructuralismo o de posfundacionalismo (Marchart, 2009), se caracteriza por el “surgimiento de lo irrepresentable en tanto punto de fuga del sujeto”, tratándose de la disolución de la estructura “ya sea en provecho del flujo, de la diseminación, de la máquina o de la cosa” (Balibar, 2007: 165). O bien, por el abandono explícito de la búsqueda de un fundamento último de lo social.

El reconocimiento de las consecuencias de la revolución democrática moderna, aquella que “socavó los fundamentos de la distinción entre los hombres dentro de una sociedad” (Lefort, 1990: 188), la indeterminación de todas las cosas, “el rey muerto” que más allá de la persona empírica representa “la cúspide de un orden en el que los modos del decir, del hacer y del ser están determinados” (Rancière, 2011: 41), permite pensar a la democracia como aquella experiencia que instaura el desorden sin medida de la proliferación de los hablantes, quienes provocan acontecimientos con abstracciones sin cuerpos (pueblo, libertad, igualdad, etc.). En este marco, se comprende la política como un lugar de los nombres impropios, es el momento que deshace, desclasifica y desordena. Interrumpe el orden natural de dominación a partir de la institución de una parte de los que no tienen parte, y es dicha institución como forma específica de vínculo que define lo común de la comunidad en tanto que comunidad política.

Desde esta mirada, diremos *hay* política porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo que hace que lo común sea litigioso en tanto se vincula al *demos* y a la distorsión, al enfrentamiento y la contradicción entre aquellos “dos mundos alojados en uno”, conflicto que expresa el carácter contingente de cada régimen estético, la cuenta siempre errónea de las partes. En este contexto, la política, antes que un asunto de sujetos, es una cuestión de subjetivación política –sobre el que luego volveremos–: un proceso que dista de ser de identificación o cadena de equivalencia como sería en Laclau [2005], para implicar una desidentificación, el arrancamiento de un lugar de naturalidad<sup>2</sup>.

En este sentido, si las nociones de la política y lo político se presentan en los textos de Rancière como términos intercambiables, o poco diferenciados, puede resultar esclarecedor pensar que la política se vincula a la igualdad mientras que lo

---

<sup>2</sup> Si bien Laclau [2005] se acerca al planteo de Rancière sobre el pueblo, lo cuestiona en dos dimensiones principales. Primero, al entender que identifica demasiado la posibilidad de política con la de idea de emancipación, sin considerar otras alternativas consistentes en que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello políticamente defendible por ellos. Segundo, y asociado a lo anterior, la tensión entre la lucha de clases –para decir que no son clases- y las luchas populares (2013:303-308).

político al escenario sobre el cual la verificación de la igualdad toma la forma del tratamiento de un daño<sup>3</sup>. De aquí que su reflexión se afinque en “momentos políticos”, en los que acontece una desidentificación con el orden cristalizado, siempre pasible de tornarse en un nuevo orden policial. Desde este marco de sentido, la política es creativa, esporádica, inusual y contingente, nunca se asocia a la reproducción del orden<sup>4</sup> y se debe también a un escenario que posibilita un momento, un punto de coincidencia entre un orden policial y la puesta en acto de un principio igualitario.

#### LO COMÚN DE LA COMUNIDAD Y EL *DEMOS*: LA CUENTA ERRÓNEA

Fundada en una cuenta errónea original, el espacio de lo común entraña el conflicto político en torno a la misma existencia de lo común, entre los que tienen parte y los que no la tienen. En este trayecto, el pensamiento, como la búsqueda de lo común, es un espacio en permanente redefinición.

Si la actividad política tiene su propia racionalidad en el litigio y el desacuerdo, lo común es un lugar polémico, íntimamente ligado a la idea de política, democracia e igualdad. Es más, éstas se basan en la singularidad de interrumpir el orden, de irrumpir e interpelar a la comunidad política a partir de la creación de escenarios polémicos. En este contexto, qué es lo común a todos, quién es el pueblo, supone sentidos operativos de luchas que emergen para cuestionar los modos del ser, del hacer y del decir, al poner en evidencia la delimitación del cuerpo político que siempre entraña una cuenta errónea.

Lo común de la comunidad supone la constitución de un lugar polémico para el tratamiento de un daño y la demostración de la igualdad. No es un espacio armónico ni consensual, tampoco es una esfera dialógica de comunicación libre de trabas *habermasiana* o pasible de ser identificado con el orden, la ley o la institucionalización.

En este devenir, Rancière instala la tríada entre política, igualdad y *demos* para pensar lo común, al señalar:

[...] hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo ‘entre’ ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (2012a: 42).

<sup>3</sup> Aun cuando resultan conceptualmente emparentados y no diferenciables en la mayor parte de su obra, la idea de *lo político* como el encuentro de estos dos procesos surge específicamente en RANCIÈRE [1998] “Política, identificación y subjetivación”, disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciere.htm>

<sup>4</sup> Ver Franzé (2014), en referencia a la tradición de discurso que distingue la política y lo político.

Desde la inconmesurabilidad de ambas lógicas, ya sea desde el litigio, el desacuerdo y el conflicto, allí donde la lógica igualitaria y la lógica policial se cruzan contingentemente, el carácter disruptivo logra interpelar lo común al cuestionar el orden, la distribución de los cuerpos y las funciones, los modos del ser, del hacer y del decir. Las delimitaciones del cuerpo político, del *demos* y de pueblo son nodales en este recorrido para comprender los sentidos de disputa que resultan de la distorsión fundante en torno a su existencia, construcción y distribución.

Lejos de una situación ordenadora, la aparición de los cuerpos, de los sujetos y prácticas en el espacio público se relaciona a un momento disruptivo que interpela a lo común de la comunidad, al revelar y reinsertar el litigio respecto a una cuenta errónea de la democracia –que es también fundadora de la política–.

Con la presuposición de “la igualdad de cualquiera con cualquiera”, del hombre como un ser dotado de palabra en su calidad de ser parlante, se logra hacer oír, con palabras y discurso, lo que antes era ruido. Desde esta igualdad de inteligencias como condición común de inteligibilidad y comunidad, lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para reemplazarla por las figuras polémicas de la división.

En lo que sigue, intentaremos desandarla en la medida en que es el pueblo el que se apropia la cualidad común como cualidad propia. Si bien ésta no le pertenece estrictamente, implica la institución de un *común litigioso* en Rancière. Como la política sucede cuando la contingencia igualitaria interrumpe en tanto “libertad” del pueblo en el orden natural de la dominación, el pueblo “es la primera de esas multiplicidades que desunen a la comunidad con respecto a sí misma, la inscripción primera de un sujeto y una esfera de apariencia de sujeto sobre cuyo fondo otros modos de subjetivación proponen la inscripción de ‘otros’ existentes, otros sujetos del litigio político” (2012a: 52).

De central relevancia en la cuenta errónea fundante de la política y la democracia, Rancière va a la polis, al *demos* y a la filosofía política griega clásica para reconstruir los sentidos enlazados en sus principales constructos teóricos. Recurre a la *polis* para ilustrar, en este caso con Aristóteles, los títulos de la comunidad dados por la riqueza de los pocos, los *oligoi*, la virtud o excelencia de los mejores, los *aristoi*, y la libertad que pertenece al pueblo, el *demos*.

La democracia como objeto escandaloso se funda en un cómputo erróneo en las partes del todo, y es el *demos*, la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud–, la clave de su planteo sobre lo común litigioso. Al reconocer al pueblo como participante de los asuntos comunes en tanto tales, por el mero hecho de haber nacido en la ciudad, cualquier artesano o tendero se cuenta en esa parte. En este trayecto, halla el nudo originario de dos palabras claves de la política: la igualdad y la libertad.

La singularidad del *demos* atestigua aquel desorden o equivocación original en este sentido. Al mismo tiempo, es el nombre de la comunidad y su división y el tratamiento de un daño, *tort* [1998]. Lo “propio” del *demos* que es la libertad no se deja determinar por ninguna propiedad positiva sino que es pura facticidad. En

virtud de esta artificialidad, se atribuyen como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos.

Allí donde no son contados, donde no tenían parte en el todo, el *demos*, ese agrupamiento fáctico de hombres sin cualidades, se identifican con el todo de la comunidad. El pueblo, en nombre de ese daño que las otras partes le infringen, se identifica con el todo de la comunidad, porque los que no tienen parte no pueden tener otra parte que la nada o el todo, sintetiza Rancière: “Pero también es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política” (2012a: 23).

De este modo, tenemos un común que implica a la comunidad política y es un espacio dividido, al basarse en un litigio fundamental referido a la cuenta de sus partes. La política comienza “allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, donde la tarea consiste en repartir las partes de lo *común*, en armonizar según la proporción geométrica las partes de la comunidad y los títulos para obtener esas partes” (2012a: 18). En este planteo, la lógica del intercambio y las reparaciones queda subsumida en pro de la armonía común, la cual se expresa al establecer la proporción de las partes de la cosa común poseídas por cada parte de la comunidad según la cuota que ésta aporta al bien común.

Desde esa imposible igualdad de lo múltiple y el todo que produce la apropiación de la libertad como propia del pueblo, éste siempre es más o menos que sí mismo. Como la política, en el encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria, el pueblo, tanto como el espacio de lo común, nunca está pre constituido. Tampoco se trata de nociones vacías de igualdad y libertad, a la inversa, para que haya política es preciso que el vacío apolítico de la igualdad de cualquiera con cualquiera produzca el vacío de una propiedad política como la libertad del *demos* ateniense. La igualdad que Rancière nos propone “consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla” [1998].

#### DESIDENTIFICACIÓN Y SUBJETIVACIÓN POLÍTICA: LO UNIVERSAL SINGULAR

Más allá del debate entre universalidad e identidad, la política se trata de modos de subjetivación política que implican una desidentificación o desclasificación respecto a un lugar de naturalidad: “La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula contradictoria con la lógica policial” (2012a: 52). En este sentido, no crea sujetos de la nada, se trata de la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados: una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte.

Así como la emancipación para Rancière solo es individual, la universalidad política no está en el hombre o en el ciudadano sino en la ejecución práctica y discursiva de su resultado. Ocurre en el acto de verificación de la igualdad de cualquier hablante con cualquier otro. Y, si bien el único universal político es la igualdad, no es una condición o un valor de la humanidad o la razón. La igualdad, como universal político asume la figura específica de la distorsión y tiene efectos

prácticos, razón por la cual debe ser postulada, verificada y demostrada en cada caso. Ésta instituye un universal singular y polémico “al anudar la presentación de la igualdad como parte de los que no tienen parte, con el conflicto de las partes sociales” (2012a: 56).

Hemos visto que el *demos* y la distorsión tienen como función constitutiva transformar, actualizar e instituir un principio igualitario que en algún lado y en algún momento ha sido enunciado. También que es la distorsión la que instituye a la comunidad como comunidad de litigio, el cual no es erradicable. La política asume la forma del tratamiento de un daño. Superponiéndose al orden policial que estructura la comunidad, hay otra comunidad que no existe sino por y para “el conflicto en torno a la existencia misma de lo común entre los que tienen parte y los que no la tienen” (2012a: 52).

Es decir, las partes no preexisten al escenario polémico, al litigio que emerge de la declaración de la distorsión. Si la política está hecha de cuentas erróneas, la distorsión separa y reúne dos lógicas heterogéneas de comunidad al exponer una cuestión que no existe con anterioridad a la declaración de la misma. En este aspecto, hay relaciones con cada situación y relaciones litigiosas que producen una subjetivación ligada a un proceso desidentificación.

La perspectiva de Rancière sobre la política, como arte de las deducciones torcidas y las identidades cruzadas, se trata de la construcción local y singular de casos de universalidad. No hay entonces “política mundial” en tanto siempre sigue siendo la universalidad de la construcción singular de los litigios (2012a: 172-173). Para comprender el sentido de la universalidad que actualiza una experiencia democrática, pensemos en los postulados republicanos de libertad, igualdad y fraternidad, en la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano; dirá Rancière que es la abstracción de dichos enunciados, la distancia empírica entre las banderas revolucionarias y las declaraciones de derechos lo que permite formas de subjetivación política radical. Es decir, aquello que desde Burke, Marx hasta Arendt apareció como una crítica<sup>5</sup>, en el autor que estamos analizando, como en Lefort (1990) o en Balibar (2013), es lo que habilita su actualización, su enunciación – como puesta en acto de un enunciado–, lo que permite transgredir las fronteras de lo político instituido y tomar en cuenta la voz de aquellos cuyas palabras eran interpretadas como ruido.

Es en este preciso sentido que se entiende a la subjetivación política como la apropiación de un universal en un escenario singular, proceso que transforma unas identidades definidas y dadas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de la experiencia de un litigio. La subjetivación es un momento creador de un común justamente cuando lo deshace. Este poner común comprende la puesta en práctica de la igualdad –el tratamiento de un daño–. Un nombre de un contado que sin tener parte, logra la inscripción simbólica de la ciudad, el nombre

---

<sup>5</sup> Hacemos referencia a la distancia que en los hechos aconteció entre los postulados revolucionarios y las declaraciones de los derechos del hombre y el ciudadano, recordemos la crítica de Marx en *La cuestión judía* [1844], o el análisis arendtiano de la revolución francesa en *Sobre la revolución* [1963].

de un contado –un grupo o una clase– se conecta al de los no contados, se relaciona un ser a un no-ser o un ser por venir. Todo el mundo ve de *quién* se trata (mujeres, obreros, negros), sin embargo, la subjetivación política los arranca de lo evidente al plantear la relación entre un *quién* y un *cuál* en aparente redundancia de una proposición de existencia<sup>6</sup>.

Al decir que un sujeto es un *in-between*, un entre dos, el estar *juntas* asociado a un estar *entre*, el planteo de Rancière se vincula con el de Arendt respecto a su idea de espacio público asociado a la singularización política y la verificación de la igualdad, en uno a través de la subjetivación y la otra por la distinción. Si bien excede los límites del presente trabajo, puede explorarse en la pregunta por el lugar de lo común y el carácter contingente de la política, su “aparición” con ese surgir y actuar entre los hombres en el espacio público, en la revelación del “*quién*”, “surge en el *entre* y se establece como relación” (Arendt, [1958] 2008). También, en ambos enfoques hay una disyunción consigo mismo que es central, valga la aclaración de Tassin (2012), quien recuerda que la comprensión rancieriana de la subjetivación política es la de un proceso colectivo, con sujetos que no son personas sino “multiplicidades”.

Así como no hay lugar común que implique consenso, comunicación o arreglo del daño, la política supone polémica, diferencia y litigio en relación a la igualdad. En este sentido, el sujeto político que Rancière nos trae es el de un intervalo o una falla, un ser junto como *un ser entre* –los nombres, las identidades o las culturas– [1998]. Nunca implica un lugar de *confort*, de orden o estabilidad respecto a un *status*, una *identidad* o *institucionalización*.

Allí donde no hay nada permanente que se entienda como identidad política y el lugar de lo público democrático está siempre abierto como situación de desplazamiento, desgarradura y exceso, persiste el interrogante, que incluso el posmarxismo como tradición quiso debatir, acerca de cómo pensar la política sin una referencia al Estado y las instituciones (Lesgart, 2014). Con un planteo contemporáneo anti institucionalista, lo común es un espacio litigioso en constante cambio y redefinición donde poca cabida e incidencia tiene el régimen político, el Estado, las instituciones, el/los gobierno/s, las definiciones de los actores políticos, las reglas de juego e incluso los modos del ser, del hacer y del decir que se configuran en función de ello. En esta línea, resulta posible valorar las indagaciones de Rancière sobre la política, lo común y la experiencia democrática en aras de lo que habilitan: escenarios de disputa, lugares y nombres impropios y la igualdad como punto de partida para alterar el régimen estético consensual neoliberal, que –a pesar de asumir como bandera los postulados democráticos republicanos– no hacen más que

---

<sup>6</sup>Por ejemplo, “¿Por qué yo no me puedo casar?” por parte del colectivo de diversidad sexual, logra introducir lo común litigioso desde una pregunta simple, sencilla y singular que interpela una parte de los que no tienen parte, un todo diferente a la parte que evidencia la no universalidad de la conyugalidad, la/s familias y diversidades y pluralidades de vivirla (Berdondini, 2016a).

ordenar lugares de jerarquías, excluir y silenciar voces condenadas a la oscuridad de quienes no pueden tener parte en el reparto de lo sensible<sup>7</sup>.

#### LO LITIGIOSO EN LA EXPERIENCIA DEMOCRÁTICA

A diferencia de la democracia, las condiciones actuales de *posdemocracia* anulan el desacuerdo y la experiencia democrática a través de una lógica consensual. En vistas a problematizarla, nos preguntamos en los términos de Rancière (2010; 2012a; 2012b) qué pretendemos decir al declarar que vivimos en democracias. En esta línea, la democracia no es una forma de Estado ni de sociedad: por un lado, es el fundamento igualitario necesario –y olvidado– del Estado oligárquico; por el otro, es la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla.

En contraposición al hecho fáctico de que “todo Estado es oligárquico” (2012b: 103), la democracia es esa condición paradójica de la política, el punto en el que toda legitimidad se confronta con su ausencia de legitimidad última, con la contingencia igualitaria que sostiene a la contingencia desigualitaria misma. De ese litigio que pone en jaque el orden policial, puede decirse que la política vuelve a poner en el centro del espacio público aquello que el Estado pretendió despolitizar.

La experiencia democrática, como cierta estética de la política, habilita un común compartido por quienes exigen y actualizan una igualdad inscripta en la ley. Al mismo tiempo, es un doble movimiento de transgresión de los límites, ya sea dirigido a extender la igualdad del hombre público a otros ámbitos de la vida común, y en particular a todos aquellos a quienes gobierna la ilimitación capitalista de la riqueza, o bien, dirigido a reafirmar la pertenencia de esa esfera pública, “incesantemente privatizada, a todos y a quien fuere” (2012b: 84). En estos términos, la democracia puede reivindicar un común no privatizado. Pensemos en la negociación salarial, aquello que quiso quedar en manos privadas, en un arreglo entre el patrón y su empleado, adquiere carácter público desde el momento en que la lucha se politiza.

Con un dispositivo singular de subjetivación, la democracia interrumpe el buen funcionamiento de ese orden, altera el reparto de lo sensible y puede tornar público y político un asunto que el orden policial apartó al ámbito de lo privado, o bien de lo exclusivamente estatal, entendiendo ese Estado como aquél gestionado oligárquicamente, la gestión de ese “casi nada” que debe quedar en manos de expertos antes que en manos del pueblo.

Este dispositivo de subjetividad puede resumirse en tres aspectos. En primer lugar, la democracia es el tipo de comunidad que se define por la existencia de una esfera de apariencia específica del pueblo, apariencia que no es la de la ilusión en ope-

---

<sup>7</sup> Al respecto, pensemos en las reivindicaciones de movimientos feministas, de identidad sexual, LGTB, Queer, movimientos de inmigrantes, indígenas, entre otros, como expresiones de movimientos sociales y políticos que apuestan por trastocar un orden que no sólo margina, discrimina o desconoce a dichos sujetos, sino que en el caso extremo llega a su eliminación física.

sición a lo real. Antes bien, es “la introducción en el campo de la experiencia de un visible que modifica el régimen de lo visible. No se opone a la realidad, la divide y vuelve a representarla como doble”. Por otra parte, el pueblo que ocupa esa esfera de la apariencia es uno de un tipo particular, no puede definirse por propiedades étnicas, no se identifica con una parte sociológicamente determinable de una población ni con la suma de los grupos que la constituyen. El pueblo por el cual hay democracia es una unidad que no consiste en ningún grupo social, “descarga en el balance de las partes de la sociedad la efectividad de una parte de los sin parte. La democracia es la institución de sujetos que no coinciden con las partes del Estado o la sociedad, sujetos flotantes que desajustan toda representación de los lugares y las partes” (2012b: 126).

En tercer lugar, el pueblo aparece en el lugar de la conducción de un litigio que es político y se diferencia de todo conflicto de intereses entre partes constituidas de la población, ya que es un conflicto sobre la cuenta misma de las partes. No se trata de una discusión entre interlocutores sino una interlocución que pone en juego la situación misma de interlocución. En consecuencia, la democracia instituye comunidades de un tipo específico, comunidades polémicas que ponen en juego la oposición de la lógica de la distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario. El triple carácter de la experiencia democrática se ve alterado en el contexto de la *posdemocracia*, aquella que anula el litigio e instaura una lógica consensual.

En este punto, creemos válido trazar una línea que vincule lo dicho hasta aquí con el análisis arendtiano acerca de la política y de la esfera de aparición, poner en juego ambas teorizaciones permite apreciar los elementos que iluminan la relación entre política y la actualización de un “común”. Si bien en Arendt la distinción entre esfera privada y esfera pública como su crítica a la modernidad por el surgimiento de lo social genera controversias, posee la ventaja analítica de restituir al sujeto su acción y su discurso en un espacio de lo común. En relación al momento político de Rancière, lo común emerge allí donde pueden tener voz y hacerse visibles, al aparecer o irrumpir como iguales y diferentes aquellos/as que no contaban en el reparto de lo sensible.

La iniciativa, el comienzo o segundo nacimiento que implica nuestra inserción con palabra y acto en el mundo, manifiesta que algo nuevo ocurre, algo del orden de lo impredecible. Asimismo, “lo nuevo se da por oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza, por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro” (Arendt, 2008: 201). De esta manera, el elemento novedoso deja a la política al margen de los intentos de la lógica consensual que aspira a conjurar el espacio de apariencia del “pueblo”, ya sea bajo la forma de juridización de la vida social o de la identificación de éste con la opinión pública. En la emancipación que piensa Rancière, o bien, en la revelación del agente en el acto de Arendt, la política habilita un común que resiste ante el avance privatizador, siempre subyugante. Se hace presente en acción y en discurso, en la voz que comienza a ser audible, o en cuerpos que se visibilizan, al interpelar lo decible y lo visible.



## LA LÓGICA CONSENSUAL Y EL NUEVO ODIO A LA DEMOCRACIA

Hemos sugerido que la experiencia democrática es aquella que pone en juego lo universal bajo una forma polémica, es, justamente, esa puesta en juego perpetua, esa invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contrarían la recurrente privatización de la vida pública. Ahora bien, en contraposición a esta experiencia, Rancière (2012 a) pone el foco en la lógica consensual que caracteriza una forma de policía contemporánea, propia de la *posdemocracia*. En dicha lógica, ocurren una serie de procesos como aquel en que el derecho aligera al Estado de la política, que ya había aligerado al pueblo, o bien, el proceso mediante el cual se descompone en todos sus elementos a todo posible litigio, transformando a las partes del litigio en actores sociales, que parecen reflejar en su obrar la identidad de la comunidad consigo misma.

Bajo el término de *posdemocracia* Rancière (2012 a) vislumbra la confluencia de tres fenómenos a partir de los cuales el Estado acaba por suprimir todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio. Estos consisten en la juridización proliferante, en las prácticas de peritaje generalizado y en las de la encuesta permanente. De este modo, el consenso, lejos de ser la virtud razonable de individuos kantianos que se ponen de acuerdo para discutir sus problemas y armonizar sus intereses al mejor estilo habermasiano, es un régimen determinado de lo sensible, un modo particular en que el derecho se constituye en *arkhé* de la comunidad. Es preciso arreglar el litigio en su principio, como estructura específica de comunidad.

Allí donde la igualdad parece transformarse en su contrario a partir del momento que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal, es un modo por el cual se busca anular la posibilidad de emergencia de un común litigioso al adecuar la forma de la comunidad al principio jurídico (recordemos que es el de *un* derecho, no cualquier derecho), o bien al reducir las voces de las partes litigiosas a los resultados de encuestas, al *decir* de la opinión pública. Por otro lado, esta lógica apunta a optimizar los goces de los individuos, a quienes se les revela a cada paso su propia incapacidad de manejar las condiciones de esa optimización. El Estado funda su autoridad a partir de su capacidad de interiorizar esa impotencia común, y determina el ínfimo territorio del “casi nada” de lo posible, de donde dependen la prosperidad de cada uno y el mantenimiento del lazo comunitario.

Por un lado, ese casi nada es postulado como tan poco que no vale la pena disputárselo a los gerentes de la cosa estatal. Pero, por el otro, se lo postula como la ínfima diferencia decisiva que separa la prosperidad futura de la miseria amenazante y el vínculo social del caos muy cercano, ínfima diferencia demasiado decisiva y demasiado tenue para no ser dejada a los expertos (2012a: 143).

La gestión de lo estatal aparece como aquello que debe ser dejado en manos de expertos que son quienes mejor saben manejar ese “casi nada” que, lejos de presentarse como un común litigioso, asume una forma universal que no plantea inconveniente ni demanda su politización. Ese casi nada que viene a reemplazar un posible común litigioso, se vincula a sujetos que manifiestan desafección política.

En este contexto, la palabra “democracia” es un operador ideológico que despolitiza las cuestiones de la vida pública, considerándolas “fenómenos de sociedad”, para negar al mismo tiempo las formas de dominación que la estructuran. La confusión consensual expresa el odio a la democracia y oculta la dominación de las oligarquías estatales cuando identifica a la democracia con una forma de sociedad, como el de las oligarquías económicas cuando asimila su imperio exclusivamente a los apetitos de los “individuos democráticos” (2012b: 132).

En este derrotero, la democracia como poder del pueblo tiene una función crítica en la cual la igualdad es una presuposición y no una meta a alcanzar. Es decir, es la igualdad establecida dos veces, objetiva y subjetivamente, en el cuerpo de la dominación, lo que impide que la política se transforme en una simple policía (2010: 83). Efectivamente, es por la vía de manifestaciones políticas que reactualicen la “frase igualitaria”, que pueden tener lugar emancipaciones subjetivas. Ahora bien, la lógica consensual, que con éxito relativo disimula su odio a la democracia, busca desandar constantemente estas prácticas políticas.

Al comienzo de éste trabajo, recuperamos una cita de un cuento de Kafka que describe el modo en que cinco hombres se constituyen como una familia o una comunidad. No poseen ningún rasgo en común más que el de salir de una misma casa, a pesar de lo cual, al emplazarse contiguamente en una línea algo los colmulga, quienes pasan a su lado los reconocen como los cinco que salieron de esa casa, entre ellos se toleran pero no quieren tolerar al sexto que constantemente irrumpe incomodando su armonía. No encuentran sentido a estar junto a ese sexto, tampoco pueden explicárselo porque no lo entendería, y “largas explicaciones significarían ya casi una acogida tácita en el grupo”.

Algo del rechazo a ese otro, a quien cuestiona el “uno” de la comunidad de cinco, es el que encontramos en el nuevo odio a la democracia (2012b). Odio que al obturar el espacio de aparición del pueblo, de lo múltiple, busca reemplazarlo por un pueblo “Uno”. Reconciliado consigo mismo y recludo al ámbito de sus asuntos privados, se renueva configurando un otro que se presenta como amenaza. Todo esto recrudece las expresiones excluyentes y xenófobas, pensemos para el caso europeo en el musulmán o en los refugiados.

El nuevo odio a la democracia expresa que, a pesar de pregonar la igualdad y libertad como principios, frente a un proceso de subjetivación y desidentificación en que una parte reclama que su voz sea oída como discurso, emerge un rechazo tal que no hace más que reivindicar que son unas bestias y sus voces sólo hacen ruido. El sexto no puede ser incluido porque algo de su presencia nos extraña y molesta.

#### A MODO DE CIERRE

En estas páginas reconstruimos el modo en que Rancière teoriza lo común al afincarnos en algunas implicancias que su pensamiento tiene para la teoría política y la democracia. En vistas a no ser redundantes, diremos que lo común litigioso se actualiza en la contemporaneidad como espacio contencioso a la luz de voces, palabras, sujetos, diversidades y pluralidades, que interpelan a la comunidad política. Usando al autor, allí donde irrumpe la parte de los que no tienen parte, la

política democrática se remoja, revive y reinstala la igualdad de cualquiera con cualquiera.

La creación de escenarios polémicos e interpelaciones que evidencian “la parte de los que no tienen parte” en la cuenta errónea de los *incontados*, reinstala a la igualdad en un contexto político propio del capitalismo en su etapa neoliberal que agudiza la desigualdad, al tiempo que rechaza la otredad y la diferencia. No es cualquier igualdad, es desde ese presupuesto universal que la misma se verifica de modo singular y local. De aquí puede pensarse cómo, con la existencia de una pluralidad de formas de vida, lo común-comunitario y lo público-general, no son asuntos predefinidos sino que se construyen a través de su aparición en el espacio público (Rabotnikof, 2005), ejes tratados al establecer relaciones entre Rancière y Arendt.

La democracia rancieriana comprueba a cada paso la (re)configuración del espacio público y privado. La estetización de la vida de sujetos parlantes pone en juego lo común en disputa con la lógica policial y su pretensión de privatizar lo público, así como su constante obturación de la política, que cuestiona el proceso democrático. Con la igualdad como punto de partida, valora prácticas de emancipación subjetiva que habilitan otros modos del ser, del decir y del hacer, que recuerdan que la política no es un asunto de expertos (ni de científicos), ni está en sus manos el develar una verdad oculta. Hay política en la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo entre identidades, demuestran que pueden ser, decir y hacer aquello que no les correspondía en el reparto de lo sensible.

Distante de la tradición occidental predominante que entiende la política como la administración, sujeta a elementos externos, algo que viene dado y lo trasciende, el autor se inserta en una tradición que la comprende como creación contingente y se afina en la distinción entre la política y lo político. En este cuadro, por un lado, recupera la primacía de la política y su relación con lo común litigioso al instalar lo conflictivo que resulta siempre el encuentro entre la lógica policial –denominada usualmente política– y la lógica igualitaria –lo político–, fundante de la comunidad.

Por otro lado, en Rancière es manifiesta la diseminación conceptual entre la política y lo político al punto de emparentar política e igualdad y ubicar la policía en el orden históricamente dado o cristalizado. Esto obtura las implicancias que lo político tiene en la política, no sólo para las instituciones o el Estado, sino en especial para la producción y la reproducción o naturalización de lo establecido. Esto ocurre aun cuando al hablar de *posdemocracia*, la lógica consensual es obstructora de la posibilidad e imposibilidad del litigio o el desacuerdo, esto es, de la misma lógica igualitaria. Aquí las definiciones o tematizaciones de los actores políticos, como los diversos ordenamientos e institucionalidades hacen diferencias.

Entonces, el planteo del autor gana sentido para advertir voces, cuerpos, sujetos y actores que se constituyen en el mismo proceso de emergencia pública, un lugar que es común como escenario de litigio y cuestiona los sentidos de la comunidad existentes en los modos de ser, del hacer y del decir. En esa desclasificación, desorden e introducción de preguntas impropias, visibiliza y hacer oír –y contar– cuerpos, sujetos, palabras, en el mundo de “lo común”. Pero al ser rara, efímera y

excepcional, deja preguntas respecto a las condiciones políticas de producción y reproducción del orden, e incluso a las contingencias y a los actores que dan voz a quienes no la tienen. También porque en esas interpelaciones que tornan audible, visible y decible a lo/los incontados, aunque se pierde su brillo disruptivo, no son menores los reordenamientos de los modos del ser, hacer y del decir (Berdondini, 2016b).

## BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2005). La deconstrucción y el retorno de lo político. *Actual Marx. Intervenciones*, 3 (primer semestre).
- ARENDT, Hannah (2008). *La condición humana* (5a ed.). Buenos Aires: Paidós.
- BALIBAR, Étienne (2001). El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? Instantes y Azares. *Escrituras Nietzscheanas*, 4-5, pp. 155-172.
- (2013). *Ciudadano sujeto*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- BERDONDINI, Mariana (2016a). Democratización y contextos de discusión: lo litigioso de los derechos de comunicación y sexualidades en dos «leyes candentes» de la política argentina. *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, (1)19, 42-54.
- (2016b). *Lo representable. Pujas públicas, actores, arena parlamentaria y leyes candentes en la política argentina*. Rosario: Prohistoria.
- FAIR, Hernán (2009). Arendt, Laclau, Rancière: Tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 48, 97-116.
- FRANZÉ, Javier (2014). La política: ¿administración o creación? En Franzé, Javier (Ed.). *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea*. Madrid: Catarata, 20-35.
- GALENDE, Federico (2012). *Rancière, una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- LACLAU, Ernesto (2013). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- LEFORT, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LESGART, Cecilia (2014). Rancière: lo común a todos como espacio de litigio y desacuerdo. En Franzé, Javier (Ed.) *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea*. Madrid: Catarata, 91-113
- MARCHART, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- RABOTNIKOF, Nora (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- RANCIERE, Jacques (2013). *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: INADI.
- (2012a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2012b). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2011). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- (2010). Las democracias contra la democracia. En AAVV, *Democracia, ¿en qué estado?* Buenos Aires: Prometeo.
- (2007). *En los bordes de lo político* [1998]. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- (2016). Política, identificación y subjetivación [1998]. Consultado el 7 de septiembre de 2016 en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenranciére.htm>
- TASSIN, Etienne (2012). De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49.
- TRUJILLO, Iván (2005). Presentación, e Historicidad y mekhané. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Zizek. En *La deconstrucción y el retorno de lo político. Actuel Marx. Intervenciones*, 3 (Primer semestre), 1-10.
- WOLIN, Sheldon S. (1993). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

# **DEL CÓDIGO ÉTICO A LA CONVENCION INTERNACIONAL. UN PANORAMA CRÍTICO DE LA ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO DESDE LA PERSPECTIVA DEL COSMOPOLITISMO\***

From the Ethical Code to the International Convention. A Critical Panorama of  
The World Tourism Organization from the Cosmopolitanism Perspective

**José L. López-González**

Universitat Jaume I  
joslopez@uji.es

## **Resumen:**

Este trabajo aborda una revisión crítica de la naturaleza del orden cosmopolita que impulsa la Organización Mundial del Turismo. Ante el crecimiento de la actividad turística y de los retos que plantea, este organismo especializado de la Organización de las Naciones Unidas ha promovido formalmente el desarrollo equitativo, responsable y sostenible del turismo. Sin embargo, la crítica a los principios desde los que esta organización modela el turismo ha puesto en el punto de mira los objetivos que persigue. La conversión de esos principios, recogidos en el Código Ético Mundial para el Turismo, adoptado en 1999, en una convención internacional, aprobada en septiembre de 2017, plantea un nuevo escenario que este trabajo esboza desde la perspectiva del cosmopolitismo.

## **Palabras clave:**

Turismo, convención, código ético, OMT, cosmopolitismo.

---

\* Este trabajo se ha desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico "Neuroeducación moral para las éticas aplicadas" (FFI2016-76753-C2-2-P), financiado por el Ministerio Español de Economía y Competitividad; y del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico del Plan de Promoción de la Investigación de la Universitat Jaume I para el año 2016 "El potencial de las éticas aplicadas en las herramientas de participación del Gobierno Abierto y la Sociedad Civil" (Referencia: UJI-A2016-04).

**Abstract:**

This work addresses a critical analysis of the nature of cosmopolitan order encouraged by the World Tourism Organization. Given the growth of tourism activity and the challenges that it poses, this specialized agency of the United Nations has formally promoted equitable, responsible and sustainable development of tourism. However, the criticism of the principles from which the organization shapes tourism has put the focus on the objectives pursued. The conversion of these principles, included in the Global Code of Ethics for Tourism, adopted in 1999, into an international convention, approved in September 2017, presents a new scene that this work outlines from the cosmopolitanism perspective.

**Keywords:**

Tourism, Convention, Code of ethics, UNWTO, Cosmopolitanism.

Recibido: 30/11/2017

Aceptado: 18/01/2018

## INTRODUCCIÓN

Ante las previsiones que para el año 2030 apuntan la cifra de turistas superará los 1.800 millones, puede sospecharse que este fenómeno pasará a ocupar una posición cada vez más central en la política (Sloterdijk, 2009). Sin embargo, el incremento de esta actividad, caracterizada por la creciente compresión del espacio-tiempo (Bauman, 2001; Held, MacGrew, Goldblatt y Perraton, 1999), ya ha revelado la desincronización de la política respecto de las respuestas que los efectos negativos del turismo requieren. Por ello, el hecho de que los actores globales escapen de las formas institucionalizadas de dominio legítimo (García-Marzá, 2008), plantea hasta qué punto la política estatal puede afrontar, de manera aislada, los desafíos que el turismo plantea.

En este contexto, la configuración de organismos supranacionales<sup>1</sup> no coactivos de coordinación turística ha pretendido abordar los retos que este fenómeno genera. En este contexto, la OMT, institución vinculada a la Organización de las Naciones Unidas –en adelante, ONU–, mediante un acuerdo especial se ha erigido como máxima autoridad internacional en materia turística con el objetivo de promover y

---

<sup>1</sup> La OMT es considerada en este estudio como un organismo «supranacional», tal y como apuntan Panosso y Lohmann en *Teoría del turismo. Conceptos, modelos y sistemas* (2012) o Morworth y Munt en *Tourism and Sustainability: Development, Globalisation and New Tourism in the Third World* (2016). Sin embargo, con los cambios en la regulación turística mundial, desde el punto de vista de la filosofía política de Habermas (1997, 2006) que este trabajo aborda, la OMT podría relacionarse tanto con el orden supranacional como con el transnacional.

coordinar un orden turístico mundial equitativo, responsable y sostenible (OMT, 2001).

Hasta la actualidad, la ordenación supranacional no coactiva que ejercía la OMT proponía la adhesión de los Estados al Código Ético Mundial del Turismo –en adelante, CEMT–, como mecanismo para formalizar la vinculación a unos principios universales de desarrollo turístico. No obstante, ante la dificultad para que, en la práctica, los Estados se hayan vinculado con los principios que propone el CEMT (OMT, 2015; Richter, 2007), desde 2015 la OMT trabaja en la conversión del CEMT en una convención internacional (OMT, 2017b). Con la aprobación, en septiembre de 2017, de la Convención Marco sobre Ética del Turismo, que mantiene la esencia del CEMT, la naturaleza de la vinculación estatal con los principios de promoción turística de la OMT quedará lista para un desplazamiento del exclusivo marco de la ética al del ámbito del derecho internacional, en el momento en que los Estados la ratifiquen. Sin embargo, la naturaleza de algunos de los principios que sostiene el CEMT ha propiciado análisis críticos que advierten de su carácter neoliberal (Bianchi y Stephenson, 2013; Buades, Cañada y Gascón, 2012; Castañeda, 2012; Gascón, 2015) y del impacto que las políticas turísticas de la OMT pueden tener en las soberanías estatales (Navarro, 2014). En suma, se trata de cambios que dibujan un panorama relevante para el debate sobre la naturaleza del orden supranacional que afecta al turismo.

Este trabajo plantea una revisión crítica de algunos principios desde los que la OMT impulsa el turismo y del tipo de orden cosmopolita que esta organización promueve entre los Estados. Para este objetivo, por un lado, se proponen tres propuestas teóricas que establecen un marco mínimo de reflexión sobre orden cosmopolita, a saber, la de Kant, Schmitt y Habermas. Por otro lado, se revisa críticamente el contenido de dos documentos centrales que definen la naturaleza del orden cosmopolita que ejerce la OMT, esto es, el CEMT, vigente hasta la fecha, y la nueva Convención Marco sobre Ética del Turismo. Finalmente, desde el punto de vista normativo de los marcos teóricos apuntados, se esbozan algunas notas clave respecto de la crítica a esos documentos.

#### UNA BASE NORMATIVA DEL ORDEN COSMOPOLITA

Aunque el cosmopolitismo cuenta con una extensa teorización, el esbozo de un panorama mínimo sobre este concepto remite, ineludiblemente, a la obra de Kant. La vinculación del derecho cosmopolita al derecho a la hospitalidad, propuesta en *La paz perpetua* en 1795, ha fundamentado y determinado el modo en que, hoy en día, se desarrollan las relaciones entre diferentes Estados. Frente a los retos que presenta la globalización, el cosmopolitismo, según Held, busca «revelar la base jurídica, cultural y ética del orden político en un mundo en el que las comunidades políticas y los Estados importan mucho, pero no única y exclusivamente» (2005: 133). Se trata de una perspectiva sobre el orden mundial que ha constituido la base para justificar normativamente la configuración de instituciones como la ONU y todo un conglomerado de organizaciones-satélite vinculadas a ella, como la OMT, que, formalmente, buscan afrontar los retos mundiales desde valores que puedan ser compartidos por todas las sociedades. El cosmopolitismo reviste especial interés para



el objeto de estudio de este artículo por dos cuestiones: porque resulta apropiado para fundamentar la relación entre Estados que fomenta la OMT y porque, en tanto que relacionado con el derecho de visita, permite abordar el debate en torno al derecho al turismo y sus límites.

Según Kant, en el ámbito de lo que *debe ser*, el de la moral, el sujeto no está determinado por las leyes naturales. El individuo goza de libertad como condición de posibilidad de la moral y eso permite tomar decisiones en un sentido u otro. Con esta idea de fondo, en *La paz perpetua*, publicada en 1795, Kant propone las bases para una paz que no estuviera basada en un simple armisticio, como ocurría de facto en las relaciones entre Estados reguladas por el derecho de gentes. Desde este tipo de derecho público, incluso si diferentes países no se habían declarado hostilidades explícitamente, existía una amenaza latente (Kant, 1998). La propuesta de una paz perpetua responde en Kant al pensamiento de que está en manos del ser racional superar el orden lesivo que supone la relación entre países bajo el marco del derecho de gentes. Si para el autor de Königsberg «el estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza. [...] El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado» (Kant, 1998: 14).

Por un lado, Kant traslada esta lógica de la relación del individuo con el Estado – que permite minimizar la violencia propia del ser humano– a la que se da entre Estados en el ámbito mundial y concluye que

[...] los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra (Kant, 1998: 26).

Pero consciente de la dificultad para configurar un Estado mundial bajo la forma de gobierno republicana (*Weltrepublik*), debido tanto por las inclinaciones egoístas de la humanidad como por la voluntad de preservar la soberanía que tiene cada Estado, Kant considera más factible apostar por un sucedáneo: una *federación de Estados libres*, que no buscaría «recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción» (Kant, 1998: 24). Tal y como explica Habermas, es difícil que, desde el horizonte histórico, Kant pudiese decantarse firmemente por esta opción dado un orden internacional clásico en el que era impensable transgredir la soberanía de un Estado (Habermas, 1997). Sin embargo, la repercusión del pensamiento de Kant en estructuras supranacionales es innegable tras doscientos años de la publicación de su propuesta.

Por otro lado, Kant desarrolla un concepto de suma importancia para el ámbito turístico que debe ser tenido en cuenta para el análisis del turismo como derecho humano, como pretende que llegue a ser considerado la OMT y como ya considera el Estado de Uruguay. Kant considera que al derecho cosmopolita le es inherente un «derecho de visita», que consiste en el derecho que tiene cualquier persona a ser recibido hospitalariamente en cualquier parte del mundo:

[...] 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 junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra (Kant, 1998: 27).

Sin embargo, más allá de que la hospitalidad haya sido condición de posibilidad del turismo, desde el punto de vista kantiano debe aclararse que el derecho de visita no implica un derecho de huésped. Si bien con el derecho de visita Kant estaría buscando darle soporte a los viajes de los colonizadores (Cortina, 2017), con ello no defiende, en ningún caso de manera incondicional, que el colonizador permanezca en el destino conquistado –esto requeriría de un contrato de huésped–. Por ello, Kant abre la posibilidad a que la población local pueda rechazar al extranjero si no se comporta amistosamente (Kant, 1998: 27), cuestión que se considera relevante introducir en el debate normativo turístico.

En definitiva, en *La paz perpetua* Kant propone las bases para establecer un «orden cosmopolita» en el que el Estado queda superado, como sujeto de derecho, por el individuo. El derecho cosmopolita es presentado como un complemento necesario del derecho estatal e internacional. Desde el siglo XVIII, estas ideas se han materializado en diferentes estructuras supranacionales. No obstante, los riesgos que puede conllevar la instrumentalización de la vinculación moral de los Estados suponen un escollo para la creación de un orden cosmopolita justo, aún hoy en día. Una de las propuestas críticas relevantes respecto de este orden proviene de Carl Schmitt y su posicionamiento en contra de una domesticación normativa que sustituya el derecho internacional. Desde esta perspectiva, Schmitt sostiene la necesidad de mantener el dominio político estatal como condición de posibilidad de la política internacional.

#### UNA CRÍTICA AL ORDEN COSMOPOLITA

La propuesta filosófico-política desarrollada por Schmitt se opone a que el derecho internacional –en Kant «derecho de gentes»– sea superado por un orden cosmopolita, por una vinculación de orden moral entre Estados y entre Estados y ciudadanos del mundo. Para ello, Schmitt argumenta que la base de los actos políticos está exenta de cualquier tipo de responsabilidad moral, dado que la política solo es posible sobre la base de la diferenciación entre «amigo y enemigo», criterio que es autónomo respecto de la dicotomía «bien y mal» propia de la moral, de lo estético o de lo económico (Schmitt, 1998). Así, la política implica necesariamente una pluralidad de Estados y no un único orden estatal mundial. Si la política está basada en la diferenciación entre amigos y enemigos, en un Estado mundial sin estos elementos la política no tendría cabida y conduciría necesariamente una especie de cosmovisión, «lo que habría sería una acepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral [...] químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado» (Schmitt, 1998: 83). Schmitt concibe la política como un «pluriverso y no como un universo», de manera que la «unidad política no puede ser universal en el sentido de una unidad que comprendiese el conjunto de la humanidad y de la la tierra» (1998: 83), ya que esto supone una contradicción dentro de su sistema de concepción de la política.

En línea con lo anterior, para Schmitt, el orden cosmopolita pretendido por la comunidad internacional para regular los conflictos más allá del derecho de gentes no suprime la posibilidad de guerras ni los Estados. Pero de existir un verdadero orden cosmopolita, una federación de Estados libres tampoco debería asumir ese derecho, puesto que eso supondría un acto político, y como se ha explicado, la política requiere para Schmitt de la existencia de diferentes Estados. Desde este punto de vista, el orden cosmopolita simplemente introduce nuevas posibilidades de guerra y permite guerras de coalición, legitimando y sancionando arbitrariamente determinadas guerras (Schmitt, 1998). Así, sostiene Schmitt, el peligro no es solamente que no se elimina el derecho de guerra entre Estados, sino que, de facto, supone una transferencia de este derecho de los Estados a una alianza de Estados.

Dado que la unidad política, por su misma esencia, no puede abarcar a toda la humanidad y a toda la tierra –porque para Schmitt la política requiere de amigos y enemigos–, el concepto «humanidad», en tanto que engloba todo, niega la política y excluye la posibilidad de un enemigo, pero a la vez presenta la contradicción –en el uso que se le da para, por ejemplo, promover una guerra «a favor de la humanidad»– de que un enemigo no puede dejar de ser humano. Así, Schmitt sostiene que toda guerra llevada a cabo en nombre de la «humanidad» esconde, no solo una incongruencia, sino un interés por apropiarse de ese concepto para negárselo al enemigo, actuando como herramienta imperialista (Schmitt, 1998: 82-85), lo que configura una concepción de la política que niega cualquier posibilidad de trascender el derecho internacional como mecanismo de regulación entre estados. Señala Habermas que, a través de esta justificación un tanto abstrusa, «Schmitt piensa que la sustancia de lo político, la autoafirmación de la identidad de un pueblo o de un movimiento, no puede domesticarse normativamente y que todo intento de domesticación jurídica debe volverse moralmente salvaje» (Habermas, 2001: 105).

La propuesta de Schmitt está relacionada con una concepción «conflictivista» de la política, que supone que «el estado de guerra (al menos latente) es lo único que autentifica la política y que la sostiene como tal» (Pardo, 2017: 147), a diferencia de la concepción política «contractualista», que pone el estado de paz como condición de posibilidad de la política. Ahora bien, aunque Schmitt incurre en el defecto lógico de definir la política por la relación de amistad/enemistad y, a su vez, definir esta relación por la política (Pardo, 2017), en lo relativo a la posibilidad de constituir un Estado mundial, existe una coincidencia entre los puntos de vista de Kant y Schmitt sobre el orden cosmopolita: el riesgo de la centralización del poder a escala planetaria (Kant, 1998: 40; Schmitt, 1998: 63).

No obstante, a pesar de estos riesgos, la idea cosmopolita –kantiana– de buscar soluciones globales a problemas globales más allá del derecho de gentes –ahora derecho internacional– parece que, fácticamente, se ha impuesto a las tesis de confrontación de Schmitt. En este sentido, el mayor ejemplo de materialización de ese ideal cosmopolita se encuentra en la configuración de la ONU, desde cuya creación ha ido aglutinando una serie de organizaciones con las que, sin el propósito de hacer uso de la fuerza, se ha buscado hacer frente a los diferentes ámbitos de actuación política que ha considerado relevantes. Entre ellas, destaca la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización de las Naciones Unidas para la

Alimentación y la Agricultura (FAO), la organización Mundial de la Salud (OMS) o la Organización Mundial del Turismo (OMT).

Sin embargo, aunque, en cierto modo, el orden cosmopolita se ha impuesto en muchos ámbitos, en lo que respecta a la OMT, la crítica a su carácter instrumental – que será abordada posteriormente– plantea si la función reguladora de esta organización no busca sino promover una cosmovisión de orden moral –como advierte Schmitt– y jurídica que beneficie los intereses de un sector particular de la industria turística. En el contexto de esta hipótesis, ¿debe renunciarse a cualquier tipo de orden cosmopolita en materia turística? O, por el contrario, ¿existen fundamentos a los que aludir que permitan esbozar otro tipo de institución? A continuación, se abordan algunos elementos básicos de la propuesta desarrollada por Habermas para relanzar el proyecto cosmopolita con los que se completará un panorama mínimo desde el que interpretar el orden cosmopolita que representa la OMT.

#### EL RELANZAMIENTO DEL ORDEN COSMOPOLITA

Durante el siglo XX, una de las voces con más repercusión en el relanzamiento del proyecto kantiano de un orden cosmopolita pertenece a Habermas, quien desarrolla una propuesta de cosmopolitismo que, como apunta García-Marzá, se sitúa en un espacio intermedio no analizado por Kant: el existente entre una república mundial y una asociación voluntaria de naciones (García-Marzá, 2008: 32-33). En los textos *La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años y El occidente escindido* (Habermas, 1997, 2006), Habermas actualiza las bases de un orden cosmopolita a las condiciones mundiales actuales, cuya gran diferencia respecto de la propuesta kantiana reside en la apuesta por la por la juridificación de las relaciones internacionales. Habermas considera que la sola autovinculación moral de los Estados no es fuente suficiente para asegurar cuestiones fundamentales como la paz y los derechos humanos (Habermas, 1997).

Con la propuesta habermasiana, la moral se desplaza principalmente al plano de la legitimidad del derecho, donde la racionalidad estratégica de la política debe convivir con la moral. Es decir, el derecho positivo es el que debe adquirir protagonismo a la hora de abordar las cuestiones que afectan a la humanidad. Así, la fe en la razón humana kantiana –que propone una Federación como medio para la paz– da paso en Habermas a la necesidad pragmática de asegurar la paz mundial mediante leyes.

Con el objetivo de encontrar un orden supranacional que garantice la paz y la dignidad humana, «la comunidad internacional debe poder obligar a sus miembros, bajo amenaza de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho» (Habermas, 1997: 67). Para este fin, Habermas propone que el peso de esas decisiones debe recaer en la ONU, institución en la que se «pueden tomar medidas sobre los problemas que enfrenta la humanidad en el siglo XXI, como la paz y la seguridad, [...], los derechos humanos...» (ONU). ¿Pero dispone esta institución de poder y mecanismos suficientes para llevarlo a cabo? Apunta Habermas que la ONU dista aún de ser una institución que funcione autónomamente y con garantías. Uno de los principales problemas que tiene la justicia internacional es que no actúa de oficio sino solo de parte y las sentencias judiciales no vinculan a los gobiernos (Habermas,

1997: 67). Muestra de ello es que el tribunal de la Haya, órgano judicial de la ONU, no es competente en «conflictos entre personas individuales o entre ciudadanos particulares y sus gobiernos» sino sólo entre Estados (Habermas, 1997: 79). Con el fin de superar estas deficiencias, en su propuesta de orden supranacional, por un lado, Habermas propone una refundación de la ONU que permita a los individuos – directamente, sin mediación de los Estados– elegir directamente a sus representantes allí, cuestión que permitiría recuperar, en un estricto sentido cosmopolita, la «comunidad de pueblos» kantiana. Por otro, las competencias militares, de justicia y de sistema de elección de gobierno que Habermas también reclama para la ONU trascienden, en cierto modo, las reticencias de Kant a menoscabar la soberanía de los Estados.

Mientras el derecho de gentes sólo reconocía un actor, el Estado-nación; y dos terrenos de juego, política interna y exterior (Habermas, 2005: 111), la globalización ha supuesto de facto un cambio que Kant no imaginaba, y probablemente Schmitt tampoco al nivel actual, hasta el punto de que se ha desvirtuado el sentido clásico de soberanía de los Estados, y las diferencias entre política interior y exterior se han ido diluyendo (Habermas, 1997). Desde la consciencia de esta situación, la propuesta cosmopolita de Habermas pasa a configurar dos niveles de orden cosmopolita: uno supranacional, que se debería encargarse de asegurar la paz y los derechos humanos – el cual se acercaría más a las funciones de un órgano de la *Weltrepublik* kantiana–; y otro transnacional, en el que los «grandes actores capaces de actuar globalmente se ocuparían de los difíciles problemas de una política interior mundial, especialmente los problemas de la economía mundial y de la ecología» (Habermas, 2001: 133). Así, el primer nivel requeriría de un poder mundial coactivo, y el segundo nivel trataría problemas en el marco de foros internacionales, pero desde las posiciones de cada Estado, al modo de un derecho de gentes. Sin embargo, en el plano fáctico, el orden cosmopolita ha mostrado dos versiones: por un lado, la búsqueda de soluciones a problemas globales más allá del derecho internacional y, por otro, la de la utilización del paraguas de los intereses universales para esconder y legitimar intereses geopolíticos y estratégicos particulares (García-Marzá, 2008: 32).

Dentro de los objetivos de este artículo, a continuación, se abordan dos documentos de la OMT que permiten analizar la naturaleza de los principios desde los que la OMT desarrolla su cosmopolítica. Con ello, se busca reflexionar por cuál de las dos versiones de cosmopolitismo se decanta esta organización dependiente de la ONU, lo que, junto con la referencia a las bases filosófico-políticas apuntadas anteriormente, finalmente permitirá justificar una crítica al papel del orden cosmopolita relacionado con el turismo.

#### EL «CÓDIGO ÉTICO MUNDIAL PARA EL TURISMO» COMO INSTRUMENTO DE REGULACIÓN COSMOPOLITA

Ante la imposibilidad de regular jurídicamente a nivel mundial todos los aspectos de una práctica que transcurre, a menudo, entre diferentes Estados, en los años noventa surgen algunas propuestas académicas que teorizan sobre la conveniencia de desarrollar códigos éticos mundiales de comportamiento para los agentes turísticos, como vía para dar respuesta a los problemas que generaba este fenómeno (Fennell y

Malloy, 2007; Krohn y Ahmed, 1991). El paradigma de la materialización de estas ideas, en un nivel supranacional, se produce con la aprobación del Código Ético Mundial para el Turismo –CEMT– por parte de la OMT en la Asamblea General desarrollada en Santiago de Chile en 1999 y el posterior reconocimiento oficial del código por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2001.

Desde ese momento, la OMT, institución creada en 1975 y vinculada Naciones Unidas, ha utilizado el CEMT como base desde la que desarrollar sus fines:

[...] la promoción y desarrollo del turismo con vistas a contribuir al desarrollo económico, la comprensión internacional, la paz, la prosperidad y el respeto universal, y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales para todos, sin distinción de raza, sexo, lengua o religión. La Organización tomará todas las medidas adecuadas para conseguir este objetivo (OMT, 2013).

El CEMT es un documento que, compuesto por un preámbulo y diez artículos, formalmente busca orientar a los actores del desarrollo turístico con el fin de «maximizar los beneficios del sector, minimizando a la vez sus posibles consecuencias negativas para el medio ambiente, el patrimonio cultural y las sociedades de alrededor del mundo» (OMT, 2001). Se trata de una propuesta de regulación ética a nivel supranacional que, desde el punto de vista de la vinculación moral voluntaria de los Estados –al modo kantiano–, ha servido como base para promover acciones de condena a la explotación sexual o la trata de mujeres, de apoyo a iniciativas de turismo sostenible o de atención a la protección del patrimonio, por nombrar algunas de las numerosas actuaciones que desarrolla la OMT (2016). Sin embargo, dada la voluntariedad para la implementación de sus objetivos, la OMT ha dependido, desde sus inicios, de la industria turística y de los gobiernos interesados, los cuales, ya desde la puesta en marcha del CEMT, según Richter, no han mostrado gran entusiasmo por el autocontrol o por desarrollar una mayor regulación para esta actividad (Richter, 2007).

Además, el papel de la OMT en la promoción de las bases del desarrollo turístico no ha estado exento de crítica, debido, principalmente, al contenido del CEMT y la naturaleza no universal de los intereses a los que serviría. Como documento que refleja los principios y valores que deben guiar la promoción de un turismo responsable, sostenible y accesible, parte de la crítica académica ha entendido que el CEMT explicita los fines de una organización que, a modo de lobby de la industria turística, busca priorizar el beneficio económico por encima de otras cuestiones (Bianchi y Stephenson, 2013; Buades, Cañada y Gascón, 2012; Castañeda, 2012; Gascón, 2015). Dos puntos, relacionados, concentran parte del grueso de esta perspectiva: por un lado, la elevación del turismo a rango de derecho y, por otro, el fomento de la actividad turística desde principios neoliberales.

Respecto de la primera cuestión, la OMT lleva años esforzándose en elevar el turismo a rango de derecho. El derecho al turismo, recogido explícitamente en el séptimo artículo del CEMT, es defendido mediante su vinculación al derecho al desplazamiento de toda persona, reconocido como derecho humano en diferentes cartas y acuerdos internacionales, o mediante su relación con el derecho laboral a vacaciones pagadas desarrollado en numerosos países. Hasta tal punto esta propuesta

ha tenido repercusiones, que la ley en Uruguay ya considera el turismo como un derecho humano (Uruguay, 2014). Sin embargo, al respecto han surgido algunas críticas que consideran débiles los fundamentos desde los que se defiende el derecho al turismo. Por un lado, la vinculación del turismo a las vacaciones pagadas presupone una población trabajadora, lo que excluye a la que no trabaja (McCabe y Diekmann, 2015). Por otro, según Castañeda, la OMT cae en un error ontológico al considerar que, «si todos los turistas son seres humanos y el ser humano tiene derechos, el turista tiene derechos», porque aunque es cierto que el turista tiene derechos, los tiene por persona, no por turista (Castañeda, 2012: 59; Gascón, 2015: 57).

La elevación del turismo a rango de derecho cuenta en la academia con argumentos a favor y en contra, como muestra la compilación de esta crítica realizada por Gascón (2015: 55). Según este autor, la impronta en el CEMT de los intereses políticos y económicos que condicionan las políticas de la OMT se aprecia en el contraste entre el intenso trabajo realizado para considerar el turismo como un derecho, apoyándose en derechos humanos y libertades fundamentales, cuando, por contra, «el análisis de cómo el desarrollo turístico afecta a derechos fundamentales ha tenido y tiene un papel muy marginal» (Gascón, 2015: 55). Es decir, mientras que la OMT sostiene que el viaje turístico debe ser un «derecho», las necesidades de la comunidad receptora son tratadas como factores que deben ser «tenidos en cuenta» en el desarrollo turístico (Gascón, 2015: 55), como muestra el artículo 5 del CEMT: «las políticas turísticas se organizarán de modo que contribuyan a mejorar el nivel de vida de la población de las regiones visitadas y respondan a sus necesidades» (OMT, 2001).

Una segunda cuestión objeto de crítica señala la relevancia económica que el turismo tiene para la OMT. Ya en el preámbulo del CEMT, la primera función que justifica la labor de la OMT apunta a la capacidad del turismo para «contribuir al crecimiento económico» (OMT, 2001). Pero ha sido la defensa explícita de una «mayor liberalización de las condiciones por las que se rige el comercio de servicios» o la promoción del «libre acceso al sector turístico con el mínimo de restricciones legales o administrativas» (OMT, 2001) la parte del contenido del CEMT criticada como propaganda neoliberal (Bianchi y Stephenson, 2014). Desde este punto de vista, se trata de principios que levantan la sospecha del carácter instrumental del CEMT y lo aleja de constituir un documento que, en tanto que encargado de recoger valores que orientan la toma de decisiones, pueda ser utilizado para generar confianza en el sector (García-Marzá, 2004).

La inclusión de este tipo de afirmaciones en un código ético ha hecho que autores como Castañeda consideren el CEMT como un «manifiesto neoliberal» para el desarrollo del turismo sin restricciones (Castañeda, 2012), que responde a la necesidad de la OMT de promover una generación continua de beneficios (Schilcher, 2007) que pondera más que los derechos de las comunidades receptoras (D'Sa, 1999). Así, la constatación de que el turismo no ha logrado, de manera generalizada, proporcionar medios de vida sostenibles a las comunidades receptoras, ha llevado a algunos autores a señalar la agenda de la OMT como un mero instrumento que busca un «lavado de cara» a la industria (Higgins-Desbiolles, 2008: 351).

Ahora bien, el CEMT no constituye una fuente de derecho y, por lo tanto, los miembros adheridos son, finalmente, quienes deben valorar si asumen o no los

principios que en él se exponen. Es decir, la adhesión formal a este código no implica una coacción jurídica externa o una vinculación con responsabilidades jurídicas, sino que los Estados muestran la voluntad de incorporar esos principios en el desarrollo del turismo mediante su adhesión a él, lo que no conlleva coerción legal alguna de la OMT para los actores que lo incumplan. No obstante, con el fin de supervisar la implementación de los principios del CEMT y de abordar los litigios que se derivaran de la vinculación que genera en los actores turísticos, la OMT creó el Comité Mundial de Ética del Turismo –en adelante, CMET–, como órgano imparcial e independiente de la OMT. Sin embargo, la tarea de supervisión del CMET no ha sido complementada con una labor de mediación real en conflictos éticos entre los diferentes actores turísticos, cuestión que confirma la ausencia de informes relativos a la mediación de la CMET en conflictos generados por miembros de la OMT.

Ante las limitaciones de esta comisión, la OMT empezó a probar la eficacia de comités de ética nacionales que pudiesen afrontar las diferencias y conflictos entre agentes turísticos a nivel intraestatal. Hasta la fecha, solo en Indonesia –2014– y Jordania –2015– se han configurado estos organismos. Aunque en la actualidad existen propuestas para desarrollarlos en Suramérica, las funciones previstas para estos organismos continúan siendo básicamente las de promoción de la ética (OMT, 2017a), lo que revela la dificultad –o la falta de voluntad– para que estos órganos medien en conflictos que se circunscriben al ámbito de la ética. Aunque entre sus funciones está «en la medida en que lo permita la legislación, actuar como asesores en conflictos con connotaciones éticas que afecten a los agentes del turismo» (OMT, 2017a: 1), el carácter internacional de los agentes turísticos y la naturaleza de los problemas que pueden surgir entre estos quedan, de nuevo, fuera de la competencia y posibilidades operativas de estos comités de ética nacionales.

En consecuencia, frente a la dificultad para profundizar en la vinculación de los Estados miembros a los principios del CEMT y para mediar en casos de conflictos éticos entre Estados y/o actores turísticos, la OMT propuso en 2015 cambiar el estatus bajo el que se formaliza el compromiso de los Estados con los principios del CEMT, lo que muestra la voluntad de desplazar la regulación del turismo al marco del derecho internacional.

El carácter voluntario del Código Ético es posiblemente uno de los factores determinantes que explican el todavía moderado grado de aplicación de los principios éticos por parte de las ANT, así como la reticencia a informar sobre las principales actuaciones que se han emprendido al respecto. Por consiguiente, el Comité Mundial de Ética del Turismo ha considerado necesario mejorar la aplicación del Código y, en consulta con la Secretaría de la OMT, ha encomendado al Consejero Jurídico la redacción de una propuesta para transformar el Código en una convención internacional jurídicamente vinculante (OMT, 2015: 3).



## LA JURIDIFICACIÓN DEL ORDEN COSMOPOLITA: LA «CONVENCIÓN MARCO SOBRE ÉTICA DEL TURISMO»

El proceso de transformación del CEMT en una convención internacional ha contado en 2017 con un paso importante. Ha sido durante la vigésimosegunda sesión de la Asamblea General de la OMT, celebrada del 11 al 16 de septiembre en Chengdu, China, cuando el proceso iniciado en 2015 ha cristalizado en la aprobación de la versión en inglés de la Convención Marco sobre Ética del turismo (OMT, 2017b). Según los pasos previstos por la OMT, con la futura traducción del documento a los cinco idiomas oficiales de la organización, el Convenio entrará en vigor cuando sea ratificado por parte de, al menos, diez de los miembros de la OMT (2017b, 2017c).

Se trata de un nuevo marco para la regulación turística a nivel internacional que trasciende el ámbito de regulación ética al que se restringía el CEMT, transformación que le da, si cabe, más relevancia para su análisis desde el marco del orden cosmopolita. Como apunta la ONU, una convención supone «una fuente de derecho» (ONU, s. f.) para los Estados. Pero en tanto que se sitúa en el marco del derecho internacional, la convención se circunscribe a la coordinación de políticas entre Estados, a diferencia de la subordinación que implican las leyes de carácter interno, estatal. En este marco de derecho internacional, la Corte Internacional de Justicia apunta a los mecanismos dispuestos por una convención como una de las modalidades a las que recurrir para tratar las controversias entre los Estados vinculados esta modalidad (ONU, 1945).

Compuesto por veintiséis artículos, en lo que respecta a los principios desde los que pretende guiar el turismo, no existe modificación alguna respecto del marco anterior. De los diez artículos que componen el CEMT, los nueve primeros han sido transcritos a la Convención, de lo que se deduce no solo que la OMT no ha integrado parte alguna de las críticas vertidas sobre el CEMT, sino que, más bien, con este paso la OMT considera que el plano de una obligación moral debe dar paso a otro enmarcado en el derecho internacional.

El artículo 3 de la Convención señala qué medidas concretas de implementación conlleva para los Estados miembros la ratificación de la Convención, es decir, a qué se obligan jurídicamente (OMT, 2017b: 83):

1. Formular políticas acordes con los principios éticos de la Convención.
2. Alentar a las empresas y organismos turísticos a que reflejen los principios de la Convención en sus instrumentos contractuales.
3. Presentar periódicamente un informe al Comité Mundial de Ética del Turismo sobre el cumplimiento de las obligaciones adquiridas.
4. Promocionar entre empresas y agentes turísticos el mecanismo de conciliación dispuesto por el Protocolo Opcional para dirimir las diferencias que puedan surgir en relación a los principios y normas del Convenio.

De esta formulación de medidas de implementación se desprenden, al menos, dos niveles de «deber» que podrán tener consecuencias diferentes en la promoción de las políticas turísticas estatales. Los puntos 1 y 3 suponen una obligación materializable

para los Estados, a diferencia del 2 y 4, que podrían considerarse imperativos más débiles, en tanto que puede que de ellos no devenga consecuencia alguna.

Por un lado, aunque la Convención obliga a incorporar los principios éticos en las políticas estatales, esto no significa que vaya a tener calado alguno en las leyes. Se trata de una cuestión ante la que la OMT se ha mostrado ambigua. Si, por un lado, en el documento *Frequently Asked Questions* (OMT, 2017), sin carácter oficial, la OMT sostiene que la convención obliga a los Estados miembros a formular políticas y adoptar leyes y reglamentos en línea con los principios de la Convención, en la Convención Marco sobre Ética del Turismo aprobada en septiembre de 2017, solo señala que los principios deben incorporarse en las políticas estatales.

Por otro lado, el punto 2 propone que los Estados alienten a las empresas y organismos a que reflejen los principios de la Convención. Sin embargo, de esto no se desprende que las empresas vayan a acabar incluyéndolo, dado que el verbo «alentar» no presupone que la incorporación en las organizaciones de los principios de la Convención se vaya a producir. Finalmente, el punto 4 apunta a la obligación de los Estados a promocionar el Protocolo Opcional como mecanismo para mediar en conflictos entre agentes turísticos. Con ello, la OMT da una vuelta de tuerca a la función de supervisión en la implementación de los principios del CEMT que, durante años ha realizado el Comité Mundial de Ética del Turismo.

Según el Código Ético, este comité debía encargarse no solo de la supervisión de la implementación de los principios, sino de abordar los litigios relativos a la aplicación del CEMT. Sin embargo, ante la dificultad que ha mostrado para gestionar conflictos internacionales, la Convención Marco sobre Ética del Turismo propone un Protocolo Opcional, un mecanismo de conciliación que prevé resolver las diferencias entre Estados o entre estos y el resto de actores turísticos respecto de los conflictos en la aplicación o interpretación del Convenio (OMT, 2017b: 93-94).

Al respecto, pueden ser apuntadas dos cuestiones relevantes. Por un lado, la aprobación de la Convención por parte de un Estado no conlleva, según la OMT, la vinculación automática de este con el mecanismo de conciliación propuesto por el Protocolo Opcional, sino que se trata de una opción que solo puede ser objeto de adhesión voluntaria por parte de los Estados vinculados con la Convención. Por otro lado, si, como apunta la OMT, las funciones del Protocolo Opcional serán asumidas por el Comité Mundial de Ética del Turismo, pero las decisiones de este Comité serán vinculantes solo si las Partes en disputa aceptan cumplirlas (OMT, 2017), la nueva función propuesta para el Comité rebaja de nuevo las expectativas puestas en este mecanismo y vuelve a resituar la transformación pretendida con la Convención a un plano en el que no siempre existe la posibilidad de sancionar a un Estado miembro que incumpla los principios del CETM. Por todo ello, en la práctica, la conceptualización de Convención que ofrece la ONU queda, en gran medida, desvirtuada con la incorporación de reservas –fórmula, por otra parte, reconocida por la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (ONU, 1971)– por parte de los Estados, a la hora de cumplir las decisiones del Comité en caso de que surjan controversias entre afectados. Con la formulación de una reserva, al ratificar o aprobar

un tratado, un Estado puede excluir o modificar los efectos jurídicos de ciertas disposiciones del mismo (ONU, 1971).

En definitiva, la redacción actual de los artículos de la Convención, aprobada en la Asamblea General de la OMT en China, permite apuntar el carácter débil de este documento para vincular, en términos jurídicos, a los miembros adscritos a él. Es decir, en la práctica, aunque formalmente suponga un paso relevante, la propuesta actual de Convención continúa situando a los miembros firmantes en un ámbito más próximo al del compromiso moral.

#### ALGUNAS NOTAS EN TORNO AL ORDEN COSMOPOLITA EN EL TURISMO

Tras doscientos años de la publicación de *La paz perpetua*, el planteamiento de Kant para un orden cosmopolita ha tenido su traducción en el desarrollo de diversas estructuras supraestatales o transnacionales, en términos de Habermas. Sin embargo, lejos de presentar un funcionamiento perfecto, la crítica a la OMT señala un posible carácter instrumental de este organismo que pone en alerta sobre el riesgo apuntado por Schmitt: la utilización de una cosmovisión para modular intereses no universalizables. Desde la perspectiva de los tres marcos mínimos de la crítica al orden cosmopolita que se han apuntado, a continuación se bosquejan algunos puntos clave que se desprenden del análisis del CEMT y de la Convención Marco sobre Ética del Turismo.

En primer lugar, desde el punto de vista de la coordinación de las líneas principales sobre las que «debería» –desde el punto de vista normativo moral– desarrollarse el fenómeno turístico, el CEMT ha jugado un papel fundamental. En *La paz perpetua*, apuntaba Kant respecto de la compatibilidad del derecho con la moral, que toda pretensión jurídica debe poseer la posibilidad de ser publicada (Kant, 1998: 61). Sobre esta base del principio de publicidad kantiano, los códigos éticos han sido justificados como instrumentos que recogen los valores que una organización propone para conseguir sus objetivos, y cuya comunicación a la sociedad puede ser utilizada para generar confianza en la actividad que el código pretende orientar (García-Marzá, 2004, 2012). Sin embargo, la crítica a la elevación del turismo a un «quasiderecho» humano, la liberalización las condiciones de mercado o la promoción de la actividad turística bajo el mínimo de restricciones legales o administrativas que defiende el CEMT, comprometen, según parte de la crítica, su carácter universalista.

Para Higgins-Desbiolles, tanto el código ético como los programas desarrollados por la OMT (2016) constituyen un lavado de cara necesario que busca paliar los efectos negativos de una actividad que la misma organización genera (Higgins-Desbiolles, 2008). Se trata de una perspectiva que apunta la dificultad que la OMT ha tenido, desde que propusiese el CEMT, para conciliar elementos contradictorios como la promoción de los transportes y la limitación del calentamiento global, el libre comercio y el liberalismo con una regulación más eficiente (Dubois y Ceron, 2000).

En segundo lugar, si se considera la tendencia generalizada a no cuestionar todo dato proveniente de la OMT, debido a su vinculación con la ONU (Buades, Cañada y Gascón, 2012: 16), el CEMT ha configurado un marco sólido desde el que los Estados justifican la adopción de sus principios en las políticas turísticas estatales. Con

el desplazamiento de la coordinación de las políticas turísticas del ámbito moral al del derecho, es decir, del ámbito del CEMT al de la convención internacional, la impronta que esos principios pueden tener en la modelación del turismo en los diferentes Estados puede ser aún mayor en el futuro.

Sin embargo, existen fundamentos dentro del cosmopolitismo que permiten refutar la incuestionabilidad de los principios del CEMT, los cuales también configuran el contenido de la nueva Convención Marco. Como se ha señalado, el principio de publicidad kantiano ha sido utilizado para justificar la comunicación de principios y valores de una organización a través de los códigos éticos. No obstante, debe señalarse que si la necesidad de ocultar –por el rechazo que generaría– una norma la califica de injusta, el hecho de publicarla no implica necesariamente que se trate de una norma justa, porque puede ser que quien la publique tenga tal poder que no tenga la necesidad de ocultar sus principios (Kant, 1985: 67). Por ello, en el ámbito turístico, este debate conlleva dilucidar si el modo en que la OMT modela fácticamente el turismo mundial constituye tal poder, o, si por contra, los Estados turísticos poseen un espacio de maniobra ante la promoción de los principios y valores que la OMT pretende institucionalizar. Pese a que, finalmente, la Convención no obliga a integrar sus principios en las leyes de los Estados, el compromiso de estos con la liberalización de las condiciones de mercado o la eliminación de las restricciones legales o administrativas para el desarrollo de la actividad turística puede contar, a partir de la ratificación por cada Estado, con un marco de derecho para su impulso.

En tercer lugar, la OMT defiende el «derecho al turismo» asimilándolo al derecho a la libertad de desplazamiento, considerado un derecho humano. Para ello apuntala estos dos derechos apoyándose en un grueso de documentos como Declaraciones Universales, Pactos y Convenios internacionales (OMT, 2001). Se trata de una elevación del turismo a «quasiderecho» humano que ya ha tenido una repercusión en las leyes de algunos Estados. Por ejemplo, Uruguay ya reconoce explícitamente el turismo como un «derecho humano» en sus leyes. La consideración del turismo como un derecho humano en el marco de la ONU, a la que se vincula la OMT, sugiere un escenario, desde la perspectiva normativa habermasiana, en el que turismo debería ser supervisado por un orden supranacional, dedicado a asegurar cuestiones relativas a los derechos humanos y al que Habermas le asigna el uso legítimo de la fuerza. Es decir, la consideración del turismo como un derecho humano haría que esta actividad no fuese una cuestión para ser abordada solamente en el ámbito del orden transnacional, al que Habermas asigna el papel de contrarrestar las repercusiones de los «mercados desbocados» mediante la alusión a la responsabilidad de los actores globales (Habermas, 2006).

En este contexto, resulta relevante atender las implicaciones que conlleva la traslación del derecho al turismo del CEMT a una Convención internacional. Si se parte de la hipótesis planteada por la crítica de que la OMT trata asimétricamente el derecho al turismo y la afectación de este fenómeno a los derechos fundamentales (Castañeda, 2012; McCabe y Diekmann, 2015), la juridificación del derecho a practicar turismo implica institucionalizar esta desigualdad, de ahí las implicaciones que conlleva reconocer formalmente el derecho al turismo en el Convenio aprobado en 2017. La capacidad del turismo para dañar el medioambiente, alentar marcos para la

corrupción o vulnerar derechos laborales (Buades et al., 2012), son solo algunos apuntes que invitan a una reflexión en torno a los límites que pueden plantearse al derecho al turismo, si este se interpreta como parte de las actividades propias de —lo que en Ética se entiende como— un proyecto de vida buena, no necesariamente universalizable ni justo.

Conviene apuntar que desde el marco de la propuesta kantiana de cosmopolitismo abordada en *La paz perpetua*, la hospitalidad no implica una carta en blanco para quienes visitan otro lugar distinto al que ocupan habitualmente. A través de la diferenciación entre derecho de visita y de huésped apuntados anteriormente, Kant señalaba ya los límites normativos que pueden fundamentar la repulsa a los visitantes por parte de cualquier comunidad (Kant, 1998: 27).

En cuarto lugar, la consideración de CEMT como un manifiesto neoliberal (Castañeda, 2012: 50) invita a valorar las consecuencias que pueden devenir de la imposición de una cosmopolítica que, lejos de buscar la deliberación y solución de problemas comunes que afectan a todas las personas (Held, 2005: 33), pueda ser utilizada para encubrir intereses partidistas bajo el paraguas moral que otorga una actuación a favor de la humanidad (Schmitt, 1998). Al respecto, se advierte cómo la OMT apunta en el artículo 1 del CEMT que el turismo responsable debe estar fundamentado en valores éticos comunes de la humanidad (OMT, 2001), para, a continuación, proponer la liberalización de las condiciones de mercado y la promoción de la actividad turística bajo el mínimo de restricciones legales o administrativas. Así, la posibilidad de que una suerte de «alianza de Estados» con intereses turísticos pueda imponer, en el marco de la OMT, un modelo turístico a otros Estados, que advierten el turismo como una posibilidad de desarrollo, resulta un peligro que atañe al debate en torno al orden turístico cosmopolita.

Desde una perspectiva habermasiana, la instrumentalización de estos mecanismos de ordenación cosmopolita no justifica la renuncia a la función que puede acometer la OMT, pero sí remite a una revisión y reforma de los mismos que justifique su función. Sin embargo, propuestas como la de Sanches, que asumen la conveniencia del orden supranacional y de las convenciones internacionales exclusivamente desde el punto de vista de la protección de los derechos de los turistas (2017), obvian la repercusión que el turismo tiene para algunos de los derechos considerados como fundamentales. Por ello, consideramos que la revisión de los principios de la Convención relacionados con la regulación económica o el nivel de atención a los derechos fundamentales a los que el turismo afecta, debería, a tenor de la crítica señalada, formar parte de una actualización de su contenido que permitiría generar credibilidad y confianza a la comunidad afectada o que participa en el turismo. Si, como apunta Navarro, en materia turística, los Estados participan en decisiones políticas supra-estatales que quedan fuera del control democrático de sus ciudadanos, pero que les afectan, al menos es importante que las decisiones fundamentales que se tomen de manera no participativa estén tomadas en un nivel político democratizado (Navarro, 2014: 154).

En esta línea, si se contemplan las consecuencias que el turismo puede tener sobre los derechos fundamentales (Buades, Cañada y Gascón, 2012: 75-77), desde la perspectiva de las reformas propuestas por Habermas para relanzar el proyecto

cosmopolita consideramos que el Protocolo Opcional dispuesto por la Convención Marco sobre Ética del Turismo debería posibilitar la recogida de denuncias que se deriven de la afectación del turismo a esos derechos. Si se atiende, como se apuntaba en la introducción, que la globalización ha hecho que los actores globales escapen de los espacios estatales de dominio legítimo, una vinculación efectiva del orden cosmopolita con los ciudadanos del mundo constituye una de los ejes en los que se basa la gobernabilidad que este nuevo escenario global plantea (González-Esteban, 2013). Desde el punto de vista de estas propuestas de orden cosmopolita, el Protocolo Opcional configurado por la OMT debería disponer de mecanismos para mediar en litigios presentados por cualquier persona, no solo en aquellos que se dan entre Estados y agentes del desarrollo turístico.

En definitiva, la crítica a la OMT posibilita un debate normativo en torno su función que, en este artículo, ha sido tan solo esbozado apoyándose en unas bases teóricas mínimas, aunque esenciales, sobre el orden cosmopolita. No obstante, la reconstrucción de la crítica realizada a la OMT desde la perspectiva de estos marcos sugiere la revisión de algunos principios sobre los que la OMT promueve el turismo, así como de los mecanismos de resolución de conflictos que dispone. Ello contribuiría a disipar las sospechas de que esta organización actúa, en algunos de sus fines, acorde con intereses no generalizables, hipótesis que la aleja de promover un orden turístico sustentado en una base ética mínima compartida por todos los actores implicados en el turismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt. (2001). *La globalización. Consecuencias humanas* (2.ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- BIANCHI, Raoul y STEPHENSON, Marcus L. (2013). Deciphering tourism and citizenship in a globalized world. *Tourism Management*, 39, 10-20.
- BIANCHI, Raoul y STEPHENSON, Marcus L. (2014). *Tourism and Citizenship: Rights, freedoms and responsibilities in the global order*. London: Routledge.
- BUADES, Joan, CAÑADA, Ernest y GASCÓN, Jordi. (2012). *El turismo en el inicio del milenio: una lectura crítica a tres voces*. Madrid: Foro de Turismo Responsable, Red de Consumo Solidario, Picu Rabicu y Espacio por un Comercio Justo.
- CASTAÑEDA, Quetzil. (2012). The Neo-Liberal imperative of Tourism: rights and legitimization in the UNWTO Global Code of Ethics for Tourism. *Practicing Anthropology*, 34(3), 47-51.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia*. Barcelona: Paidós.
- D'SA, Eddie. (1999). Wanted: Tourists with a Social Conscience. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11(2/3), 64.
- DUBOIS, Ghislain y CERON, Jean Paul. (2000). A la recherche d'une éthique du tourisme, *Cahiers Espaces*, (67), 10-29

- FENNELL, David y MALLOY, David. (2007). *Codes of Ethics in Tourism: Practice, Theory, Synthesis. Journal of Ecotourism*. Clevedon: Channel View Publications.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. (2004). *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- (2008). Sociedad civil: una concepción radical. *Recerca, Revista De Pensament I Anàlisi*, (8), 27-46.
- (2012). Kant's Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the two Formulations. *Kant-Studien*, 103, 96-113.
- GASCÓN, Jordi. (2016). Deconstruyendo el derecho al turismo. *Revista CIDOB*, (113), 51-69.
- GONZÁLEZ-ESTEBAN, Elsa. (2013). De la gobernanza política a la gobernanza cosmopolita. En E. González-Esteban (Ed.), *Ética y gobernanza: un cosmopolitismo para el siglo XXI* (pp. 3-30). Granada: Comares.
- HABERMAS, Jürgen. (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, 16, 61-90.
- (2005). ¿Es Posible Una Constitución Política Para La Sociedad Mundial Pluralista? *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 107-119.
- (2006). *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.
- HELD, David. (2005). Los Principios Del Orden Cosmopolita, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39, 133-151.
- HELD, David, MACGREW, Anthony, GOLDBLATT, David y PERRATON, Jonathan. (1999). Tourism. En *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- HIGGINS-DESBIOLLES, Freya. (2008). Justice Tourism and Alternative Globalisation. *Journal of Sustainable Tourism*, 16(3), 345-364.
- KANT, Immanuel. (1998). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.
- KROHN, Franklin y AHMED, Zafar. (1991). The Need for Developing an Ethical Code for the Marketing of International Tourism Services. *Journal of Professional Services Marketing*, 8(1), 165-176.
- MCCABE, Scott y DIEKMAN, Anya. (2015). The rights to tourism: Reflections on social tourism and human rights. *Tourism Recreation Research*, 40(2), 194-204.
- MORWORTH, Martin y MUNT, Lian. (2016). *Tourism and Sustainability: Development, Globalisation and New Tourism in the Third World* (4ª ed). New York: Routledge.
- NAVARRO, Diego. (2014). El turismo internacional desde la perspectiva de las teorías de las Relaciones Internacionales. *Investigaciones Turísticas*, (8), 140-164.
- OMT. (2001). *Código Ético Mundial para el Turismo*. Madrid: OMT.
- (2013). *Documentos básicos de la OMT* (4.ª ed.). Madrid: OMT.

- (2015). *Informe del Comité Mundial de Ética del Turismo Addendum 1. Aplicación del Código Ético Mundial para el Turismo I*. Medellín: OMT.
- (2016). *2016 Annual Report. World Tourism Organization*. Madrid: OMT.
- (2017a). *Comisión de la OMT para las Américas*. San Salvador: OMT.
- (2017b). *Consideration, approval or adoption of the UNWTO Framework Convention on Tourism Ethics*. Chengdu: OMT. Recuperado el 21 de octubre de 2017, a partir de <http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/docpdf/ares707xxii-conventionontourismethics.pdf>
- (2017c). *Edición 2017 Panorama OMT del turismo internacional*. Madrid: OMT.
- (2017d). *Frequently Asked Questions. Draft Framework Convention on Tourism Ethics*. Recuperado el 10 de noviembre de 2017, a partir de <http://ethics-conventions.unwto.org/content/frequently-asked-questions>
- ONU. (s. f.). *Definiciones de términos para la base de datos sobre declaraciones y convenciones*. Recuperado el 12 de noviembre de 2017, a partir de <http://www.un.org/spanish/documents/instruments/terminology.html>
- (1945). *Estatuto de la Corte Internacional de Justicia. Anexo a la Carta de las Naciones Unidas*. San Francisco: ONU.
- (1971). *United Nations Conference on the Law of Treaties. Documents of the Conference*. New York.
- PANOSSO, Alexandre y LOHMANN, Guilherme. (2012). *Teoría del turismo. Conceptos, modelos y sistemas*. México: Trillas.
- PARDO, José Luis. (2017). *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anagrama.
- RICHTER, Linda. (2007). *Democracy and Tourism: Exploring the Nature of an Inconsistent Relationship*. En P. M. Burns y M. Novelli (Eds.), *Tourism and Politics: global frameworks and local realities* (1.ª ed., pp. 5-16). Amsterdam.
- SANCHES, María. (2017). *The Supranational Organizations' Initiatives Aimed at Protection of Tourists. Why International Conventions Are Needed*. En C. Lima y D. Wei (Eds.), *Consumer Law and Socioeconomic Development* (pp. 71-79).
- SCHILCHER, Daniela. (2007). *Growth versus Equity: The Continuum Of Pro-Poor Tourism and Neoliberal Governance*. En Hall (Ed.), *Pro-poor Tourism: Who Benefits?: Perspectives on Tourism and Poverty Reduction*.
- SCHMITT, Carl. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SLOTEDIJK, Peter. (2009). *Tractatus Philosophico-Touristicus*. En R. Conrady y M. Buck (Eds) *Trends and Issues in Global Tourism*. Berlin: Springer.
- URUGUAY. (2014). *Ley N° 19.253. Actividad turística*. Recuperado el 11 de noviembre de 2017, a partir de <https://uy.vlex.com/vid/ley-n-19253-regulacion-644725881>



# LA DERIVA PUNITIVA DEL ESTADO ESPAÑOL: LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA

The Punitive Drift of the Spanish State: The Criminalization of Protest

Laura M<sup>a</sup> Medina Ferreras

Írídia, Centre per la Defensa dels Drets Humans

[laura\\_mf27@hotmail.com](mailto:laura_mf27@hotmail.com)

## Resumen:

Tras la crisis del año 2008, el deterioro del Estado social español tuvo como respuesta un auge de las movilizaciones acompañado del sur-gimiento de nuevos movimientos sociales y nuevas formas de protesta. Frente a esta nueva situación, la respuesta de las autoridades se ha traducido en la represión y criminalización de la protesta, culminándose con la ampliación y el reforzamiento del aparato punitivo estatal a través de la aprobación de la reforma del Código Penal y de la nueva Ley de Seguridad Ciudadana vigentes desde el año 2015. Así, la protesta se erige como «enemigo simbólico» del neoliberalismo.

## Palabras clave:

Neoliberalismo, precariedad, protesta, represión, *ius puniendi*.

## Abstract:

After the crisis of 2008, the deterioration of the Spanish welfare State had as a response a rise of demonstrations accompanied by the emergence of new social movements and new forms of protest. Faced with this new situation, the response of the authorities has been translated in the repression and criminalization of protest, culminating with the expansion and strengthening of the State punitive apparatus through the approval of the reform of the Criminal Code and the new Citizen Security Law, in force since the year 2015. Thus, the protest stands as “symbolic enemy” of neoliberalism.

## Keywords:

Neoliberalism, Precariousness, Protest, Repression, *ius puniendi*.

Recibido: 03/12/2017

Aceptado: 22/01/2018

## INTRODUCCIÓN

La crisis económico-financiera mundial que estalló en el año 2008 puso en evidencia el fracaso de décadas de aplicación de políticas neoliberales. Sin embargo, en Europa, la gestión de la crisis, lejos de cuestionar el funcionamiento de las mismas, se siguieron los dictados de la troika (Comisión Europea, Banco Central Europeo y Fondo Monetario Internacional) y se optó por las medidas de austeridad como las únicas soluciones posibles con el objetivo principal de controlar el déficit y la deuda pública.

El gobierno español no ha sido una excepción y consideró como deuda soberana también la deuda privada, rescatándose a los bancos en quiebra. También optó por hacer uso de los famosos «recortes» en sanidad, educación, dependencia, etc., que han perjudicado, especialmente, a las clases más populares. Al mismo tiempo, se aprobaron dos reformas laborales contrarias a los derechos de los trabajadores. La primera, en el año 2010, que abría paso a la *flexibilización* del despido, y la segunda, en el año 2012, profundizando en el camino iniciado por la anterior (introdujo la reducción de la indemnización por despido improcedente, etc.). Por lo tanto, ha quedado patente el peculiar funcionamiento de nuestro sistema capitalista neoliberal: privatización de beneficios y socialización de las pérdidas.

Otro aspecto que también ha quedado patente es la pérdida de legitimidad de las democracias representativas. Los poderes económicos europeos dictan sus políticas sin ningún filtro democrático. Sin embargo, disponen del Estado –que es el sujeto que todavía dispone de un «sistema de legitimación»– para poder aplicar efectivamente sus exigencias.

Es en este contexto de graves consecuencias sociales debido a la crisis económica en el que se intensifica la movilización sindical y ciudadana a partir del año 2010 (Antón, 2015: 5) hasta el año 2013 (Calvo y Garciamarín, 2016: 5). Este descontento se tradujo también en el surgimiento de nuevos movimientos sociales y de nuevas formas de protesta.

Ante esta situación, se ha producido una respuesta represiva por parte de las autoridades, con una actuación de los cuerpos policiales en muchas ocasiones desproporcionada, entre otras. Tal y como ha recordado Antonio Giménez (2012: 59), la respuesta policial parece la solución coherente ante la adopción de las políticas neoliberales de ajuste que se han aplicado en países como España. Por lo tanto, «el sujeto portador de esta protesta se enfrenta –como siempre ha sucedido en contextos similares– a la estrategia del poder político de criminalizar la disidencia, de hacerla aparecer como el principal obstáculo a (el enemigo de) las reformas supuestamente emprendidas contra la crisis, coherentemente con el llamamiento a la unidad (a “la capacidad de sacrificio”) de la población a que asistimos diariamente» (Giménez, 2012: 68). La pobreza misma también se presenta, para este autor, como uno de los enemigos del programa neoliberal, por lo que «la seguridad parece depender de la adhesión sin fisuras a la “salida única” que representa por un lado la escalada militarista y por otro el austericidio económico impuesto como receta a la crisis» (Giménez, 2017: 43).

La culminación de esta respuesta represiva la encontramos con la entrada en vigor en el año 2015 de la reforma del Código Penal (CP) y de la nueva Ley Orgánica de Seguridad Ciudadana (LOSC) –ésta última conocida como *Ley mordaza*– que,

amparadas en el discurso del miedo y de la seguridad, han impuesto fuertes restricciones a la protesta social.

La hipótesis que aquí se plantea es si, en este contexto de aplicación de políticas neoliberales, se puede afirmar que el disidente, la persona que se opone a las medidas adoptadas por el gobierno, puede ser concebida como un enemigo simbólico del Estado que debe ser controlada por medio del uso intensivo y expansivo del *ius puniendi*, esto es, del derecho penal y del derecho administrativo sancionador.

#### LA PROTESTA ANTE LA INSATISFACCIÓN SOCIAL DERIVADA DE LA GESTIÓN NEOLIBERAL DE LA CRISIS

##### *El auge de la movilización social tras la crisis*

En el año 2010 se abre paso a una indignación popular ligada a los recortes sociales y laborales, y surge la desconfianza ante un poder político que ha cedido a la austeridad y ha incumplido sus compromisos sociales y democráticos (Antón, 2015: 6).

Y es ya en los años 2012 y 2013 cuando encontramos unos elevados datos de peticiones de celebración de manifestaciones. Así, tal y como exponen Calvo y Garciamarín (2016: 7), de acuerdo con los datos de manifestaciones recogidos por el Ministerio del Interior, hasta 2010 se registran en torno a 20.000 peticiones de manifestación anuales (la mayoría de las cuales son permitidas), en 2012 y 2013 se alcanza la cifra de 45.000, siendo el año 2013 la cima de un ciclo de protesta que estuvo centrada, especialmente, en la lucha contra los recortes y la austeridad (Calvo y Garciamarín, 2016: 7).

De este modo, asistimos a un aumento en la participación en manifestaciones que se sostiene entre 2010 y 2013, coincidiendo con las concentraciones protagonizadas por el movimiento 15-M, en un primer momento y, después, por las movilizaciones de las «mareas» ciudadanas (Calvo y Garciamarín, 2016: 5).

Sin embargo, ya en el año 2014 comienzan a descender las manifestaciones, con menos de 40.000 al año (Calvo y Garciamarín, 2016: 7). Tendencia confirmada en los años siguientes: el número de manifestaciones comunicadas para el año 2015 fue de 32.920 y en el año 2016 de 27.880, disminuyendo en un 15,31% (Ministerio del Interior, 2016: 124).

Por lo tanto, tal y como concluyen Calvo y Garciamarín, asistimos a una aceleración de la movilización ciudadana entre los años 2010 y 2013 que presenta signos de estar remitiendo. Sin embargo, consideran estos autores que todavía es pronto para saber si esta remisión es permanente o momentánea (Calvo y Garciamarín, 2016: 17).

### *El surgimiento de nuevos movimientos sociales y de nuevas formas de protesta*

Pese a un periodo de intensificación de las manifestaciones tras la gestión austericida de la crisis, éstas se mostraron insuficientes para canalizar el malestar social. En consecuencia, surgen nuevas formas de protesta –unidas, especialmente, a la aparición de nuevos movimientos sociales– y la revalorización de formas históricas como la desobediencia civil.

El sociólogo Manuel Castells, en su libro *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet* (2012), en el que repasa el surgimiento de los «movimientos indignados» señala:

Compartiendo dolor y esperanza en el espacio público de la red, conectándose entre sí e imaginando proyectos de distintos orígenes, los individuos formaron redes sin tener en cuenta sus opiniones personales ni su afiliación. Se unieron. Y su unión les ayudó a superar el miedo, esa emoción paralizante de la que se vale el poder para prosperar y reproducirse mediante la intimidación o la disuasión y, si es necesario, mediante la pura violencia, manifiesta o impuesta desde las instituciones (Castells, 2012: 20).

En ese paso del miedo a la indignación surge en mayo de 2011 el *Movimiento 15-M* o *Movimiento de los indignados*. El 15-M, que ocupó las plazas de distintas ciudades de España durante semanas, fue una respuesta de indignación colectiva frente a dos de los problemas más importantes que padece la sociedad actual: «las consecuencias sociales de la crisis económica con la precariedad laboral y el paro masivo, particularmente juvenil, y el distanciamiento del sistema político e institucional de la voluntad de sectores significativos de la ciudadanía» (Antón, 2012: 1).

De otro lado, en el año 2009, nace la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH). Uno de los objetivos principales de la PAH ha sido impulsar una campaña de desobediencia civil y de resistencia pasiva que permitiera paralizar los desahucios. De ahí que el ejemplo paradigmático de ejercicio de desobediencia civil (y resistencia pasiva) lo encontremos de la mano de su campaña «Stop Desahucios». Como bien señalan Colau y Alemany:

Paralizar un desahucio desafiando una orden judicial es una acción de desobediencia civil: desobedecer de forma activa leyes que se consideran injustas no solo es un derecho, sino también un deber de la población. Una desobediencia que no es gratuita, ya que encuentra amparo en una legalidad superior, sistemáticamente violada por el Estado español: la de los derechos humanos (Colau y Alemany, 2012: 124).

Otra nueva forma de reivindicación la encontramos con la ocupación no ya de las calles y plazas, sino de espacios públicos o privados de cierta relevancia. Se han llevado a cabo ocupaciones de oficinas bancarias por miembros de la PAH o por las personas afectadas por las participaciones preferentes para poner en evidencia la mala praxis bancaria y reclamar alternativas, de centros públicos de salud y de las escuelas y universidades públicas afectadas por los recortes y privatizaciones, o de tierras improductivas y abandonadas como las protagonizadas por el Sindicato Andaluz de Trabajadores (SAT). Por otra parte, las ocupaciones también han resurgido para dar una salida a las propias personas afectadas. Por ejemplo, han sido ocupados edificios de

viviendas vacías (pertenecientes a entidades bancarias o pro-motoras inmobiliarias) para dar una salida habitacional a familias que lo necesitasen (Pisarello y Asens, 2014, 148-152).

La protesta frente a los Parlamentos también se erige como una nueva forma de protesta. Así, bajo el lema «*Aturem el Parlament*», el 15 de junio de 2011 se rodeó el parlamento catalán en contra de la aprobación de unos presupuestos marcados por los recortes en las partidas destinadas al gasto social. En Madrid, el lema fue «Rodea el Congreso», rodeándose el 25 de septiembre de 2012 el Congreso de los Diputados como forma de oposición por la aprobación, también, de políticas de austeridad.

#### LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA

##### *El discurso criminalizador de la protesta: de la demonización de los movimientos sociales a la lógica securitaria*

Los movimientos sociales no han sido considerados por el poder político y mediático como actores legítimos –ni tampoco sus propuestas–, sino como elementos que alteran el orden y, por lo tanto, que suponen una amenaza para la sociedad (Estévez, 2015: 18).

Pero el discurso político y mediático no sólo ha intentado demonizar a los movimientos sociales, sino que ha dado un paso más allá y también ha intentado demonizar a los participantes concretos de las protestas mediante la configuración de un enemigo al que hay que combatir, esto es, la figura del llamado «radical» o «antisistema» que se presenta como una amenaza a la normalidad en la que viven la mayoría de las personas (Comisión Legal Sol, 2015: 117).

Otra forma de deslegitimar la protesta ha sido vincularla con la violencia. De hecho, los episodios de violencia que han tenido lugar en algunas protestas sociales han sido utilizados mediáticamente para deslegitimar y estigmatizar a los movimientos sociales y a las personas manifestantes que han participado en las mismas (Comisión Legal Sol, 2015: 116). Sin embargo, que un manifestante de manera ocasional cometa un acto violento no debe utilizarse como argumento para cuestionar el derecho a la protesta (Gargarella, 2012: 28, en Bondía, 2015: 176).

Así, en el Estado español, el poder político y económico –incluidas las plataformas de opinión que les dan apoyo– han presentado a la movilización social como una amenaza para la estabilidad económica, política y social del país, lo que ha situado el debate político legítimo –crítico con las políticas del gobierno– en el ámbito de la seguridad, en el que intervienen otros agentes como las fuerzas de seguridad y los tribunales penales (Estévez, 2015: 21-22). De este modo, la intervención de los agentes estatales que configuran el *ius puniendi* del Estado no ha sido más que el reflejo del fracaso del diálogo en el que deben participar las instituciones con la ciudadanía.

Señala Jorge Estévez que existen distintas formas de comprender cómo se produce el proceso de securitización, pero de forma general se podría resumir como la incorporación de una lógica securitaria a una cuestión social, política o económica, lo que permite que «puedan tomarse medidas excepcionales y se nutre en cierta medida el

debate político sobre las mismas, alejándonos así de la concepción de la seguridad como un concepto estable y con un referente evidente» (Estévez, 2015: 20-21).

La referida lógica securitaria (o discurso de la seguridad) va acompañada del discurso del miedo. Como bien recuerda Lohitzune Zuloaga (2014: 18-19), el miedo, históricamente, siempre ha sido una de las expresiones determinantes de la vida colectiva. No obstante, en la era de la globalización, el miedo de este siglo se diferencia de los anteriores por «su difuso origen y causas, la efímera vida de muchos de nuestros miedos concretos –muchas veces mediáticos–, la individualización de otras tantas de nuestras angustias crónicas, y la consecuente sensación de pérdida de control para hacerles frente» (Zuloaga, 2014: 18-19). En este contexto, el miedo es manipulado por los gobiernos en aras de justificar el endurecimiento de las penas como la solución adecuada ante fenómenos sociales complejos (Zuloaga, 2014: 13). La referida autora está pensando, especialmente, en el endurecimiento del Código Penal, pero puede ser aplicado a la otra rama del poder punitivo estatal: el derecho administrativo sancionador.

En esta línea, refiere David Bondia que en el Estado español se ha optado por la estrategia de la tolerancia cero con el fin de criminalizar la protesta en general, pero con mayor intensidad a las personas movilizadas ante el dismantelamiento de los derechos sociales. Para el autor, otro de los objetivos de las medidas represivas de la protesta es intimidar, «poner el miedo en el cuerpo» a las personas que han sido a las calles a protestar y que han llevado a cabo acciones de resistencia no violenta. Así, los defensores de derechos humanos tales como juristas, periodistas y activistas se han visto especialmente afectados por la deriva criminalizadora de la protesta en España (Bondia, 2015, 177-179).

#### *La respuesta institucional efectiva a las protestas*

Parece que los gobiernos de los Estados «democráticos», para evitar problemas de opinión pública e imagen exterior, combinan –en función de la coyuntura política– una represión más dura y visible (uso de porras, pelotas de goma, etc.) con otras medidas coercitivas menos directas y perceptibles, como son las identificaciones, las sanciones administrativas, las ordenanzas o las detenciones (Martín, 2013: 68). Y, en concreto, «el Estado español sigue un modelo mixto de control del disenso, en el que se combinan, de forma variable en función del contexto político y del cálculo costes-beneficios, la dura represión policial con la disuasión legal-administrativa y el acoso económico» (Martín, 2013: 69).

Esta última forma de represión es la denominada «burorrepresión» que en palabras de Pedro Oliver Olmo es:

en su sentido estricto y *duro* la utilización, por parte de distintas instituciones de control y de orden público, del arsenal de sanciones administrativas que están disponibles en el entramado de leyes, normas y ordenanzas de las distintas administraciones del Estado, con el fin de criminalizar, reprimir, penalizar y, en definitiva, desactivar la protesta de los movimientos sociales, políticos y ciudadanos (Oliver, 2013: 27).

En un sentido más laxo, la burorrepresión pretende controlar la potencial disfuncionalidad de los sectores de la sociedad más vulnerables e impedir las redes de

solidaridad y resistencia mediante trabas burocráticas o legales. De ahí que incluya la lógica represiva que puede ir acompañada de detenciones o de identificaciones que pueden acabar o no en sanciones (Oliver, 2013: 27-28).

A estas referidas formas de control del disenso político haremos referencia a continuación.

*a) El uso excesivo de la fuerza policial en las manifestaciones*

La respuesta ante el auge de la movilización ciudadana ha sido, en diversas ocasiones, el empleo del uso excesivo de la fuerza por parte del aparato policial. Así lo han recogido diversas organizaciones como Amnistía Internacional, la Coordinadora para la Prevención y Denuncia de la Tortura o el Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona.

Resultan de gran interés los informes anuales de Amnistía Internacional. En su informe relativo al año 2011 ya puso de manifiesto que «hubo denuncias sobre uso excesivo de la fuerza por parte de funcionarios encargados de hacer cumplir la ley durante las manifestaciones del movimiento del 15-M celebradas en todo el país entre mayo y agosto» (Amnistía Internacional, 2012: 185). En su informe del año siguiente volvió a recordar que volvieron a haber denuncias por el uso excesivo de la fuerza y malos tratos al dispersar las manifestaciones (Amnistía Internacional, 2013: 120). Del año 2014, Amnistía Internacional (2015: 180) volvió a destacar el mismo extremo, así como la detención y multa en manifestaciones espontáneas y la mayoría pacíficas, de más de 20 personas. Además, en el caso catalán, destacó que en abril de 2014 el Parlamento de Cataluña prohibiera el uso de pelotas de goma por parte de la policía autonómica, dado que en años anteriores varios manifestantes pacíficos habían resultado heridos de gravedad por el uso de las mismas al dispersar las concentraciones<sup>1</sup>. En su último informe, la organización expresó su preocupación por la entrada en vigor de la reforma del Código Penal y la nueva Ley de Seguridad Ciudadana, dado que «ambos textos tipificaban delitos que podían limitar de forma desproporcionada el ejercicio legítimo de los derechos a la libertad de expresión y de reunión pacífica» (Amnistía Internacional, 2016: 180).

Incluso el Comité de Derechos Humanos de la ONU, en sus Observaciones finales sobre el sexto informe periódico de España del año 2015, «observa con preocupación las denuncias de uso excesivo de la fuerza, incluyendo tortura y malos tratos, por parte de agentes del Estado, en particular en el marco de protestas ciudadanas» (Comité de Derechos Humanos, 2015).

---

<sup>1</sup> Resultó de gran relevancia mediática el caso de E.Q., una joven barcelonesa que sufrió la pérdida de un ojo por el impacto de una pelota de goma durante la huelga del 14 de noviembre de 2012 de Barcelona. La reacción de plataformas como la asociación Stop Balas de Goma y Ojo con tu Ojo, cuestionando el uso de tales proyectiles, abrieron paso al debate sobre su prohibición que, finalmente, se consiguió. No obstante, el caso de E.Q. no es el único, y de acuerdo con los datos de Stop Balas de Goma, desde el año 2009 hasta el año 2012 se contabilizan un mínimo de 7 casos de personas que han perdido un ojo por impacto de pelotas de goma sólo en Cataluña (Stop Balas de Goma, 2013: 13).

Ante el uso excesivo y desproporcionado de la fuerza por parte de los agentes policiales, se ha constatado la falta de investigaciones efectivas al respecto. Así, Amnistía Internacional también ha alertado de la falta de investigaciones exhaustivas, imparciales y efectivas sobre las denuncias de uso innecesario o excesivo de la fuerza por parte de los agentes policiales (Amnistía Internacional, 2013: 120; Amnistía Internacional, 2014: 48).

Asimismo, se ha detectado que pese a esta a la existencia de normativa que obliga a los cuerpos policiales y fuerzas de seguridad del Estado a llevar en un lugar visible su número de identidad profesional (número TIP), en la práctica, en diversas ocasiones, los agentes que han intervenido en las manifestaciones (especialmente los antidisturbios) no han llevado su número de identificación en un lugar visible. Este extremo, para muchos, tiene como finalidad salvaguardar la impunidad de los agentes ante posibles situaciones de abusos y otros malos tratos (Melero, 2013; OSPDH, 2012: 5-6; Amnistía Internacional, 2014: 50; Pisarello y Asens, 2014: 107).

Como consecuencia de las demandas de la sociedad civil, de las recomendaciones de la Defensora del Pueblo y de diversas organizaciones internacionales, la Dirección General de la Policía dictó la Resolución de 19 de abril de 2013 por la que se crea el número de identificación en las prendas accesorias de uniformidad de las unidades de intervención policial. Además, en dicha resolución se reconoce que hasta entonces los chalecos anti-trauma ocultaban el número de identificación. Este nuevo número identificativo, localizado únicamente en la espalda del chaleco, es el denominado NOP (Número de Operativo Policial) y no se corresponde con el número de identidad profesional (TIP), que debería estar siempre visible en el uniforme en virtud del RD 1484/1987 (Comisión Legal Sol, 2015: 121).

#### *b) Sanciones, identificaciones y detenciones*

Amnistía Internacional ha constatado que, desde que aumentaron las protestas sociales, ha recibido un número creciente de informes relativos a sanciones administrativas impuestas por las autoridades a manifestantes. La mayoría de ellas se basan en la alteración del orden público o la desobediencia a la autoridad (desobedecer la orden de abandonar una concentración o manifestación que no se ha notificado, aunque no se haya producido ninguna alteración del orden público) (Amnistía Internacional, 2014: 19).

La organización también recoge sanciones a los organizadores de las protestas, considerando preocupante el amplio margen que tienen los agentes de policía para poder determinar quién es el promotor u organizador de una protesta –margen de arbitrariedad que se encuentra contemplado en la propia Ley de Seguridad Ciudadana–. Así, es suficiente, como les explicó en una entrevista un funcionario de la Delegación de Gobierno en Madrid, que otros manifestantes parezcan tomar a alguien como guía para considerarlo como tal (Amnistía Internacional, 2014: 20, 21, 76).

También ha tenido constancia de numerosos casos de personas sancionadas por participar en manifestaciones no comunicadas y sin haberse producido ninguna alteración del orden público, lo que contraviene la normativa internacional de respetar y



garantizar el ejercicio del derecho a la libertad de reunión pacífica (Amnistía Internacional, 2014: 20, 24).

Pisarello y Asens han detectado como en los años de intensificación de la protesta se han extendido las identificaciones arbitrarias de activistas y manifestantes. Y, además, en la mayoría de los casos dichas actuaciones no llegan a la vía judicial o, si lo hacen, suelen ser reprobadas por los jueces (Pisarello y Asens, 2014: 102).

De acuerdo con los datos de la Comisión Legal Sol acerca de las movilizaciones sociales celebradas entre el 15 de mayo de 2011 y el 30 de marzo de 2015 en Madrid, han tenido lugar más de 600 detenciones, muchas de las cuales dieron lugar al inicio de cientos de procedimientos penales de los que tan sólo dos casos finalizaron en condenas por delitos y con penas inferiores a dos años (Comisión Legal Sol, 2015: 122). De ahí que para este colectivo las detenciones, junto con otras prácticas, sean un indicio de que son utilizadas como un «castigo adelantado». Como muestra de ello explican que han podido comprobar que un alto porcentaje de las detenciones terminan dirimiéndose en procedimientos de faltas, es decir, que los hechos denunciados por la Policía son calificados por los Juzgados de Instrucción como faltas, por las cuales nuestra legislación no prevé la privación de libertad (salvo domicilio desconocido donde ser citado) (Comisión Legal Sol, 2015: 122-123).

*c) La nueva de la Ley de Seguridad Ciudadana como criminalizadora de la protesta*

El Preámbulo de la Ley Orgánica 4/2015 de protección de la seguridad ciudadana, en su segundo punto, ya hace referencia a la necesidad de modificar la Ley anterior porque

[...] los cambios sociales operados en nuestro país, las nuevas formas de poner en riesgo la seguridad y la tranquilidad ciudadanas, los nuevos contenidos que las demandas sociales incluyen en este concepto, la imperiosa necesidad de actualización del régimen sancionador o la conveniencia de incorporar la jurisprudencia constitucional en esta materia justifican sobradamente un cambio legislativo.

Al respecto, cabe preguntarse lo siguiente: ¿las nuevas formas de protesta surgidas forman parte de «las nuevas formas de poner en riesgo la seguridad»?

También se hace referencia a una demanda creciente de seguridad que debe ser atendida. Aunque ello no se refleja en los datos demoscópicos, que permiten deducir que la ciudadanía no está preocupada por la inseguridad, dado que en las encuestas del CIS de los últimos tres años no llega al 0,5% el porcentaje que la considera como el principal problema del país (Bilbao, 2015: 218).

Relevadoras resultan las declaraciones del actual Ministro de Justicia, Rafael Catalá, en una entrevista concedida al diario *El País* en la que afirmó que con esta nueva Ley no se limita el derecho a manifestarse de nadie, sino que «se garantiza que quien quiera manifestarse y respete la ley no vea alterado su derecho por los que quieran alterar el orden, agredir a las fuerzas de seguridad o encapuchados quemar contenedores [sic]» (Garea, 2015).

De esta manera, como han puesto de manifiesto Morale y Samanes (2016), en el discurso político se construye a un «enemigo» que se identifica con el «radical» o

«antisistema» como el sujeto específico destinatario de la norma nueva Ley de Seguridad Ciudadana –lo contrario al «buen ciudadano»–. Sin embargo, en realidad, dentro de este concepto se incluye prácticamente a cualquier opositor de las políticas adoptadas por el actual gobierno, y la norma pretende reprimir las conductas que se han utilizado para mostrar el descontento social.

Centrándonos en las disposiciones relacionadas con la restricción de la protesta, en primer lugar, encontramos la conversión de las antiguas faltas penales en sanciones administrativas. Dicha conversión, que *a priori* puede parecer positiva, esconde detrás la pérdida de garantías que ofrece el procedimiento penal tales como la presunción de inocencia.

Un ejemplo de ello es que se castiga ahora como una infracción leve «La ocupación de cualquier inmueble, vivienda o edificio ajenos, o la permanencia en ellos, en ambos casos contra la voluntad de su propietario, arrendatario o titular de otro derecho sobre el mismo, cuando no sean constitutivas de infracción penal» (art. 37.7 LOSC). La misma antes se encontraba tipificada como una falta (art. 635 CP antiguo), sin embargo, ya no se mantiene la expresión de «fuera de las horas de apertura», lo que amplía su ámbito de aplicación. Esta infracción parece estar dirigida a las ocupaciones reivindicativas llevadas a cabo por la PAH o los preferentistas en sedes bancarias, por ejemplo. También es ahora una infracción leve (art. 37.4 LOSC) las faltas de respeto y consideración a los miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad cuando no sean constitutivas de delito (anterior falta del art. 634 CP antiguo).

Igualmente, se produce la conversión de antiguas faltas en infracciones graves. Una de ellas es «La perturbación de la seguridad ciudadana en actos públicos, espectáculos deportivos o culturales, solemnidades y oficios religiosos u otras reuniones a las que asistan numerosas personas, cuando no sean constitutivas de infracción penal» (art. 36.1 LOSC y anterior falta del art. 633 CP antiguo). Un ejemplo de protesta-tipo que encaja en esta infracción son los escraches en medio de mítines protagonizados por la PAH o las *performances* en iglesias realizadas por colectivos como FEMEN (Oliver y Urda, 2015: 105).

Además, es preciso tener presente que la referida Ley considera las denuncias, atestados o actas formulados por los agentes de la autoridad «base suficiente» para la correspondiente sanción, salvo prueba en contra. Si bien es cierto que no se utiliza la expresión de «valor probatorio» o «presunción de certeza o veracidad» utilizada en otras ocasiones por la legislación y la jurisprudencia, parece que hacer referencia a que la versión de los agentes será «base suficiente» se refuerza la referida presunción de veracidad, aunque exista algún pronunciamiento judicial que lo matice (González y González, 2015: 283-284).

En segundo lugar, la nueva LOSC incluye la agravación de algunas infracciones. Por ejemplo, «La desobediencia o la resistencia a la autoridad o a sus agentes en el ejercicio de sus funciones, cuando no sean constitutivas de delito, así como la negativa a identificarse a requerimiento de la autoridad o de sus agentes o la alegación de datos falsos o inexactos en los procesos de identificación» (art. 36.6 LOSC) ha pasado de ser una infracción leve a una grave.

En tercer lugar, cabe destacar la introducción de nuevas infracciones. De las relacionadas con la protesta, se prevé como infracción grave (art. 36.2 LOSC) «la perturbación grave de la seguridad ciudadana» producida por reuniones o manifestaciones frente a las sedes del Congreso, el Senado o las asambleas legislativas autonómicas, estén o no reunidas. Esta nueva infracción parece estar destinada, especialmente, a evitar concentraciones como las que tuvieron lugar en Barcelona y Madrid con el rodeo de los Parlamentos.

También constituye una nueva infracción grave «El uso no autorizado de imágenes o datos personales o profesionales de autoridades o miembros de las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad que pueda poner en peligro la seguridad personal o familiar de los agentes, de las instalaciones protegidas o en riesgo el éxito de una operación, con respeto al derecho fundamental a la información» (art. 36.23 LOSC). Esta nueva infracción ha sido duramente criticada. En opinión de Bilbao (2015: 246), estamos ante un precepto inconstitucional que busca impedir la documentación de posibles abusos o excesos policiales.

Además de lo anterior, cabe destacar que abundan los términos vagos e imprecisos tales como «perturbación de la seguridad ciudadana» o la indeterminación de cuándo se pone en riesgo «la seguridad personal o familiar de los agentes», por ejemplo. Tal y como señala Maqueda (2015: 40), una muestra del «intervencionismo expansivo» que practica el legislador lo encontramos en la ambigua descripción de las conductas que se consideran prohibidas y que se relacionan con un peligro incierto cuya valoración dependerá de la discrecionalidad administrativa.

Por lo tanto, se puede concluir con Campderrich que:

[...] ésta no es una ley para proporcionar seguridad a los ciudadanos en el ejercicio de sus derechos fundamentales, tal y como afirma con toda pompa su preámbulo, sino para crearles una nueva fuente de inseguridad, esta vez político-administrativa, que se suma a la inseguridad socioeconómica vinculada a las políticas neoliberales (Campderrich, 2015).

Retomando la pregunta que nos formulábamos al comienzo de este apartado, parece que para la LOSC las nuevas formas de protesta sí forman parte de «las nuevas formas de poner en riesgo la seguridad». Es decir, las nuevas formas de protesta no son reclamaciones legítimas, sino riesgos para la seguridad ciudadana que deben ser sancionados.

El impacto de la LOSC desde su entrada en vigor en el año 2015 ha sido analizado por Amnistía Internacional en su reciente informe titulado *España: activistas sociales y el derecho a la información, en el punto de mira. Análisis sobre la ley de protección de seguridad ciudadana* (2017). La organización ha recabado información y testimonios sobre la aplicación de la LOSC que «no dejan duda de que sus efectos están siendo negativos para el ejercicio de los derechos de reunión pacífica, expresión e información» (Amnistía Internacional, 2017: 4).

Según los propios datos publicados en la página web del Ministerio del Interior, durante el año 2016 (año del que se disponen datos anuales completos) se han

impuesto 197.947 sanciones por infracciones relativas a la seguridad ciudadana<sup>2</sup>. Y la organización considera que alrededor de 34.000 podrían ser sanciones a conductas amparadas por el derecho de reunión, expresión e información, de las cuales más de 12.000 corresponden a la infracción por resistencia o desobediencia a la autoridad (art. 36.6 LOSC) y algunas se han impuesto en el contexto de manifestaciones o actos de protesta, en los que no ha habido ningún tipo de incidente violento o altercado, o en el ejercicio de la libertad de expresión, o por ejercer el derecho de información (Amnistía Internacional, 2017, 4-5). También resulta llamativo que las sanciones por faltas de respeto y consideración representen casi 19.500 sanciones que, con independencia de que se puedan entender como tal, otorgan un gran margen de discrecionalidad al agente del orden cuya interpretación queda bajo su criterio (Amnistía Internacional, 2017: 5).

Por último, es preciso mencionar que en el año 2015 también entró en vigor la Ley Orgánica 1/2015 que modificó diversos aspectos del Código Penal. En relación con la protesta destaca la modificación de los delitos de desórdenes públicos por resultar desproporcionada y excesiva. Se han ampliado considerablemente las conductas punibles y, en algunos casos, se ha adelantado la barrera penal con el castigo de lo que se consideran actos preparatorios que pueden llegar a invadir la esfera de la libertad de expresión y del derecho de reunión y manifestación. En los delitos de atentado también se amplían las conductas punibles y los sujetos pasivos, al igual que en el delito de resistencia. Algunas penas se rebajan, pero no compensan el resto de modificaciones.

## CONCLUSIONES

Ha quedado patente que la respuesta institucional ante la movilización social surgida tras la crisis ha sido contundente y se ha manifestado de distintas maneras. Se han producido acciones represivas graves y desproporcionadas por parte de los cuerpos policiales (especialmente antidisturbios), tal y como han puesto de manifiesto diversos actores sociales y ONG como Amnistía Internacional. Los informes de esta organización han puesto de relieve que, en los últimos años, han existido diversas situaciones de uso excesivo de la fuerza a la hora de dispersar manifestaciones y concentraciones.

Pese a estos episodios, no se han llevado a cabo investigaciones internas eficaces para dilucidar lo ocurrido, en ocasiones debido a que no ha sido posible identificar a los agentes implicados porque no llevaban a la vista su número de identificación. La ausencia de identificación –obligatoria para todos los cuerpos policiales– parece que había sido algo habitual por parte de los agentes antidisturbios, lo que ha sido

---

<sup>2</sup> De acuerdo con los datos del Ministerio del Interior contenidos en su informe *Actuaciones en materia de la seguridad ciudadana* (incluyendo las sanciones tramitadas por las Delegaciones del Gobierno desde julio de 2015 hasta el diciembre de 2016) el primer motivo de sanciones es el consumo o tenencia ilícitos de drogas y el segundo portar, exhibir o usar armas prohibidas. Pero especialmente relevante es que son las infracciones contempladas en los artículos 37.4 (falta de respeto y consideración) y 36.6 (desobediencia o resistencia a la autoridad) las que ocupan el tercer y cuarto lugar respectivamente (Borraz y Sánchez, 2017).

ampliamente criticado por entenderse que persigue la impunidad policial ante posibles situaciones de malos tratos.

En los años de intensificación de la protesta se ha constatado el aumento de las sanciones administrativas, especialmente por alteración del orden público o por desobediencia a la autoridad. También resultan preocupantes las sanciones a los organizadores de las protestas y a personas que han participado en manifestaciones no comunicadas pero pacíficas. Del mismo modo, se han extendido las identificaciones arbitrarias de activistas y manifestantes, y han tenido lugar centenares de detenciones, siendo muchas de ellas innecesarias.

Es en este contexto represivo en el que cabe enmarcar las nuevas disposiciones restrictivas de la protesta contenidas en la reforma del Código Penal y la nueva Ley de Seguridad Ciudadana. Esta última pretendió legitimarse por parte del gobierno de acuerdo con el discurso del miedo y de la seguridad, apelando una y otra vez a la necesidad de contener las acciones de los sujetos violentos, aunque en realidad parece estar dirigida a cualquier persona que cuestione la actuación del gobierno y el *statu quo* actual.

Esta nueva Ley de Seguridad Ciudadana incluye un largo listado de nuevas infracciones administrativas que parecen una respuesta a las ocupaciones reivindicativas como las protagonizadas por la PAH o a la paralización de desahucios; a las manifestaciones rodeando los Parlamentos; etc. Como señala David Bondía, no parece descabellado afirmar que, en muchas de sus disposiciones, la referida ley puede interpretarse «como un homenaje a la protesta al sancionar las diferentes formas utilizadas por las mareas ciudadanas y los movimientos sociales para reivindicar sus derechos frente a los recortes» (Bondía, 2015: 205). A su vez, esta normativa blinda y refuerza las potestades de los agentes de la autoridad, como muestra la conversión de infracción leve a grave por resistencia o desobediencia a la autoridad o la nueva infracción que busca limitar el uso de imágenes de la actuación de los cuerpos policiales.

Los dos años de vigencia de esta nueva normativa ya han permitido constatar sus efectos negativos sobre la protesta. Diversos activistas y periodistas ya se han visto afectados por la misma, no siendo pocas las sanciones que se han impuesto por acciones amparadas por el derecho de reunión, expresión e información, de las cuales un número relevante corresponde a sanciones por resistencia o desobediencia a la autoridad (art. 36.6 LOSC). No obstante, cabe tener presente que antes de su entrada en vigor ya se habían constatado un número considerable de sanciones por dicha infracción (como ya se ha apuntado, antes leve), lo que lleva a pensar que la represión de la protesta no necesitará tan siquiera hacer uso del nuevo y amplio catálogo de infracciones.

Así pues, la nueva Ley de Seguridad Ciudadana ha buscado desalentar la protesta social, penalizando, especialmente, las nuevas formas reivindicativas surgidas y la desobediencia civil. Por lo tanto, esta nueva norma, unida a las modificaciones del Código Penal, se erige como la culminación del proceso criminalizador de la protesta que ya había comenzado con la normativa anterior y con otras formas represivas.

Por lo tanto, el Estado español se aleja del principio de intervención mínima (*ultima ratio*) –parece más bien de intervención «máxima»– que debería inspirar el derecho

penal, pero también el derecho administrativo sancionador. Así, comparto con Alejandro Nieto que éste pueda extenderse a la sanción administrativa, la cual debería ser «[...] la última ratio del Estado, quien sólo debe acudir a ella cuando no se puedan utilizar otros medios más convincentes para lograr que los particulares cumplan las órdenes y las prohibiciones» (Nieto, 2012: 33). Pero, sobre todo, no se debería acudir a la sanción administrativa para penalizar situaciones relacionadas con la protesta, y dar, en cambio, respuestas de carácter social (no punitivo).

Parece que se puede afirmar que las referidas normas acaban de perfilar a un enemigo simbólico de un Estado que sigue los imperativos de la ideología neoliberal: el disidente, el opositor, el que protesta se nos presenta como un nuevo elemento disruptivo que requiere de la ampliación y el reforzamiento del aparato punitivo del Estado para su contención. Como han afirmado Pisarello y Asens: «[...] el fantasma de la represión de la disidencia, del uso populista del Derecho penal, no ha desaparecido. Por el contrario, ha permanecido y se ha potenciado con el ascenso de las políticas neoliberales, y con el estallido, en 2008, de la crisis financiera» (Pisarello y Asens, 2014: 27).

Por último, cabe tener presente que la mejora de los datos macroeconómicos durante los años 2016 y 2017 ha sido vanagloriada –como no podía ser de otra manera– por el Fondo Monetario Internacional que, en su Declaración final tras su visita a España en el año 2017, volvió a recordar la fortaleza de la recuperación económica española y la necesidad de continuar con las reformas emprendidas, como por ejemplo, la flexibilización de las condiciones de trabajo (FMI, 2017).

Sin embargo, el crecimiento económico no es suficiente para mejorar las condiciones de vida cuando además, las reformas emprendidas se centran en el ajuste del gasto y en la austeridad. Sólo se han traducido en un mayor empobrecimiento de la sociedad precarizada. Esclarecedores resultan al respecto los datos de la última Encuesta de Condiciones de Vida elaborada por el Instituto Nacional de Estadística (INE): el porcentaje de población que se situó por debajo del umbral de riesgo de pobreza (la tasa de riesgo de pobreza<sup>3</sup>) residente en España se situó en el 22,3%<sup>4</sup> frente al 22,1% del año anterior (INE, 2017). Todo ello acompañado del aumento imparable de la desigualdad. Aunque desde 2014 el PIB crece, la reactivación económica no parece afectar a todos por igual y parece beneficiar únicamente a una minoría mientras la desigualdad se cronifica e intensifica (Oxfam Intermón, 2017). El Gobierno, por su parte, reducirá en 2018, por tercer año consecutivo, la proporción de Producto Interior Bruto (PIB) que destina a Sanidad, Educación y Protección Social (Botwin, 2017).

Por ello, no resultaría extraño que la protesta en España volviera a resurgir como respuesta frente a la precarización generalizada. ¿Hasta cuándo la normalización y

---

<sup>3</sup> La población en riesgo de pobreza relativa (tasa de riesgo de pobreza) es el porcentaje de personas que viven en hogares cuya renta total equivalente anual está por debajo del umbral de los ingresos que corresponden al año anterior al de la entrevista pobreza (8.209 € en 2016 calculado con los datos de ingresos de 2015).

<sup>4</sup> La tasa de riesgo de pobreza relativa se encuentra en su nivel más alto desde el 2008 que representaba el 19,8% (INE, varios años).

aceptación de la precariedad y la pobreza? Ante este posible escenario, el Estado ya tiene preparada una legislación punitiva contundente para frenar a la multitud movilizadora.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2012). "Informe 2012 Amnistía Internacional", en [http://files.amnesty.org/air12/air\\_2012\\_full\\_es.pdf](http://files.amnesty.org/air12/air_2012_full_es.pdf)
- (2013). "Informe 2013 Amnistía Internacional", en [http://files.amnesty.org/air13/-AmnestyInternational\\_AnnualReport2013\\_complete\\_es.pdf](http://files.amnesty.org/air13/-AmnestyInternational_AnnualReport2013_complete_es.pdf)
- (2015). "Informe 2014/15 Amnistía Internacional", en <https://www.amnesty.org/es/documents/document/?indexNumber=pol10%2f0001%2f2015&language=es>
- (2016). "Informe 2015/16 Amnistía Internacional", en <https://www.amnesty.org/es/latest/research/2016/02/annual-report-201516/>
- (2017). "España: activistas sociales y el derecho a la información, en el punto de mira: análisis sobre la ley de protección de seguridad ciudadana", en <https://doc.es.amnesty.org/cgi-bin/ai/BRSCGI.exe/Inf.LeyMordazaFIN-1?CMD=VEROBJ&MLKOB=37844403232>
- ANTÓN MORÓN, Antonio (2012). "Movimiento 15M: expresión colectiva de una ciudadanía indignada", en [http://www.uam.es/personal\\_pdi/economicas/aanton/publicacion/Movimiento\\_15-M-AA-PDF.pdf](http://www.uam.es/personal_pdi/economicas/aanton/publicacion/Movimiento_15-M-AA-PDF.pdf)
- (2015). "Poder, protesta social y cambio institucional", en <http://www.rebellion.org/docs/204282.pdf>
- BILBAO UBILLOS, Juan María (2015). "La llamada Ley mordaza: la Ley Orgánica 4/2015 de protección de la seguridad ciudadana". *Teoría y Realidad Constitucional*, 36, pp. 217-260.
- BONDIA GARCIA, David (2015). "La criminalización de la protesta: ¿Un nuevo reto para los derechos humanos?", en BONDIA GARCIA, David. (dir.); DAZA, Felip y SÁNCHEZ, Ana (coords.). *Defender a quien defiende. Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el Estado español*. Barcelona: Icaria.
- BORRAZ, Marta y SÁNCHEZ, Raúl (27 de mayo de 2017). "La Policía multa con la Ley Mordaza a más de 1.200 personas al mes por "faltas de respeto" a los agentes". Consultado el 1 de diciembre de 2017, *eldiario.es*, en [http://www.el-diario.es/sociedad/Policia-Ley-Mordaza-personas-respeto\\_0\\_647435645.html](http://www.el-diario.es/sociedad/Policia-Ley-Mordaza-personas-respeto_0_647435645.html)
- BOTWIN, Ana (8 de noviembre de 2017). "Una bandera que tape esto". Consultado el 1 de diciembre de 2017, *eldiario.es*, en [http://www.eldiario.es/retrones/bandera-tape-desigualdad-derechos\\_sociales\\_6\\_705939413.html](http://www.eldiario.es/retrones/bandera-tape-desigualdad-derechos_sociales_6_705939413.html)
- CALVO, Kerman y GARCIMARÍN, Hugo (2016). "¿Qué ha pasado con la movilización social? Continuidad y cambios en la protesta social en España". *Zoom político*

- (28/2016), en [http://www.fundacionalternativas.org/public/sto-rage/publicaciones\\_archivos/ce0bc292d3691a22338f26802e04b310.pdf](http://www.fundacionalternativas.org/public/sto-rage/publicaciones_archivos/ce0bc292d3691a22338f26802e04b310.pdf)
- CAMPDERRICH, Ramón (2015). “Leviatán nos mira. Comentario crítico de la ley orgánica 4/2015 de protección de la seguridad ciudadana”. *Mientrastanto.e*, 137, en <http://www.mientrastanto.org/boletin-137/ensayo/leviatan-nos-mira>
- CASTELLS, Manuel (2012). *Redes de solidaridad y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.
- COLAU, Ada y ALEMANY, Adrià (2012). *Vidas hipotecadas: de la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Cuadriláteros de Libro.
- COMISIÓN LEGAL SOL (2015). “La ciudadanía como enemiga: balance tras cuatro años de represión de la protesta”, en BONDIA GARCIA, David (dir.); DAZA, Felip y SÁNCHEZ, Ana (coords.). *Defender a quien defiende. Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el Estado español*. Barcelona: Icaria.
- COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS (2015). “Observaciones finales sobre el sexto informe periódico de España”, en <http://docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc=6QkG1d%2FPPRiCAqhKb7yhsqX7R5nHBFqJOu4nx7MjbHJA-iPjpixsP8%2Bk%2BsXvixZUFiczygBcJ%2B9knj92Cy1WTus2%2BOrbYnU-fXNsDX25cf%2FBq%2FVK7EdJFS2LkS23hE4P01>
- ESTÉVEZ, Jorge (2015). “La expansión del gobierno neoliberal: Securitización, autoritarismo liberal y resistencias”, en BONDIA GARCIA, David (dir.); DAZA, Felip y SÁNCHEZ, Ana (coords.). *Defender a quien defiende. Leyes mordaza y criminalización de la protesta en el Estado español*. Barcelona: Icaria.
- FMI (18 de julio de 2017). “España: Declaración Final de la Misión De la Consulta del Artículo IV de 2017”. Consultado el 1 de diciembre de 2017, en <https://www.imf.org/es/News/Articles/2017/07/17/ms071817-spain-imf-staff-concluding-statement-of-the-2017-article-iv-mission>
- GAREA, Fernando (19 de junio de 2015). “El nuevo Código Penal garantiza el derecho de los que respetan la ley”. Consultado el 1 de diciembre de 2017, El País, en [http://politica.elpais.com/politica/2015/06/19/actualidad/1434732497\\_009064.html](http://politica.elpais.com/politica/2015/06/19/actualidad/1434732497_009064.html)
- GARGARELLA, Roberto (2012). “El derecho frente a la protesta social”. *Temas*, 20, pp. 22-29.
- GIMÉNEZ MERINO, Antonio (2012). “La crisis europea: excepcionalidad económica, gestión autoritaria y emergencia de formas activas de resistencia civil”. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 105, pp. 47-78.
- (2017). “El miedo como factor de legitimación del desgobierno neoliberal”. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 10, pp. 34-47.
- GONZÁLEZ SAQUERO, Pablo y GONZÁLEZ BOTIJA, Fernando (2015). “La Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, sobre protección de la seguridad ciudadana”. *Foro, Nueva época*, 1 (18), pp. 267-298.



- INE (25 de abril de 2017). "Encuesta de Condiciones de Vida (ECV). Año 2016 Resultados definitivos", en [http://www.ine.es/prensa/ecv\\_2016.pdf](http://www.ine.es/prensa/ecv_2016.pdf)
- (Varios años). "Encuesta de Condiciones de Vida (ECV)", en <http://www.ine.es/jaxiT3/Datos.htm?t=9963>
- Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *BOE núm. 77*, 2015, 31 de marzo.
- Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana. *BOE núm. 77*, 2015, 31 de marzo.
- MAQUEDA ABREU, María Luisa (2015). "La criminalización del espacio público. El imparable ascenso de las 'clases peligrosas' ". *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 17-12, pp. 1-56.
- MARTÍN GARCÍA, Oscar (2013). "La burorrepresión del nuevo ciclo de protestas", en OLIVER OLMO, Pedro (coord.). *Burorrepresión: sanción administrativa y control social*. Albacete: Bomarzo.
- MELERO ALONSO, Eduardo (2013). "¿Hacia un derecho policial del enemigo?". *Mientrastanto.e*, 111, en <http://www.mientrastanto.org/boletin-111/notas/hacia-un-derecho-policial-del-enemigo>
- MINISTERIO DEL INTERIOR (2016). "Anuario Estadístico del Ministerio del Interior", en <http://www.interior.gob.es/documents/642317/1204854/Anuario+Estadistico+2016.pdf/6c02fffa-93c4-4838-b1d5-a882971c2cdc>
- MORALE, Lucía y SAMANES, Cecilia (2016). "Democracia y seguridad. ¿Hacia quién/es van dirigidas las leyes? El caso argentino y el español". *Conferencia XII Congreso Español de Sociología. Grandes transformaciones sociales, nuevos desafíos para la sociología*. Gijón, en <http://fes-sociologia.com/files/congress/12-/papers/2712.pdf>
- NIETO GARCÍA, Alejandro (2012). *Derecho administrativo sancionador* (5ª ed.). Madrid: Tecnos.
- OLIVER OLMO, Pedro (2013). "¿Qué es la burorrepresión?", en OLIVER OLMO, Pedro (coord.). *Burorrepresión: sanción administrativa y control social*. Albacete: Bomarzo.
- y URDA LOZANO, Jesús-Carlos (2015). *Propuesta democrática y democracia anti-protesta: los movimientos sociales ante la represión policial y las leyes mordaza*. Pamplona: Pamiela Argitaletxea.
- OXFAM INTERMÓN (16 de enero de 2017). "Ocho personas poseen la misma riqueza que la mitad más pobre del mundo". Consultado el 1 de diciembre de 2017, en <http://www.oxfamintermon.org/es/sala-de-prensa/nota-de-prensa/ocho-personas-poseen-misma-riqueza-que-mitad-mas-pobre-del-mundo>
- OSPDH (2012). "Informe dirigido al Comité Europeo para la Prevención de la Tortura y Otros Tratos o Penas Inhumanos o Degradantes: Criminalización de la disidencia, expansión del sistema penal y situaciones de abuso policial como respuestas ante

la situación de crisis económica en Cataluña”, en [http://www.ub.edu/grecs/wp-content/uploads/2012/06/INFORME-cast\\_6juny.pdf](http://www.ub.edu/grecs/wp-content/uploads/2012/06/INFORME-cast_6juny.pdf)

PISARELLO, Gerardo y ASENS, Jaume (2014). *La Bestia sin bozal: en defensa del derecho a la protesta*. Madrid: Libros de la Catarata.

Resolución de la Dirección General de la Policía, 19 de abril de 2013, por la que se crea el número de identificación en las prendas accesorias de uniformidad de las unidades de intervención policial.

STOP BALAS DE GOMA (2013). “Informe 2013. El uso de balas de goma por parte de la Brigada Móvil de los Mossos d’ Esquadra (BRIMO)”, en [http://stopbalesdegoma.org/wp-content/uploads/2013/07/informe-SBG2013\\_ES.-pdf](http://stopbalesdegoma.org/wp-content/uploads/2013/07/informe-SBG2013_ES.-pdf)

ZULOAGA LOJO, Lohitzune (2014). *El espejismo de la seguridad ciudadana. Claves de su presencia en la agenda política*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

## **RESEÑA**

### **ANTÓN FERNÁNDEZ DE ROTA, *DEUS EX MACHINA*. BARCELONA: MELUSINA, 2014, 187 PÁGS**

**Cristopher Morales Bonilla**

Universidad de Barcelona  
cmoralbon@gmail.com

Desde la aparición de la filosofía de la historia de Hegel, el modo de narrar el transcurso de la historia europea de los últimos siglos ha consistido, principalmente, en la exaltación de aquellos hitos en los que el devenir de todo un continente da un salto revolucionario en una dirección nueva. El relato de las guerras heroicas y las gestas de los grandes reyes y generales han ocupado las crónicas de esa narración que podemos llamar "historia europea".

Sin embargo, a raíz de la crisis de la metafísica, en la que se inserta la filosofía de la historia, por un lado, y el nacimiento de nuevas formas de pensamiento filosófico, especialmente aquella que ha venido en llamarse "postestructuralismo", ha empezado a ser posible construir un relato de Europa atendiendo al desarrollo de ciertos acontecimientos alejados de la reconstrucción canónica del pasado. A partir de los avances de Foucault, Deleuze, Guattari o Derrida es posible empezar a construir una visión del continente europeo que tenga la ventaja de explicar ciertos acontecimientos históricos que han sido olvidados hasta ahora, además de poder ofrecer una nueva interpretación a hechos que parecían haber agotado sus posibles significados. Esta es la intención de *Deus ex machina*.

Ya en su comienzo, se explicita la perspectiva de este texto desde "una antropología de las prácticas y formas políticas, y más en concreto del Estado y del gobierno" (p. 11). La filosofía de la historia de Hegel queda aquí, ya de entrada, desplazada por la antropología como la ciencia a partir de la cual se va a construir el relato.

Esta nueva historia antropológica de Europa tiene su primer momento con una presentación del feudalismo desde *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, en la que se unen la importancia del caballo como medio de transporte y el papel del estribo

como elemento dominador del animal, es decir, como medio de sometimiento de lo natural por parte del hombre (pp. 22-27). Este primer hito histórico del nuevo relato que se pone en circulación supone una gran novedad. Acostumbrados a las aproximaciones marxistas, que ven en este momento las condiciones materiales e históricas de las que pudo surgir el capitalismo en siglos posteriores, ya el método antropológico desplaza la perspectiva hacia la cuestión de las prácticas. La novedad que se introduce aquí es la de abandonar el esquema de los grandes procesos estructurales, aquellos que producen las instituciones por las que se ordena una sociedad (en este caso el feudalismo como sistema económico-social) para poner el enfoque en la aparición de una nueva práctica muy concreta, relacionada siempre con un adelanto tecnológico, a través de la cual no puede entenderse la aparición o desaparición de las configuraciones económico-sociales.

El segundo momento del relato se sitúa ya en la Modernidad. Si en el feudalismo se entiende como elemento clave la aparición del estribo y el papel del caballo como fuente de energía, ahora la época moderna gira en torno a la cuestión de la "representación" (pp. 29-35). A comienzos del siglo XVII se empieza a producir un cambio en el modo en el que concebimos y entendemos nuestra realidad. A través de los análisis que hace Michel Foucault de dos textos clásicos como son *El Quijote* de Cervantes y *El discurso del método* de Descartes, se intenta explicar aquí el cambio de paradigma. Lo que destaca Foucault es que Don Quijote olvida que, realmente, los molinos son monstruos extranjeros que habían llegado para transformar la faz de la Tierra. El nuevo elemento tecnológico dispara el miedo del soñador. Como no podía ser de otra forma, la aparición de nuevos engendros mecánicos en el paisaje es visto como el final de una era y el comienzo de otra, lo cual trastoca completamente el modo de entender la filosofía moderna.

Tal vez, en el contexto de este problema concreto ya no se trate de una crisis de la representación como de la aparición de algo que no se deja representar. El nuevo engendro mecánico ya no forma parte del mundo de la mitología de las novelas de caballería de Don Quijote; tampoco pertenece ya al mundo racional cartesiano. En este caso concreto, la novedad tecnológica se muestra como algo exterior, inasible, como algo profundamente extraño, alienado de las posibilidades de la representación. En último término, el problema que plantea es que introduce la crisis de un mundo en el que la realidad mostraba una continuidad más o menos explicable con las categorías de la metafísica, aquellas que ya Descartes reduce a una producción subjetivo-trascendental. La revolución tecnológica que comienza en ese instante es también la revolución de un mundo antiguo. Por este motivo, se introduce la cuestión de la representación como aquel elemento clave sin el cual no puede entenderse la crisis que supone, a la vez, el final del mundo antiguo y el comienzo de la Modernidad.

Mientras tanto, el planeta se convierte en líquido. Con el descubrimiento de América, Europa se convierte en un terreno acuático. La Tierra se licua a través de la hegemonía de lo marítimo. Venecia se convierte en anfibia; Inglaterra pasa de ser un continente a ser una isla. Además, aparece la figura del *Leviatán* de Hobbes, animal marino que sirve como metáfora del nuevo gobierno en la Modernidad. De este modo, aparece aquí una desterritorialización de la política en sentido deleuziano, ya que el terreno de las luchas sociales se desplaza al medio marino dentro de la disputa por los nuevos territorios conquistados en los que aún no existen organizaciones políticas definidas, es decir, no existen Estados como las unidades políticas de una lucha político-económica por la soberanía de los nuevos territorios (pp. 36-49).

Sin duda, subrayar la importancia del medio marino en un momento concreto del desarrollo y génesis de la Modernidad tiene la ventaja de poder dar respuesta a ciertos acontecimientos que, de otra forma, no acabarían por poder ser entendidos en toda su complejidad. Los análisis del período de la conquista de América podrían entenderse, también aquí, a través de ciertos conceptos marxistas como los de "acumulación originaria" o el de la globalización del mercado capitalista. Sin embargo, estas categorías ignoran la importancia del cambio de representación que supuso el hecho de que toda Europa se lanzara al mar en busca de nuevos territorios. Desde las nuevas concepciones heliocéntricas hasta el desarrollo económico de las metrópolis en los siglos siguientes, el choque que supuso el encuentro de la civilización europea con las nuevas tribus americanas y todo lo que se derivó de ello, supusieron acontecimientos absolutamente trascendentales que no se hubieran podido entender sin el cambio de representación que va de un mundo dominado por el suelo firme a un mundo en continuo movimiento líquido.

Precisamente, el flujo de riquezas del nuevo continente contribuyó de forma decisiva a la aparición de nuevas formas de producción. Y con él, a nuevas formas de grupos sociales. Las primeras revoluciones burguesas surgen en este relato como el siguiente gran salto cualitativo. La pregunta que empieza a hacerse a partir de la creciente hegemonía social burguesa es: ¿cómo cortarle la cabeza a un rey? Además de eliminarlo como sujeto físico, se comienza a plantear a finales del siglo XVIII la necesidad de una eliminación simbólica, la cual es mucho más difícil de plantear que la primera. La física y la metafísica aparecen bajo un mismo prisma: no basta con decapitar al rey, sino que debe repetirse la operación en el plano simbólico. Las nuevas teorizaciones físicas y metafísicas implican la muerte o el desplazamiento de la idea de Dios, o del Rey convertido en Dios (Luis XVI), tanto en el tiempo como en el espacio (pp. 51-70).

Es justo en este momento de abandono radical de la temporalidad divina a través de la figura de la monarquía que se introduce un nuevo elemento técnico: aparece el

reloj como medición del tiempo. Este nuevo Dios viene a suplantar al antiguo. Pese a que todos estos elementos necesitarían un desarrollo mucho mayor del que queda expuesto aquí, lo cierto es que apunta a todo un conjunto de cambios de diverso tipo que contribuyen a la aparición de una Modernidad acelerada, es decir, a la aparición del momento revolucionario como el instante en el que una fuerza, o fuerzas, sociales precipitan la cantidad y cualidad de los conflictos sociales. No es casual que la muerte por decapitación del soberano coincida con el momento en que el tiempo, y su necesidad de control a través del reloj, lleguen a convertirse en algo tan esencial en la nueva vida moderna.

Ahora, ya están dadas las condiciones para la aparición de la Ilustración. Es el paso del agua al fuego. (pp. 81-92). Desde el papel de los clubes intelectuales durante la Ilustración hasta la mencionada aparición del reloj, van surgiendo las condiciones materiales para la producción de una cultura ilustrada. Sin embargo, ya desde el primer momento, las nuevas ideas de libertad e igualdad coinciden con la aparición de la policía como elemento interno de seguridad (pp. 92-109).

En numerosos relatos de la época se intenta presentar este momento revolucionario como una especie de situación más o menos idílica en la historia cuyo resplandor ha llegado hasta nuestro presente en forma de una débil fuerza mesiánica en sentido benjaminiano. No obstante, al introducir aquí el elemento policial nos damos cuenta de que el período de máximo esplendor en el pensamiento de la emancipación coincide con el nacimiento del miedo a que esa misma filosofía pudiera degenerar en algo demasiado incontrolable. Libertad, pero dentro de un orden limitado.

Uno de los mitos que parecen quebrarse aquí es la idea de que el concepto moderno de "revolución" no hace referencia tanto a la aparición de un orden social absolutamente nuevo como a la *repetición* de lo pasado surgiendo otra vez bajo un disfraz diferente (pp. 109-114). Antes de la revolución inglesa, dicho concepto remite a la vuelta de algo antiguo, es decir, se entiende como el retorno de un orden social que existió en un tiempo lejano y que el paso del tiempo no hizo más que degenerar. Repitiendo el papel que en Benjamin tienen los análisis de Marx sobre el comunismo primitivo, el momento revolucionario aparece bajo la idea de que el paraíso no está al final de la historia, sino que estuvo en su comienzo, el cual se pierde en la degeneración natural del paso del tiempo.

Paralelamente, la nueva sociedad que surge a partir de la Ilustración no es sólo la del florecimiento de la razón y el librepensamiento, sino que es, principalmente, la del *beneficio*. La economía, la producción, el conjunto de nuevas fuerzas productivas que surgen a partir del nacimiento del modo de producción capitalista inaugura una nueva época. Una de las metáforas que empiezan a ponerse en circulación es la de la "mano invisible" de Adam Smith. La nueva economía

capitalista parece estar dirigida por una especie de poder, incluso se podría llamar divinidad invisible del que no puede obtenerse un conocimiento directo y que vela por el buen funcionamiento de todo el conjunto de la sociedad. Con acierto, queda conectado aquí el nacimiento de la economía capitalista con la permanencia del elemento teológico, ya que sin ese poder fantasmagórico y omnímodo no parece posible pensar en el buen funcionamiento del conjunto.

Esta historia de Europa desde la antropología termina ocupándose de las últimas críticas al capitalismo como aquellas que, partiendo de algunos elementos presentados aquí, intentan superar el análisis clásico del marxismo para actualizar su crítica en relación a las nuevas condiciones materiales. En lo que se refiere a los análisis más contemporáneos hechos por Toni Negri y Michael Hardt, se establece una objeción que es especialmente importante. La crítica al neoliberalismo desarrollada por estos dos autores constituiría una *repetición comunista* de Adam Smith: el modo de superar el capitalismo y su lógica de la explotación estaría mediada por el dejar hacer a la libre cooperación de los individuos. El apoyo mutuo espontáneo sustituiría al *laissez faire* liberal. Esta perspectiva olvidaría que, tras el capitalismo, existe el panóptico, es decir, la sociedad de la vigilancia. Al dar por buena, o como posible, la metáfora de Adam Smith, estos autores no harían más que reapropiárselas con fines comunistas, sin entender que, en su raíz, la posición de Smith no se sostiene sin la permanencia del elemento teológico y represivo.

Sin embargo, aquí podríamos preguntarnos: ¿es posible la existencia de una sociedad que se regule por sí misma sin la constante amenaza del castigo y la vigilancia? ¿En qué medida la metáfora de Adam Smith es un residuo de una cierta metafísica anterior, aplicada ahora a la economía? ¿No sería una aplicación moderna de una cierta teodicea en la que todos los elementos ontológicos quedan armonizados bajo un poder superior, invisible, que vela por el buen funcionamiento y por la expulsión de la anomalía?

*Deus ex Machina* tiene intuiciones realmente potentes para poder entender no sólo la historia de Europa desde un punto de vista diferente al de la filosofía de la historia, sino que sirve también para construir nuevas interpretaciones allí donde éstas parecían imposibles. Con ello, se abre la perspectiva de poder superar, de una vez para siempre, la necesidad de adoptar la filosofía de la historia como marco filosófico en el que producir un pensamiento político que tenga como momento necesario una interpretación de la historia.

La crítica de la economía política por parte de Marx produjo, entre otras cosas, una historia pre-capitalista en la que todos los elementos históricos parecían abocados al surgimiento del capitalismo. Sin embargo, Marx todavía trabaja en el esquema de la filosofía de la historia, aunque ahora bajo un plano materialista, en el cual los adelantos tecnológicos, los cambios de percepción de lo social, las

diferentes formas de poder y soberanía, etc., se sitúan bajo el prisma general de la *necesaria* realización de la razón, ahora en la forma de una clase social, portadora de la promesa de emancipación. La perspectiva que abre *Deus ex machina* a partir de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX es la de una posibilidad de liberación sin el elemento inmovilizador que supone la promesa segura de su victoria.

Por lo tanto, desde un punto de vista interno a la filosofía contemporánea como a la posibilidad de un pensamiento y una práctica emancipadoras que superen ciertos esquemas del marxismo, lo que se abre aquí es todo un conjunto de problemas y de interpretaciones que pueden dar lugar a nuevos paradigmas mucho más acordes con nuestras condiciones materiales actuales, así como a la superación definitiva de una forma de entender la lucha política que, hasta ahora, se había basado en la interpretación mecanicista de la historia.



## **RESEÑA**

### **ANTONIO DIÉGUEZ, *TRANSHUMANISMO. LA BÚSQUEDA TECNOLÓGICA DEL MEJORAMIENTO HUMANO.* BARCELONA: HERDER, 2017, 248 PÁGS.**

Juan Jesús Gutierro Carrasco

Universidad Pontificia de Comillas  
jgutierro@comillas.edu

El filósofo de la ciencia Antonio Diéguez, quien hasta el momento había centrado sus reflexiones en el realismo científico (*Realismo científico*) y la filosofía de la biología (*La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* y *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*), aborda en esta ocasión uno de los temas centrales en el debate científico y filosófico actual con el fin de arrojar algo de luz en este bosquejo de posiciones enfrentadas y provocar la reflexión.

En el primer capítulo Diéguez parte de la definición del transhumanismo como filosofía de moda o utopía del momento. En él se dan la mano tesis filosóficas, científicas, tecnológicas y, por supuesto, tesis político-sociales. En tanto que producto de fácil venta, el transhumanismo ha adquirido gran poder, sobre todo, en las sociedades occidentales, donde sus postulados coinciden con el deseo insatisfecho de amplios sectores de población, siendo incluso denominado 'proyecto de salvación laica'. Hay quienes consideran el transhumanismo, apunta Diéguez, como una nueva religión pues les une, de hecho, una visión escatológica del futuro y la búsqueda de un sentido para la vida cimentado, esta vez, en el poder de la acción y el control. Desde esta búsqueda de control abordará la inmortalidad, cuestión central en sus investigaciones, la cual ya no será un premio, pues estará al alcance de la mano humana, gracias al poder de la tecnología, remediar los errores biológicos del envejecimiento y la muerte.

Diéguez se adentra en los orígenes del movimiento transhumanista, del mismo modo que repasa las distintas instituciones y centros académicos que reflexionan sobre estas cuestiones e incluso nos llama la atención sobre la creación de organizaciones y partidos políticos afines al movimiento transhumanista.

Partiendo de la definición de transhumanismo como el “intento de transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología”, Diéguez se adentra en las dos modalidades de éste. Por un lado, un transhumanismo cultural; por otro, el transhumanismo tecnocientífico, bien en su vertiente de Inteligencia Artificial, bien en la de biomejoramiento humano o biomejoramiento médico.

En capítulo segundo se aborda la cuestión de la posibilidad o no de creación de máquinas con inteligencia. Ahora bien, Diéguez se pregunta ¿qué entendemos por inteligencia? Y, en caso de que la tuvieren, ¿qué tipo de relación se daría entre el ser humano y las máquinas superiores a nosotros en inteligencia? Para ello el autor desarrolla la tesis de Hans Moravec, quien sostenía que en ese caso nuestra existencia se vería amenazada. Sólo convirtiéndonos en máquinas superinteligentes (trasladando nuestra mente a un cuerpo mecánico) podría el ser humano sobrevivir. Transfiriendo nuestra mente a una máquina programada para simular el comportamiento de nuestras neuronas, podríamos conseguir la inmortalidad computacional. Años después Moravec moderará su discurso acerca del futuro de los seres humanos afirmando que “probablemente ocuparán su tiempo en diversas actividades sociales, recreativas y artísticas” similares a las de un jubilado. Para nuestro autor, sin embargo, incluso si aceptamos la posibilidad real de que se den las circunstancias para que la especie humana desapareciera, el final no tendría por qué ser una exclusión competitiva sino quizá una mera reducción del espacio ecológico. Es más, podría darse incluso que los robots ni siquiera percibieran nuestra existencia, siendo su mundo, uno por completo ajeno al nuestro.

Ante la actitud orgullosa de aquellos que propugnan el fin de la especie humana, Diéguez se muestra inquietado, pues, si bien es evidente que no podemos renunciar a la tecnología, cree que sí podemos desobedecer el imperativo tecnológico que convierte en necesario todo lo que es técnicamente posible. Así, propone como control una política tecnológica adecuada y su condicionamiento a una serie de valores.

Centrémonos ahora en el concepto singularidad acuñado por Kurzweil para referirse al advenimiento del primer sistema superinteligente capaz de perfeccionarse a sí mismo, o capaz de fabricar otros sistemas más inteligentes que él, los cuales a su vez puedan hacer lo mismo, y así sucesivamente, en crecimiento exponencial, que terminará por hacer que el universo sea una entidad global inteligente. Diéguez duda de que estos avances tecnológicos conduzcan de forma innegable a la creación de una superinteligencia artificial, pues no todos los problemas a los que tenga que enfrentarse un ente inteligente podrá resolverlos operando solo con algoritmos. En todo caso, Diéguez apuesta por la conveniencia de limitar la implementación de los

avances en IA al desarrollo de sistemas capaces de realizar tareas concretas y abandonar para siempre el proyecto de crear una IA general que sería amenazador para la seguridad de los seres humanos. Para ello es necesaria una tecnoética madura que tome medidas de control sobre las investigaciones en IA.

En cuanto a los ciborgs, 'cybernetic organism', constituirían la integración del humano con la máquina. Diéguez afirma que, incluso en caso de que se logran las interfaces cerebro-máquina que pudieran controlar todos los componentes mecánicos a tiempo real por parte del cerebro humano, quedarían muchos problemas éticos y filosóficos, pues el ciborg radical estaría lejos de ser una entidad admirable y deseable, pudiendo ser destructivo de la personalidad humana.

En el capítulo tercero, Diéguez aborda la cuestión del *biomejoramiento*. Se fija en el potencial transformador y rediseñador de la naturaleza que tiene la biología sintética y la biotecnología, las cuales pondrán la vida entera en nuestras manos. Si bien hasta ahora son meras especulaciones, es conveniente, señala Diéguez, dado la radicalidad de las transformaciones, hacer el esfuerzo de pensar con anterioridad las consecuencias previsibles y las alternativas.

Para nuestro autor, en el hipotético caso de existir una 'naturaleza humana' todas las debilidades y miserias cuya carga arrastramos serían producto de ella, algo que nos llevaría a sugerir algunas mejoras posibles, pues pertenece a la propia naturaleza humana nuestra vocación tecnológica, que ha transformado el mundo y a nosotros mismos: el ser humano ha sido el más importante bioartefacto creado por el ser humano. Sin embargo, hay un rasgo de la 'naturaleza humana' que, defiende Diéguez, debería permanecer siempre: la capacidad para entender y evaluar normas morales.

Es la cuestión del control de la investigación: quién controla, a qué objetivos se encamina, qué intereses satisface, qué garantías de seguridad ofrece, qué criterios son empleados en la elección, lo que debe, según el autor, ser discutida críticamente y no sólo en el campo de la ética sino también en el de la política.

La postura de Diéguez es, por tanto, *precautoria* ante el biomejoramiento y abre varios interrogantes:

- 1) ¿Acaso sería fácil el acuerdo sobre qué cualidades son mejores o más deseables?
- 2) ¿Serían compatibles los mejoramientos? ¿Sería compatible una sociedad segura, tranquila y de gente feliz con una compuesta por individuos superinteligentes?

- 3) ¿Conduciría la suma de individuos mejorados a una sociedad mejor si suprimimos la vulnerabilidad que nos hace seres sociales?
- 4) ¿Acaso un uso completamente desregulado de estas tecnologías no nos conduciría a una eugenesia liberal? ¿No dependerá de los criterios con que se aplique, el respeto al bienestar que tuvieren y las posibilidades de autonomía futura de los descendientes?
- 5) ¿Está el ser humano capacitado para que los padres puedan elegir los rasgos basando su elección solo en aquello que pueda ser mejor para la vida sus futuros hijos?
- 6) ¿En qué medida todos estos avances tecnológicos son controlables y quién ejercerá dicho control si es que es posible que lo haya?

Sin duda, estos proyectos 'utópicos', o no tanto, vienen a suplir la falta de deseos, de referentes y de un proyecto vital humano que va a la deriva de la opinión común a la manera de un hombre masa. Esta es la cuestión y propuesta que, de forma novedosa, incluye el autor en el cuarto capítulo, donde propugna la actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset en estas cuestiones.

Hay dos ideas orteguianas que tienen para Diéguez un enorme potencial para la reflexión. Por un lado, la idea de sobrenaturaleza, por otro lado, la de autotransformación tecnológica, conceptos ambos que nos cualifica como especie única: el ser humano es un ser tecnológicamente conformado, de tal modo que sin la técnica simplemente no es humano. Sin embargo, la hipertrofia de la técnica, ya aseguraba Ortega, conduce a la 'crisis de los deseos', una crisis de los fines propuestos. El hombre se encuentra desarmado, desorientado, sin saber qué elegir, por ello se limita a dejarse llevar por la opinión común o los medios de comunicación. El hombre masa es el subproducto del desarrollo tecnológico y de la facilitación de la vida que este desarrollo procura. Por ello, Diéguez cree imprescindible una educación y una reorientación de los deseos a fin de conseguir una técnica con fines sensatos, aunque no se puede vivir solo de la fe en ésta, pues ello dejaría de lado la consideración del contenido de nuestro proyecto vital y solo nos conduciría a una vida vacía.

En conclusión, ante el problema de no saber qué desear, al que ya apuntaba Ortega, son cruciales para Diéguez las cuestiones referidas a la concepción del ser humano que subyace a los planteamientos transhumanistas y a las técnicas de biomejoración, la visión de su historia, de su cuerpo y de su relación con el mundo.

Ante la cuestión de la inmortalidad, el autor muestra sus dudas de la deseabilidad de una vida interminable, nunca podríamos ver el mundo con ojos nuevos. Nunca volvería a haber una primera vez para leer el *Quijote*, para escuchar *La Traviata*, para contemplar el paisaje de las Highlands escocesas. Esta imposibilidad de ver el

mundo con nuevos ojos llevaría muy probablemente asociada una pérdida de creatividad. Podremos ser más inteligentes, pero la creatividad no es solo una cuestión de inteligencia, sino también de frescura y de originalidad. Una mente que ya lo ha visto todo no tendría muchas motivaciones para encontrar conexiones nuevas entre lo ya bien sabido. La enorme memoria de los fracasos anteriores sería un obstáculo, quizá irremontable, para asumir nuevos riesgos intelectuales. El peso del pasado se tornaría una rémora constante y creciente.

Y, por último, una de las cuestiones más espinosas es el papel de la ciencia. Si bien su influencia es enorme en todos los campos de la sociedad, su subsistencia se basa en subvenciones estatales o grandes inversiones privadas, lo que condiciona su avance, viéndose obligada a realizar grandes promesas para competir con éxito por los escasos fondos para la investigación. Es lo que se denomina 'negocio de las promesas', pues cuanto más asombrosas, más parecidas a la ciencia ficción y más sensacionalistas, mayor difusión y alcance tendrán. Sin embargo, el incumplimiento de promesas puede llegar a crear en el público cierto recelo. Por ello, ante campos como la biología sintética aún en desarrollo, Diéguez propugna la necesidad de clarificar cuáles son los objetivos y los logros actuales de la biología sintética, pero cuáles son también los objetivos y resultados previsibles y realistas que se pueden alcanzar en un futuro próximo.

Diéguez cree necesario que los científicos se impliquen en la reflexión ética sobre su trabajo y lo realicen con humildad y responsabilidad, sabiendo priorizar los intereses generales frente a los particulares. Es, concluye, fundamental para el futuro de la ciencia cuidar este asunto, y sería un error pensar que el debate abierto perjudica a la investigación.

En definitiva, Diéguez ofrece en esta obra un primer acercamiento a una cuestión tan relevante como inquietante cuestionando los argumentos de partidarios y detractores con el fin de hacernos pensar y reflexionar sobre futuras respuestas y regulaciones.

## **RESEÑA**

**STEFAN GANDLER (COORD.), *TEORÍA CRÍTICA: IMPOSIBLE RESIGNARSE. PESADILLAS DE REPRESIÓN Y AVENTURAS DE EMANCIPACIÓN.* MÉXICO: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO Y MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, 2016, 264 PÁGS.**

Jordi Magnet Colomer

Universitat Oberta de Catalunya  
jordi.magnet@gmail.com

La aparente autonomía adquirida por la Teoría Crítica con respecto al tradicional tutelaje que especialistas y marxólogos ejercían en su interpretación y desarrollo no ha conducido a una superación (*Aufhebung*) del “elitismo universitario e intelectual que ha bloqueado su presencia social” (p. 6). Su emancipación necesaria del confinamiento en los santuarios de la *intelligentsia* se ha saldado con la adaptabilidad de sus premisas y aspiraciones últimas al curso normalizado de los tiempos (pos)modernos. Dejando convenientemente a un lado las advertencias sobre las tendencias destructivas de la formación social presente, la Teoría Crítica en su tendencia dominante actual deviene una teoría social entre otras, cuyo alcance crítico suele limitarse -salvo escasas excepciones- a teorizar en torno a los modos de salvar y corregir las contradicciones e insuficiencias de dicha formación social sin necesidad de poner en entredicho su estructura socio-económica y normativa.

A este proceso de divulgación vulgarizada, que atenúa forzosamente su potencial crítico, concurren con ahínco las nuevas generaciones del *Institut für Sozialforschung*. Satisfechos de afianzar, aun por su lado negativo, el consenso social, autores como A. Honneth se caracterizan por asumir acríticamente el marco normativo vigente adoptando una particular teoría evolutiva de la historia -herencia del peor Hegel- en la que se confiere normatividad y legitimidad a la modernidad occidental capitalista. Una reacción frente a estas tendencias de carácter marcadamente eurocéntrico, consiste en reivindicar el papel central de las Américas en la conformación del proyecto originario de la Teoría Crítica. Los diversos ensayos reunidos en la obra colectiva que reseñamos en estas páginas constituyen un logrado aporte en esta dirección.

Ciertamente, las contribuciones teóricas de mayor relevancia elaboradas por el núcleo primigenio de la Teoría Crítica tuvieron lugar en el exilio de sus miembros en EE.UU. Y, como apunta Gandler en el prefacio de la obra, incluso a su vuelta a Alemania a finales de los años cuarenta del pasado siglo, Th. W. Adorno y M. Horkheimer se mostraron escépticos frente al optimismo europeo de posguerra (p. 8). Sin embargo, pese a estas constataciones, resulta apresurado certificar la defunción de toda teoría o autorreflexión verdaderamente crítica en el seno del continente europeo. Salvando la marginalización de la que fue objeto por los autodenominados herederos oficiales de la vieja Escuela de Frankfurt, la trayectoria de Alfred Schmidt, a cuya obra se dedican varios de los ensayos aquí recogidos, muestra de manera concluyente la posibilidad, no exenta de dificultades, de desarrollar una Teoría Crítica desde Europa no asimilable ni cooptable por los diversos poderes fácticos. Si bien es indudable que gran parte de los estudios realizados a día de hoy desde el *Institut für Sozialforschung* y su órbita de influencia corroboran esa clausura del horizonte crítico y emancipatorio respecto a la deseabilidad de una transformación profunda del marco social vigente, no es menos cierto que esta deriva también es confrontada dentro de las propias fronteras europeas. No nos referimos solamente a algunos autores ubicados *stricto sensu* en el interior de esta tradición (y, en este sentido, podría discutirse cuán lejanas se encuentran de los aportes de A. Honneth discípulas suyas como R. Jaeggi), sino también a toda aquella teoría crítica ajena al *mainstream* de las contribuciones elaboradas bajo el influjo del paradigma de la comunicación de J. Habermas o del paradigma del reconocimiento de A. Honneth, ya provenga ésta de ambientes académicos (pensemos en H.-G. Backhaus, H. Reichelt, M. Heinrich y demás autores agrupados en la llamada *Neue Marx-Lektüre*) o extraacadémicos (baste citar la “crítica del valor” (*Wertkritik*) desarrollada por R. Kurz, R. Scholz o A. Jappe, entre otros).

Al constatar un esfuerzo por mantener vivos los postulados y anhelos del mejor marxismo crítico en ambos continentes, actualizándolos al análisis de las dinámicas del capitalismo contemporáneo y a sus peculiaridades territoriales, la opción más sensata consistiría en internacionalizar y aunar los distintos aportes estableciendo sendas de encuentro y debate. Es entonces cuando cobra sentido discutir, como hace Gandler, la idoneidad del marco conceptual del marxismo occidental en su versión europea para dar cuenta de la especificidad de otros modelos de modernidad no europea. Así, por ejemplo, el concepto de “cosificación” fue forjado para afrontar tendencias y realidades características del noroeste de Europa, esto es, de aquel tipo de modernidad que Bolívar Echeverría designa con el nombre de “ethos realista”. En consecuencia, la realidad del “ethos barroco” -forma de la modernidad predominante en América Latina- “no está suficientemente percibida en la clásica crítica a la ideología que se basa en el concepto de cosificación” (pp. 8-9). Como contraparte a los déficits europeos, el tipo de reflexión y postura filosófica que exige un concepto de modernidad elaborado desde la Teoría Crítica latinoamericana debe recuperar, a juicio de Juan Marcos Acevedo, la categoría de un sujeto radical capaz de vincularse

también con la otredad, claramente opuesto al sujeto autosuficiente de la filosofía europea, y restablecer al mismo tiempo la categoría de utopía concreta (pp. 107 y 111).

La propuesta de elaborar una “Teoría Crítica desde las Américas” toma como punto de apoyo la particular lectura que Bolívar Echeverría lleva a cabo en su recepción del pensamiento de los autores fundacionales del *Institut*, principalmente Th. W. Adorno y M. Horkheimer. Por considerar que Alfred Schmidt no tergiversa en un sentido oportunista el espíritu de la primera Teoría Crítica, la interpretación de su obra tiene un peso igualmente determinante en este libro. En menor medida, otros autores ocupan también un espacio relevante en diversos capítulos, tal es el caso de F. Schelling, L. Feuerbach y F. Saussure. Con objeto de lograr una visión en conjunto de la obra, atendiendo en lo posible a los principales frentes teóricos planteados, desglosaré sucesivamente las distintas temáticas abordadas en ella tomando como hilo conductor los autores mencionados.

El análisis de la semiótica de F. Saussure que B. Echeverría realiza magistralmente en su importante trabajo “La forma ‘natural’ de la reproducción social” (1984) le sirve a S. Gandler para cuestionar aquellas corrientes teóricas inmersas en el paradigma de la comunicación que olvidan la primacía de la materialidad y “declaran a la lengua hablada como el más importante sistema humano de signos” (p. 67). El sistema humano de signos más fundamental son las diversas formas de producción y consumo de valores de uso. El proceso de comunicación constituye incluso una de las dimensiones del proceso de reproducción. Para verificar esta hipótesis, es indispensable desligar la semiótica de Saussure de su inserción en el campo de la psicología social e incluir en ella la consideración de las condiciones económicas de producción. A diferencia de Saussure, Echeverría sí ubica la semiótica en el terreno de la producción y el consumo, compatibilizándola, además, con la crítica de la economía política. Su propósito estriba en demostrar que el proceso de comunicación es un acto de producción y consumo más -en este caso de “significados”-, pero ni es el acto humano más fundamental ni puede concebirse al margen de la materialidad. Se trasluce aquí, en efecto, no solo una crítica implícita a los postulados de Habermas -ampliando así la confrontación de Gandler con la novísima Teoría Crítica<sup>1</sup>-, sino también una oposición a las concepciones productivistas todavía dominantes en aquellos sectores de la izquierda proclives al eurocentrismo y al chauvinismo cultural. Evitar estas concepciones, así como el “falso universalismo” que se desprende de ellas, depende de la toma de conciencia acerca de las contradicciones entre la

---

<sup>1</sup> En cuanto al empleo de la obra de Echeverría para una discusión con la teoría del reconocimiento de Honneth, véase S. Gandler, “Reconocimiento versus *ethos*”, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, nº 43, 2012, pp. 47-64.



producción de valor y la producción de valor de uso, concediendo a esta última forma de valor las connotaciones críticas que le otorga Marx.

El estudio de la acción comunicativa en el marco de los actos de producción y consumo, que Echeverría articula en su ensayo sobre la forma natural de la reproducción social, supone una actualización de la crítica de la economía política de Marx y le proporciona la base, según argumenta Marco Aurelio García, para la construcción de una teoría materialista de la cultura (p. 116). Pese a que esta construcción parta en lo fundamental de una concepción ontológica de la libertad del ser humano, en consonancia con las de Heidegger y Sartre, Echeverría se distancia de estos autores al enfatizar la capacidad de la socialidad humana en el proceso de creación de una nueva materialidad vinculada a la cultura. De hecho, la elección de una forma particular de la reproducción social constituye “la capacidad política originaria y fundamental” (p. 120) del ser humano. Toda cultura política es una forma de transnaturalización, una determinada mediación del conflicto entre lo natural y lo social. En este sentido, no hay civilización que no violenta de un modo u otro la naturaleza. La centralidad otorgada por Echeverría a los conceptos de libertad y naturaleza, así como a la relación dialéctica que establece entre ellos a través del concepto de transnaturalización, son abordados por Yankel Peralta en “Libertad y naturaleza en Bolívar Echeverría”. Al contrario de la creencia que profesan las visiones ilustradas en un progreso benévolo de la razón, la violencia es inherente a la civilización.

Sin embargo, la civilización moderna no es monolítica, y en contraposición con su nivel de presencia actual o efectivo, la modernidad realmente existente, abocada a la valorización del capital y a la subestimación del valor de uso, colisiona constantemente con otras formas alternativas de modernidad latentes en su seno, que resuelven de modo distinto la contradicción entre la lógica de valorización del valor y la lógica del valor de uso. De este modo, la crítica de la modernidad no retrocede hacia una idealización -romántica y regresiva- de las sociedades premodernas, sino que realiza una crítica inmanente de la modernidad capitalista a partir de las posibilidades históricas que ésta engendra en su interior. Pero uno de los aspectos más problemáticos de aquellas versiones de la modernidad alejadas del modelo occidental característico de los países que el lenguaje reificado denomina como “primer mundo” -el “ethos realista”, según Echeverría-, reside en el hecho de que la configuración de la cultura política en los países latinoamericanos muestra a menudo rasgos metonímicos, esto es, un neopopulismo, también regresivo, donde el pueblo como ente abstracto se identifica con líderes políticos supuestamente carismáticos.

En su intento de poner de manifiesto la existencia de una teoría materialista de la política en la obra de Echeverría, complementaria y en estrecha vinculación con la teoría materialista de la cultura que acabamos de esbozar, David Chávez centra su atención en dos obras del filósofo ecuatoriano-mexicano: *Valor de uso y utopía* (1998)

-con una nueva edición de “La forma ‘natural’ de la reproducción social” bajo el título de “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”- y *La modernidad de lo barroco* (1998). El análisis y la negación de la forma política moderna en el contexto de la crisis y el agotamiento del Estado-nación, desarrollado por Echeverría con ayuda de la crítica de Marx filtrada por el análisis de la Escuela de Frankfurt sobre el tránsito del capitalismo liberal al capitalismo monopólico, tiene por fin denunciar la mistificación de la política y su contribución a la reproducción de la lógica de valorización del valor. Tanto es así, que las expresiones concretas de la ‘forma política moderna’ (sistema parlamentario, partidos políticos, etc.) conforman a día de hoy un sujeto fantasmagórico (p.141). La eliminación de la esfera pública y la subordinación del Estado a la lógica del capital son procesos comunes al capitalismo de Estado y a las democracias occidentales. En ambos casos, la subsunción de la política al capital no es *formal*-como sucedía en el capitalismo liberal del s. XIX e inicios del XX- sino *real*.

El período de crisis financiera e inestabilidad que atraviesa EE.UU. y Europa en la última década es también terreno fértil para el florecimiento de nuevas formas de populismo e ilusiones politicistas. El *think tank* del populismo de izquierdas en Europa y América Latina proporciona las más variadas legitimaciones a nivel conceptual de este modelo estructurante de la realidad, pero ninguna de ellas logra rebasar la inmanencia del sistema capitalista ni romper con las categorías fetichistas que estructuran esta formación social. Limitando el análisis de la dominación capitalista a los excesos provocados por un neoliberalismo desbocado en cuya cúpside se encuentra una perversa élite de especuladores financieros, estas aportaciones teóricas, centradas mayormente en la distribución de la riqueza, no advierten -o bien prefieren ignorar por mero posibilismo- que lo específico del modo de dominación en el capitalismo tardío reside en el dominio de un marco categorial que configura las subjetividades y determina nuestra formas de existencia. Por este motivo, sus demandas persiguen una reforma ética y estética del capitalismo interpelando a un pueblo o a un sujeto, socializados para acoplarse a los modos de comportamiento y ocio suministrados por la industria cultural, que se autorreproducen sometidos por completo a la dinámica autorreproductiva y acumulativa del capital. El ensayo de Aureliano Ortega, “La Teoría Crítica hoy”, discute algunos de estos aspectos de orden teórico y práctico recurriendo al *Discurso crítico de Marx* (1986) y a *Las ilusiones de la modernidad* (1995) de Echeverría, y explicita cómo la sentencia del fin de los grandes relatos ha servido de pretexto al surgimiento de un cinismo teórico que, con su correspondiente lenguaje al uso, naturaliza y legitima por la vía del discurso esta forma de vida tardomoderna.

El lenguaje, entendido como producción y consumo de significaciones, así como los propios actos de habla, resultan fetichizados como consecuencia de la “subcodificación ‘capitalista’ del código significativo” (p. 88). La mayoría de prácticas teórico-epistémicas en boga entre el ciudadanía y el izquierdismo

contemporáneos, procedentes del movimiento alterglobalización, el decolonialismo, el marxismo analítico o el neo-operatismo italiano, no han sometido su marco categorial a un “proceso de desfeticización” (p. 95). En ningún caso suponen una negación determinada de la significatividad del saber capitalista ni de su código cultural y caen presas de la “falacia de la subjetividad constituyente” o de la “lingüística constituyente”, apelando todavía a un sujeto histórico multiforme -o a una nueva clase emergente- en un período histórico donde el único sujeto con incidencia real en el decurso socio-histórico es el “sujeto automático” del capital. Las fuerzas de naturaleza impersonal -pero con un origen histórico compartido muy concreto- de este sujeto “engullen y someten a su lógica reproductiva la totalidad de los discursos y las prácticas sociales” (p. 97). El enfoque de Aureliano Ortega coincide en este punto con el de Adorno y los críticos alemanes del valor, y prolonga en cierto modo la crítica inaugurada por la Internacional Situacionista.

En estas circunstancias, ¿la Teoría Crítica puede hallar un suelo firme en el que se anticipe o se vea confirmada la unidad de la teoría con la praxis? La crítica social sin afiliación que caracterizó a la primera Teoría Crítica fue escarnio de Lukács en su escrito sobre el “Grand Hotel Abgrund” (1933) y en *Der Tui-Roman* (1930/42) de Brecht. Martin Jay va más allá de la tradicional interpretación de estas críticas, en las que es atacada la posición cómoda de los “bolcheviques de salón”<sup>2</sup>, y analiza desde otra óptica a qué remite concretamente la palabra alemana *Abgrund* (abismo): a una pérdida de base o fundamento (*Grund*). Que la crítica de la Escuela de Frankfurt no arraigara en partido o clase alguna, y que huyera de cualquier pretensión de fundamentarse en un principio primero -tal y como sucede en la *prima philosophia*-, no significa que pueda considerarse una crítica “libremente flotante” -más característica de los marxismos revisionistas y neokantianos de su época- ni que sucumba, exceptuando algunos deslices tempranos, a un desicionismo irracionalista en la estela de Carl Schmitt<sup>3</sup>. Optaron en su lugar por una crítica inmanente, aun cuando Adorno considerase una fantasía idealista el intento de subsumir “la totalidad de los objetos

<sup>2</sup> Esta expresión la utilizó Félix Weil, fundador del *Institut für Sozialforschung*, para referirse a su propia postura. Precisamente, Mario Rapoport la toma prestada como título para su biografía: M. Rapoport, *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate, 2014.

<sup>3</sup> La opción por un decisionismo radical de izquierdas aparece en el joven Marcuse de finales de los años veinte y en el joven Benjamin de principios de la misma década. En el primer Marcuse, influido por el decisionismo de *Ser y tiempo* (1927), la auténtica historicidad se manifiesta en las tensiones y presiones de la “decisión inmediata”. El primer Benjamin también se sintió atraído por ese “acto decisionista” anterior a toda normatividad y teoría racionalista. Crf. H. Marcuse, “Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 37-54; W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991.

dentro de un campo de inmanencia conceptual” (p. 17). La resistencia a la *prima philosophia* no podía recaer en un holismo inmanentista que absorbiera en él a lo no-identico.

Frente a este peligro, que acecha con frecuencia al marxismo hegeliano, Jay saca a colación la obra del joven Schelling, el del *El más temprano programa del sistema del idealismo alemán* (1796/97) y las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1802). Como oposición a las transfiguraciones idealistas que asimilan toda contingencia en una totalidad relacional, la crítica al racionalismo metafísico del primer Schelling anticipó la defensa de la negación y lo no-identitario características de la Teoría Crítica (p. 33). En la *Dialéctica negativa* (1966), Adorno también alude positivamente a su obra madura *Las edades del mundo* (1811), donde Schelling reflexiona sobre la cuestión del fundamento, y la considera una alternativa a la filosofía racionalista de la conciencia de corte hegeliano. Jay se ocupa de esta deuda de la Teoría Crítica con Schelling, que puede hacerse extensible hasta la *Teoría Estética* (1970) de Adorno. El influjo de Schelling en la Teoría Crítica representa, pues, un modelo de apropiación de su pensamiento muy alejado del de Heidegger, quien orienta su recepción de Schelling hacia derroteros místicos e irracionistas.

En el nuevo prólogo a la reedición de 1993 de *El concepto de naturaleza en Marx* (1962), Alfred Schmidt dilucida la postura ambivalente de Marx y Engels respecto a la dominación de la naturaleza y al desarrollo de las fuerzas productivas. Con el propósito de excluir cualquier pretensión de dominio en la concepción y experimentación humanas de la naturaleza, el materialismo ecológico que reivindica Schmidt también toma en consideración la vigencia de la filosofía de la naturaleza del joven Schelling<sup>4</sup> y el materialismo contemplativo de Feuerbach. Asimismo, lleva a cabo una interesante autocrítica al poner en duda su anterior pretensión, común entre el marxismo occidental de su época, de “discutir la relación humana con la naturaleza y el mundo, casi sin excepción, desde la perspectiva del esquema sujeto-objeto de una teoría del conocimiento y del trabajo” (p. 186). Las contribuciones de Lissette Silva Lazcano, Karla Sánchez Félix y David Ruslam Sánchez en este volumen conjunto nos ayudan a desentrañar las riquezas y peculiaridades contenidas en el materialismo crítico, dialéctico y no dogmático de Schmidt, sin descuidar tampoco su otra gran obra, *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (1973).

Volviendo de nuevo al prólogo de 1993, Schmidt advierte en él que sería un burdo error achacar únicamente al modo de producción capitalista la destrucción de los medios de subsistencia naturales de la sociedad. Al anteponer los procesos de industrialización y el progreso técnico de las fuerzas productivas a la liberación

---

<sup>4</sup> Sobre el influjo de la filosofía de la naturaleza de Schelling en la filosofía contemporánea véase A. Leyre, “Estudio preliminar”, en F. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996, p. 61.

socialista, el socialismo de Estado asimila las tendencias básicas de la sociedad técnica por las que se rigen los regímenes con economía de mercado (p. 172). En uno y otro caso, los progresos de la industrialización han sido al mismo tiempo progresos de la dominación, tanto de la naturaleza externa como de la interna.

Si bien el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y los *Grundrisse* (1857) destilan cierto optimismo en relación al desarrollo de las fuerzas productivas y, por tanto, participan de esa cosmovisión encauzada al dominio de la naturaleza, en otros lugares y pasajes de su obra, por ejemplo en *Sobre la cuestión judía* (1844), *El Capital* (1867) o en la *Dialéctica de la naturaleza* (1925), Schmidt descubre en Marx y Engels una conciencia ecológica crítica con el industrialismo y la destrucción de la naturaleza. No obstante, el antropocentrismo es inherente a la concepción marxiana de la naturaleza, ya que ésta aparece “siempre en el horizonte de formas históricamente cambiantes de su apropiación social” (p. 188). Para solventar este aspecto, y poder fundar un materialismo ecológico no antropocéntrico, Schmidt recurre a Schelling y a Feuerbach. En la obra de juventud de Schelling entra en juego un principio filosófico que está por encima de la separación de ser humano y naturaleza. Schelling parte de la totalidad natural (*Naturganze*), de una naturaleza que es “realidad absoluta”, y que se vale a sí misma autónoma y autárquicamente (p. 190). Por su parte, en la *Esencia del cristianismo* (1841) Feuerbach se refirió a la mirada ingenua de los griegos contraponiéndola a la conciencia moderna. Mientras en la concepción cosmogónica griega la relación entablada con la naturaleza es de carácter teórico y estético, dejando al ser de las cosas manifestarse libremente, sin intromisión ni dominio por parte del ser humano, en la modernidad, donde el mundo es literalmente embestido desde una óptica práctica, la naturaleza deviene una fuente de recursos para satisfacer los intereses egoístas del hombre. Sin embargo, como se encarga de apuntar Schmidt, el concepto de “intercambio orgánico” introducido por Marx también lograría superar algunas limitaciones de las concepciones ilustradas y antropocéntricas.

La diversidad y profundidad de temáticas que esta Teoría Crítica desde las Américas ha vertido en la obra que nos ocupa, contribuye a enriquecer sin duda el ámbito objetual del marxismo crítico y a superar su estancamiento. Se erige, además, como una sólida alternativa frente aquellas elaboraciones teóricas permeadas de eurocentrismo, las cuales no están circunscritas exclusivamente a Europa, sino también a amplios sectores de la izquierda latinoamericana que, en su persistencia a asemejarse a sus homólogos europeos, reproducen las lógicas coloniales en sus propias teorizaciones. En este último caso, las contribuciones del presente volumen pueden brindarles una inestimable ayuda para superar de una vez por todas su complejo de inferioridad y alcanzar la mayoría de edad.

## **RESEÑA**

### **CHRISTIAN LAVAL Y PIERRE DARDOT, *LA SOMBRA DE OCTUBRE (1917-2017)*. BARCELONA: GEDISA, 2017, 223 PÁGS.**

**Gustavo González Geraldino**

Universidad de Barcelona / Universidad de Cartagena (Colombia)  
gustavo3g@gmail.com

Durante el mes de octubre de 2017, mientras se jugaba la última ronda clasificatoria para el mundial de fútbol “Rusia 2018”, Naciones Unidas anunciaba la crisis humanitaria más grande desde 1945, Corea del Norte y EE. UU. mostraban su fuerza nuclear “de persuasión”, y los procesos electorales ratificaban un giro hacia la derecha xenófoba en Europa y el fin de la ola progresista en América Latina, también se conmemoraba el primer centenario de la Revolución Rusa. Para innumerables actividades académicas, políticas, especiales periodísticas, y nuevos o reeditados libros, la experiencia bolchevique de octubre de 1917 fue el tema central. Entre tal producción académica, destaca la publicación en castellano del libro *L’ombre d’Octobre*, de los franceses Christian Laval y Pierre Dardot.

En su interés por la renovación del pensamiento crítico, este par de profesores de la Universidad de Paris Nanterre continúa con la perspectiva analítica planteada en sus últimos tres libros. A partir de establecer un diálogo entre Foucault y Gramsci, en el que la “superestructura” toma gran relevancia, se identifican fuerzas de subjetivación y se establece una diferenciación radical entre el poder político y el Estado, los autores realizan una retrospectiva histórica de la llamada “Revolución Bolchevique”, analizan las prácticas discursivas y no discursivas utilizadas por esta para ganar popularidad a costa del prestigio de los *soviets* en la lucha obrera mundial, trazan un paralelismo con *revoluciones ocultas* en marcha en otros puntos del orbe, específicamente la mexicana y española, y brindan elementos para un debate sobre lo *común* en la teoría y acción política actual. En ese sentido, es un texto que permite entender lo que pasó en

la Rusia bolchevique y extraer los aprendizajes necesarios para la práctica y reflexión política actual.

Sin usar paliativo alguno, los autores desarrollan una dura y documentada crítica sobre la Revolución Rusa, ocupando tres de los cinco capítulos que componen la obra. En ellos, es calificada de usurpadora, engañosa, que “acabó siendo un desastre para las sociedades dirigidas por los partidos comunistas y, en general, para todo el movimiento obrero”, entre otros adjetivos. Así, la Revolución Rusa se asume como una leyenda elaborada discursiva y fácticamente, que, a partir de las manipulaciones y conspiraciones realizadas por los bolcheviques, permitiera instaurar un totalitarismo de Estado y establecer el bolchevismo como Partido-Estado Nacional, eliminando simbólica y físicamente cualquier actor disidente o crítico de la propuesta totalitaria.

Christian Laval y Pierre Dardot identifican tres movimientos adoptados por el bolchevismo para construir la leyenda de la Revolución Rusa. El primero consiste en la usurpación del concepto de Sóviet y la apropiación de la buena imagen que estos tenían en la lucha obrera mundial a partir de la revolución de febrero de 1917, considerada por los autores como la verdadera revolución. La revolución de febrero significó un impulso en las esperanzas y posibilidades de la lucha obrera en diferentes partes del mundo que fueron capitalizadas instrumentalmente por los bolcheviques para establecerse como “la luz de octubre”. La insurrección de octubre significó la subsumición y disminución a simple espectro de la verdadera luz, la emitida por los sóviets. Las ideas de autogobierno democrático, la táctica y política de masas y las organizaciones revolucionarias de empresa, centrales en los soviets, fueron anuladas por el comunismo de partido, la política de jefes y el culto al caudillismo desarrollado por los bolcheviques.

El segundo movimiento realizado por los bolcheviques tuvo lugar en el campo de las ideas. Por un lado, remplazaron e invisibilizaron a los intelectuales soviets, especialmente los que mantenían una férrea lucha por las ideas centrales de estos en diametral diferencia con las impulsadas por los bolcheviques. Por otro lado, y simultáneamente, el surgimiento del leninismo y su posicionamiento como digno sucesor de Marx, hizo de sus ideas una escolástica, casi al nivel de la sumisión a los textos sagrados -resaltan los autores-. Con esto, se construyó un discurso que colmaba todos los espacios sin críticas o autocrítica radicales. Precisamente, la importancia de Lenin en la construcción ideológica, militar y organizacional de la revolución rusa, y su desconfianza hacia los sóviets permitió prescindir de estos en los órganos de gobierno insurreccional y en el III Congreso de la Internacional Comunista, convirtiéndose en el tercer y más contundente movimiento para la reducción simbólica y política de los sóviets.

Continuando con la crítica, los autores se enfocan en el papel dado al Partido desde la insurrección hasta la caída de la Unión -equivocadamente llamada- Soviética. Para ello, se respaldan en los análisis críticos realizados por Trotsky, Rosa de Luxemburgo y Víctor Serge en los primeros años de la Revolución Rusa. Para ellos, la fórmula del poder planteado por los bolcheviques fue el resultado de una errada interpretación de los comentarios que Marx hiciera de la experiencia de la Comuna de París, sumado a una distorsión del significado de dictadura del proletariado. De esta manera, los autores plantean que cuando Marx criticó la ausencia de un partido capaz de tomar las decisiones ágiles, oportunas para aprovechar el momento, acelerar y salvar la revolución iniciada en el levantamiento parisino, no era un planteamiento para justificar la existencia de un único partido, omnipotente y omnipresente durante todo el proceso revolucionario; y cuando se habla de dictadura de proletario, se trata del poder en manos de los trabajadores y la potenciación de las capacidades políticas de la clase trabajadora, no un poder en manos de la élite burocratizada de un Partido.

Laval y Dardot evidencian que, al menos dos premisas respecto al poder del Partido, se hicieron patentes en la revolución. La primera plantea que, si solo hay una clase obrera, y debe ser homogénea, consecuentemente solo debe existir un partido de vanguardia y debe ser total. La segunda, expresa que el poder del partido equivale al poder del proletario, y la disciplina partidaria es obediencia del partido al comité central. Con esto, las consecuencias fueron evidentes y criticadas hasta por el mismo Lenin al vislumbrar -como finalmente lo fue- un peligro real para la instauración del comunismo. La constitución de un aparato que ordenaba, controlaba y copaba políticamente todos los espacios y decisiones de la sociedad, con un burocratismo generalizado, que hizo de sus órganos de dirección una “auténtica oligarquía” y de su secretario general (Stalin) un ejemplo de despotismo, un partido que estableció como único espacio legítimo para el debate político. En resumen y en palabras de los autores, El Partido soberano.

Bajo este criterio de Partido soberano, la dictadura del proletario fue ejercida por el partido y “la avanzadilla” del proletariado cada vez más burocratizado, no por las masas de trabajadores. Su loable resolución de tomarse el poder -resaltada por los autores- y hacer cualquier cosa para conservarlo, implicó, bajo este contexto, la eliminación de cualquier conato de crítica interna o externa al Partido. La abolición de las libertades de asociación, expresión y prensa, la persecución de anarquistas, mencheviques y sindicalistas bajo el rótulo de contrarrevolucionarios, y la desnaturalización y suplantación de las formas de autogobierno representadas en los sóviets suprimieron la democracia burguesa sin la implantación de la democracia socialista. A esta ausencia de



democracias, erróneamente los bolcheviques nombraron dictadura del proletariado. Desconociendo -según los autores- que es dictadura por romper el marco institucional burgués centrado en el derecho de propiedad antiguo y que es del proletariado por el ejercicio directo del poder en manos de la clase trabajadora. El ejercicio del Partido Soberano representó, a juicio de los autores, una atrofia en la vida social y política, y de la revolución misma, sin fuente activa de crítica, autocrítica y su consecuente proceso de corrección.

En el ejercicio de relacionar las prácticas discursivas con las prácticas materiales de poder, los autores analizan la práctica concreta bolchevique frente al relato leninista de “un Partido Comunista Ruso, un Estado Soviético”, concluyendo que esta se materializó bajo la fórmula “Partido soberano un Estado dictatorial”. La eliminación del carácter soviético deviene -para los autores- de la desaparición y desnaturalización de los sóviets como espacio de autogobierno, presente en el espíritu insurreccional de octubre de 1917. A su vez, el carácter dictatorial es planteado tanto por la utilización de la violencia ilimitada en nombre de la clase proletaria y como herramienta de limpieza y protección de la revolución, así como por la concentración de la lucha de clases en la actividad del Estado. Aunque esta práctica bolchevique dice respaldarse en los planeamientos de Marx, Laval y Dardot realizan un ejercicio minucioso para desmontar tales afirmaciones, clarificando las ideas e intenciones de Marx y deslindándolas del actuar bolchevique.

Frente a la violencia ilimitada, nos recuerdan los autores, que Marx denominaba “ferocidad sin escrúpulos” aunque llegó a justificar la “fuerza de la bayoneta” como necesaria en la parte inicial de la revolución, acompañada de la, también necesaria, transgresión del orden constitucional, jurídico y social burgués; la violencia, recuerdan los autores, eran para Marx la “gran partera de la historia”. Ya libres del orden constitucional y jurídico, la revolución debe optar por establecer la práctica democracia socialista, es decir, la profundización de las prácticas democráticas radicales como ejercicio de la dictadura del proletariado. Para Marx, solo puede hablarse de dictadura del proletariado en un sistema radicalmente democrático. En cuanto al fortalecimiento del Estado mediante la ampliación de los ámbitos de actuación y entrega de poderes extraordinarios de coacción, llevándolo a un Estado total, es muy difícil -según Laval y Dardot- encontrar justificaciones en las ideas antiestatales de Marx; sin embargo, algunas de sus ideas fueron utilizadas por Lenin, Trotsky y Stalin quienes en la transición del Estado burgués a una sociedad comunista, vislumbraban la necesaria intensificación máxima del papel del Estado en la etapa previa de su desaparición. Evidentemente, la práctica bolchevique no lo permitió.

La práctica bolchevique hizo de la Revolución Rusa “la sombra de octubre”, aunque la construcción discursiva mayormente posicionada en el mundo se mantuvo como la “luz de octubre”, planteada como el modelo de revolución en la lucha obrera internacional. Es en este sentido que los autores continúan su texto, buscando luces que revoluciones en otras latitudes pudieran emitir pero que fueron opacadas por la “sombra de octubre”. La revolución mexicana de 1910 y la revolución española de 1936 se convierten en esas nuevas fuentes utilizadas por los autores para intentar deconstruir el ficticio carácter modélico de la revolución bolchevique. Ambas La mexicana, considerada como la primera revolución social del siglo XX inspiradas por las ideas del liberalismo radical y el comunismo anarquista, previa al octubre de 1917; mientras que la española, considerada una revolución social intencionalmente disimulada y de inspiración anarcocomunista.

Sobre la revolución mexicana plantean una hipótesis -que no alcanzan a desarrollar-, según la cual, la histórica caracterización de esta revolución como revolución liberal, parte del papel jugado por el Partido Liberal Mexicano y la idea central de libertad en el discurso revolucionario, sin tener en cuenta el significado del concepto de libertad al interior del movimiento revolucionario. Según los autores, las ideas de libertad defendidas por las fuerzas revolucionarias se distanciaban marcadamente de la libertad burguesa y se enmarcaban en el liberalismo libertario anarquista. Esta inspiración ideológica asociada a un contexto de un proletariado altamente heterogéneo conformado mayoritariamente por el sector agrario, minero y en muy baja medida, industrial, imposibilitaron la construcción de un partido comunista fuerte, a la vez que facilitaron la constitución y trabajo de organizaciones anarcosindicalistas. Esta revolución tuvo la virtud de no sucumbir a la forma totalitaria de Estado, más fecunda para los trabajadores y respeto a las libertades. La Mexicana fue una revolución mucho más humana que la Rusa, resaltan Laval y Dardot.

Respecto a la revolución española es enunciada por los autores como una revolución “más profunda en ciertos aspectos que la revolución bolchevique en sus primeros tiempos”, a la vez que denuncian una campaña de desprestigio e invisibilización en el mundo obrero mundial impulsada por los partidos comunistas afiliados a la III internacional y al Estado Ruso estalinista. La toma del poder en forma progresiva, una acertada combinación de métodos de lucha armada y posicionamiento político, un exitoso proceso de colectivización de la tierra y de accionar autogestionario y muchas otras prácticas que chocaban con las desarrolladas por el bolchevismo ruso, fueron las razones por las que conscientemente los estalinistas españoles difamaron y actuaron violentamente contra los resultados de la revolución y sus sujetos revolucionarios.

A manera de conclusión, los autores reafirman que la bolchevique es un ejemplo de lo que debe ser llamado revolución y de lo que no debe ser llamado comunismo. La “sombra de octubre” a oscurecido el concepto de comunismo, dada la histórica asociación de este concepto con las prácticas bolcheviques. En tal sentido, plantean la necesidad de restituir la riqueza y diversidad contenida en el comunismo y continuar la deconstrucción de ese irreal y repulsivo asocio. Ante el comunismo de Estado practicado por el bolchevismo en el poder y analizado largamente en el libro, los autores recuerdan la existencia de una pluralidad de comunismos entre los que destacan el *comunismo de la comunidad*, el *comunismo de la asociación de productores*, los comunismos influenciados por el pensamiento de Saint-Simon tales como el *comunismo utópico*, y el *comunismo* político e institucional *de los comunes* con experiencias significativas por toda Europa que evidencian las potencialidades reales de las prácticas comunistas en el contexto actual de las crisis de la sociedad mundial. Cuenta con la deficiencia de no haber explorado otros territorios como los latinoamericanos, africanos o asiáticos, que sin duda alguna, pueden brindar experiencias y aportes teóricos enriquecedores para el debate propuesto.

Las críticas a las prácticas del bolchevismo han sido objeto de innumerables trabajos académicos, siendo muy poca la novedad que se encuentra en el libro. Sin embargo, el intento de deconstrucción de la práctica discursiva sobre la Revolución Rusa como modelo de las revoluciones, la mirada hacia otras revoluciones ocultadas como parte de ese ejercicio de deconstrucción, y especialmente, interés por recuperar la naturaleza diversa y plural del concepto y la práctica del comunismo son el gran aporte de este texto para mejorar la comprensión teoría de la actualidad. Complementada con una escritura amena, fluida y dirigida a través de la metáfora de la luz/sombra que pedagógicamente facilita su comprensión y difusión.

## **RESSENYA**

### **ANA PORROCHE-ESCUADERO, GERARD COLL-PLANAS I CATERINA RIBA (EDS.), *CICATRIUS (IN)VISIBLES. PERSPECTIVES FEMINISTES SOBRE EL CÀNCER DE MAMA. VIC: EUMO, 2016, 240 PÁGS.***

Maria Medina-Vicent

Universitat Jaume I  
medinam@uji.es

La tasca principal que ens proposem dur a terme amb aquesta recesió és traçar el fil conductor que determina el sentit de l'obra *Cicatrius (in)visibles*, a través dels seus catorze capítols. Per a començar, cal remarcar que les/els editores/s de l'obra parteixen del reconeixement de la necessitat d'abordar el càncer de mama des d'una perspectiva feminista, ja que en l'actualitat dita malaltia "s'utilitza per vendre productes i per imposar una representació de la feminitat que resulta excloent" (p. 19).

El primer bloc de l'obra es centra en "La construcció social del càncer de mama". Gerard Coll-Planas s'encarrega d'abordar "El context ideològic de la vivència del càncer de mama" (pp. 33-44), identificant els eixos ideològics que s'entrecruen en el marc d'aquesta vivència: càncer, pit femení, rols de gènere i mortalitat. Dins d'aquests quatre components actuen certes lògiques com la de la responsabilitat individual de cadascú per curar-se, la imposició de certs significats simbòlics sobre els pits perduts de les dones que han patit mastectomies, la lògica del pensament positiu que rebutja el dolor com a experiència vital, així com el rebuig complet e irracional de la possibilitat de la mort. L'autor ens mostra l'existència i persistència d'aquestes ideologies que imposen una experiència única a les dones amb càncer de mama, però també s'encarrega d'obrir espais per a la transgressió a partir d'exemples duts del món de l'art.

Continua Gayle Sulik reflexionant al voltant dels "Moviments contra el càncer de mama: història, ideologies i política" (pp. 45-58). Partint del context de naixement del moviment contra el càncer de mama, açò és, els Estats Units, l'autora ens introdueix en les influències feministes que donen lloc al desenvolupament d'aquest moviment

social, al temps que ens fa testimoni de la progressiva despolitització del mateix en l'actualitat. Aquesta reflexió ens permet observar com una lluita que va nàixer amb la intenció de donar suport a les dones diagnosticades i prendre el control sobre els propis cossos, ha acabat convertint-se en un mer conjunt de campanyes de sensibilització que suposen un gran perill, ja que feminitzen el càncer de mama “des del punt de vista d'una cultura del llaç rosa basada en expectatives normatives de gènere” (pp. 45-46).

Més endavant Ana Porroche-Escudero ens ofereix una “Anàlisi crítica de les campanyes de prevenció del càncer de mama” (pp. 59-74), on explora la interrelació entre les intervencions per sensibilitzar sobre el càncer, el (des)apoderament de les malaltes i la prevenció. L'autora assenyala que si per definició el concepte d'apoderament implica el desenvolupament d'una consciència política de transformació social, l'ús que es fa en aquestes campanyes de dit concepte ens mostra que ha estat tergiversat, ja que vertaderament el que s'acaba fent és despolititzar un espai que deuria estar caracteritzat per la lluita. A més, una altra de les observacions de la autora resideix en que les campanyes deixen poc espai per a la reflexió i es limiten a dir a les dones allò que deuen fer, sense donar lloc a l'exercici de les seues pròpies veus. Conclou que la lògica subjacent a aquest tipus de campanyes no exerciten l'educació crítica de les dones respecte a la seua salut, i acaben culpant i convertint en víctimes a les malaltes.

En relació, Geneviève Rail, Mary Bryson, Tae Hart, Jacqueline Gahagan i Janice Ristock en presenten el projecte *Cancer's Margins* (pp. 75-92), on parlen de minories sexuals, assistència oncològica, coneixements i subjectivitats. Les autores pretenen oferir una reflexió al voltant de les minories sexuals i de gènere que pateixen malalties oncològiques, degut a que hi ha una greu inexistència d'evidència en aquest sentit. A través de la incorporació de noves narratives i vivències del càncer per part de persones transsexuals i dones QLB, les autores aconseguen desestabilitzar les informacions normatives sobre aquesta malaltia, obrint pas a un ventall d'informacions que no fan més que enriquir l'interès per l'experiència oncològica d'aquestes pacients.

D'altra banda, Carme Valls-Llobet inaugura el segon bloc del llibre titulat “Biaixos androcèntrics, econòmics i polítics en la medicina”, amb un capítol titulat “Influència de la salut laboral i el medi ambient en el càncer de mama” (pp. 93-104). Al llarg d'aquestes pàgines l'autora ens fa reflexionar sobre les causes del càncer de mama trencant idees preconcebudes i errònies. Fica l'èmfasi en el biaix androcèntric de la biomedicina, que tradicionalment ha ignorat el malestar de les dones i en els interessos econòmics de les farmacèutiques que estan interessades no en prevenir, sinó a tractar. A més, Valls-Llobet identifica els factors de risc a l'àmbit laboral per al

càncer de mama, i fica l'accent en la prevenció, però no només en el camp de la responsabilitat individual, sinó en la col·lectiva i governamental.

En el següent capítol Júlia Ojuel i Grazia de Michele segueixen amb les "Controvèrsies sobre el cribratge mamogràfic: salva vides o perjudica la salut?" (pp. 105-120). Les autores aborden l'actual debat al voltant de l'efectivitat d'aquesta tècnica de detecció precoç del càncer de mama. Estudis realitzats en EEUU han demostrat que la suposada efectivitat a l'hora de prevenir el càncer de mama, és escassa, és a dir, les mamografies no contribueixen de forma substancial a evitar morts per aquesta malaltia. No obstant, la creença contrària existeix, i açò mostra que la qualitat de la informació que es dona al públic es esbiaixada, i moltes diagnosticades que han sigut tractades oncològicament degut a un sobrediagnòstic, han acabat estant convençudes de que les mamografies són les que els han salvat la vida, quan realment certs tractaments es podrien haver evitat.

Cinzia Greco continua amb la "Reconstrucció mamària: les múltiples formes de reconstruir la feminitat?" (pp. 121-134). Parteix de la noció normativa referent al pit entès com un atribut anatòmic que defineix de forma irreductible de la feminitat, una idea que és freqüent trobar entre els cirurgians que recomanen els beneficis estètics i psicològics d'una reconstrucció mamària post-mastectomia. No obstant, algunes pacients es neguen a complir amb aquesta aparença normativa, i és que com molts metges indiquen, la reconstrucció del pit en aquests casos no és més que una reconstrucció social dels pits, ja que la cirurgia no restaura la sensibilitat, sinó només l'aparença física. Al llarg d'aquest capítol Greco ens fa reflexionar al voltant de les implicacions identitàries que té la decisió de realitzar una reconstrucció del pit o no, de com aquestes persones decideixen formar part de la normativitat o viure en els marges en resposta a una negació de seguir intervenint el seu cos amb més cirurgia.

Per un altre costat, Dorothy Roberts aborda "El context social de l'oncofertilitat" (pp. 135-148), disciplina que ofereix a les pacients de càncer de mama diferents mètodes per a que puguin preservar la seua fertilitat. En aquest sentit, l'autora assenyala que la decisió que una dona pren de preservar la seua fertilitat respon en gran mesura a pressions socials. A més, Roberts ens fa pensar sobre les implicacions socials, de raça i estatus econòmic que intervenen en aquests processos, és a dir, com els condicionants socials de cada dona intervindran en les seues possibilitats de preservar la seua fertilitat o no. D'aquesta manera, l'autora ens invita a reflexionar al voltant dels esforços polítics i governamentals que es deuen dur a terme en aquest sentit, perquè no es tracta simplement d'una decisió personal.

Ana Porroche-Escudero i Begoña Arrieta tornen a intervenir per a parlar de "Desig sexual, vivències corporals i reivindicacions mèdiques en matèria de càncer de

mama" (pp. 149-162). En aquesta ocasió les autores aborden com les suposicions patriarcals que vertebraven i condicionen la pràctica mèdica actual fan que aquesta sigui incapaç d'atendre adequadament a la salut sexual i reproductiva de les dones amb càncer de mama. I és que la preeminència de certes premisses patriarcals provoca que l'heterogeneïtat característica de les pràctiques sexuals queden reduïdes a culpes i pors. Així doncs, ficant l'accent en la informació de les malaltes i de les seues parelles, si en tenen, Porroche-Escudero i Arrieta parlen de la importància de treballar amb les pacients per tal de gestionar eixes pors i culpes derivades del sentir-se responsables de no poder satisfer la parella.

El tercer bloc es centra en els "Relats plurals en primera persona". Comença Caterina Riba, qui tracta del "Fer-se càrrec del propi cos. Altres narratives sobre el càncer" (pp. 163-174). A partir de l'obra d'Audre Lorde, Jo Spence, Eve Kosofsky Sedwick i Maria-Mercè Marçal, Riba ens mostra discursos que completen al discurs mèdic tradicional, que aporten nous significats i en moltes ocasions també serveixen per a denunciar pràctiques mèdiques que no atenen a les necessitats reals de les dones malaltes i menyspreen les seues visions. Al mateix temps, aquest tipus d'obres on s'exposen les vivències personals de la malaltia s'han convertit en una bona ferramenta per a la comprensió del propi cos i la malaltia per a moltes altes dones.

A continuació, Ana Porroche-Escudero i Beatriz Figueroa s'uneixen per a tractar els "drets econòmics de les persones afectades de càncer" (pp. 175-186). A partir de l'experiència personal de Beatriz Figueroa, es reclamen els drets econòmics de les persones afectades de càncer, que després de rebre els tractaments queden debilitades i en moltes ocasions impossibilitades per a poder reincorporar-se al món laboral. Aquestes persones es troben en una situació de precarització social i econòmica, que accentua les seqüeles derivades de la malaltia. A través d'una campanya llançada en la plataforma *Change.org*, Figueroa treballa actualment per tal de que es reconeguin els drets econòmics de les persones malaltes de càncer i la societat agafen consciència també d'aquesta dimensió de la malaltia.

Els últims tres capítols d'aquesta obra ens presenten experiències particulars en la vivència del càncer de mama. En primer lloc, Victoria Fernández ens conta la seua vivència a "Experiències i expressions d'una contrafòbica" (pp. 187-198), on s'enfronta a les seues pors a través de l'autoetnografia. Una forma d'enfrontar la por generada per la malaltia és la narració, per mitjà de la narració del dolor Victoria Fernández s'apropia del seu cos front a les intromissions mèdiques basades en la desinformació i la infantilització de les pacients. En segon lloc, Caro Novella i Marisa Paituví presenten el projecte artístic *Oncogrrrls* (pp. 199-210), un espai d'expressió a través de la dansa-*performace* on dones tractades de càncer de mama generen les seues pròpies narratives al temps que elaboren un marc de sentit i comprensió basat

en l'empatia. Per últim, Ainoa Irueta ens ofereix "l'autobiografia d'una *marimacho* cancerosa" (pp. 211-222). Irueta ens parla des d'un procés personal de resignificació, de la imposició d'un cos normatiu i d'un model de feminitat heteronormativa i binària que no encaixava amb el seu mode de vida.

En resum, totes les reflexions i narracions contingudes en l'obra *Cicatris (in)visibles* ens fan testimoni de que la posició social des de la que les malaltes s'enfronten al càncer de mama és condicionant de l'experiència, és a dir, cadascuna viurà i experimentarà el procés d'un mode completament variant i propi. És la imposició d'una normativitat concreta la que acaba menyspreant les experiències i els camins divergents que cada dona pot escollir per transitar aquest període. Tal i com les autores i els autors d'aquesta obra indiquen, és una qüestió d'urgent necessitat replantejar la lògica mèdica predominant que imposa un conjunt de normes a les malaltes, negant l'heterogeneïtat de les pacients i les seues diferents maneres d'abordar aquestes situacions.



## **RESEÑA**

### **DAVID LE BRETON, *DISPARAÎTRE DE SOÍ. UNE TENTATION CONTEMPORAINE*. PARIS: ÉDITIONS MÉTAILIÉ, 2015, 208 PÁGS.**

Ana B. López Vega

UNED

anaezga@hotmail.com

¿Quién no ha deseado en alguna ocasión dejar de ser uno mismo? Esta es la pregunta de la que podríamos servirnos para comenzar la lectura de las páginas que el sociólogo David Le Breton nos ofrece en esta obra. Todos hemos vividos circunstancias en las que la exigencia de ser quienes somos nos resulta excesivamente grave. Tanto que queremos alejarnos, al menos durante un tiempo. Podemos intentar llevar a cabo tal hazaña dedicándonos a tareas en las que quedar relegados a un segundo plano. Esa ausencia de uno mismo puede realizarse en términos lúdicos. Nos tomamos vacaciones de nosotros mismos. Se produce una disociación consciente de aquello que somos. Renunciamos temporalmente a nuestras responsabilidades, nuestro lugar de trabajo o nuestro rol familiar para realizar actividades que eximan a nuestra identidad de la necesidad de estar presente<sup>1</sup>. Nos adentramos en nuestras aficiones, en horas llenas de atención hacia los otros o hacia situaciones que nos complacen y nos enriquecen. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, esa tendencia se desliza hacia una forma de resolución más desafortunada. Se trata, entonces, de un desaparecer que se aparta de los vínculos sociales, de los otros y de uno mismo. Renunciamos, sobre todo, a nuestra identidad.

Siguiendo la estela de su obra *Du silence* (Le Breton, 1997), donde el reverso de la comunicación manifiesta la ausencia de la palabra, pero no de significado, Le Breton

---

<sup>1</sup> Algunas de esas actividades habrán de ser por ejemplo la marcha o el senderismo cuyo auge ha ido en aumento en los últimos años. El propio David Le Breton en su *Éloge de la marche* recuerda cómo diferentes autores propiciaron esta alabanza del paseo y de la posibilidad que éste nos ofrece para renunciar a lo que somos durante aquellos momentos en los que hallamos un retiro lejos de nuestra vida social.

desgrana un repertorio de circunstancias que irán desde la indiferencia hacia uno mismo y los demás, hasta la forma en la que determinados personajes “desaparecen” en la literatura, pasando por la ficción que construimos de nuestro propio ser.

Tratando de desarrollar un argumento que tenga presente tanto las condiciones afectivas como sociales del sujeto, el sociólogo recorrerá algunas de esas formas de retirada y sus posibles causas. Para seguirle en este recorrido habremos de comenzar por aprehender la idea de *blancura*, a la que el autor se referirá en numerosas ocasiones, mostrándose así como eje de la reflexión llevada a cabo a lo largo de la obra. «En lo que sigue, llamaré blancura a un estado de ausencia de sí más o menos pronunciado, a un cierto despedirse del propio yo, provocado por la dificultad de ser uno mismo» (Le Breton, 2015: 15).

La blancura se sugiere como el destino, como el objetivo (que no la causa) de tal desaparición. Vivimos tentados por la blancura hacia la que nos dirigimos cuando determinados acontecimientos (una separación, una pérdida cercana, un trabajo que nos frustra) se alían hasta llevarnos a una situación agotadora. Seguramente es una situación que no sabemos gestionar, pero sobre todo, que no queremos continuar gestionando. Queremos dejar de ser quienes somos para convertirnos en un individuo más. El camino, en tales circunstancias, no es fácil. De hecho es un recorrido doloroso, ya que será aquel en el que dejemos de ser *una* persona para ser únicamente persona, o lo que es lo mismo, aquel recorrido en el que perdamos el *rostro*. Porque de lo que en este ensayo nos habla Le Breton es, sobre todo, de una pérdida de la identidad. Sucumbimos en el rechazo intencional de la misma y en la necesidad extenuante de representarnos continuamente en ella.

En esta obra se percibe además que los límites antropológicos que rastrea Le Breton van mucho más allá del problema existencial al que, inicialmente, parecen acercarnos. Y es que aquello a lo que renunciamos no está vinculado únicamente a nuestro propio ser, sino que se encuentra igualmente relacionado con el desapego de la comunidad que sostendrá (independientemente de que lo deseemos o no) parte de nuestra identidad. La sociedad, nuestro entorno más cercano, nos significa tanto como nosotros a él. Es un espejo en el que nos proyectamos y que, a su vez, devuelve matices y significados que fuera de ese reflejo no podemos abarcar. Con otras palabras, nos construimos apoyándonos en los valores y criterios que rigen nuestra existencia, valores sobre los cuales habremos de formar nuestra subjetividad y autonomía, al mismo tiempo que habrán de perfilar la relación que establezcamos con nuestra realidad social más inmediata.

Así, en una sociedad cuyos vínculos se vuelven cada vez más superficiales, efímeros

y extraños, no resulta sorprendente que el individuo carezca de los recursos necesarios para construir un mundo tanto interior como exterior en el que se distinga su lugar. Es tal carencia la que contribuye, principalmente, a que el sujeto renuncie a seguir luchando y desee desaparecer. La vida actual favorece la impersonalidad y la indiferencia. Las nuevas formas de comunicarnos nos han unido al mismo tiempo que han redefinido nuestra individualidad, acentuándola al ofrecernos la posibilidad de reinventarnos a nosotros mismos en otros espacios públicos (véase, cualquier red social). Pero dirigir nuestra mirada hacia una pantalla supone desviarla de la realidad en la que podríamos encontrar a la persona que se sienta a nuestro lado.

Debemos detenernos, porque así lo hace el sociólogo, en las páginas dedicadas a la juventud y la vejez por tratarse de etapas que han de ser observadas con mayor atención. Las circunstancias que acompañan a estos dos periodos de la vida pueden propiciar nuestro deseo de desaparición. Ya sea por la intensidad de las vivencias que experimentamos o por el desplazamiento que provoca sentirnos en una despedida continua (de trabajo, familiares, situaciones sociales, amigos, etc.), la adolescencia y la tercera edad favorecen un camino en el que nuestra identidad se difumina. El universo virtual, ciertos trastornos alimenticios o determinados juegos que aspiran al síncope de manera intencional, son ejemplos de las fórmulas que los jóvenes utilizan para llegar a la blancura.

Tal vez algo más controvertida sea la reflexión en la que se equiparan determinadas formas de desaparición con enfermedades propias de la ancianidad, como la demencia senil o el alzhéimer, en la que la renuncia es más de un “dejarse ir”. O aquella otra que señala el vínculo entre las ausencias y la frecuencia con que éstas ocurren entre las paredes de los centros psiquiátricos. En efecto, son formas de desaparición (en ningún caso novedosas) sobre las que se podría cuestionar el grado de voluntad que acompaña a la acción del individuo, y que sí se encuentra claramente presente en otras de las figuras presentadas en el libro.

Y es que esta dificultad de soportar nuestra existencia no es nueva. La responsabilidad de tener que sobrellevar nuestra propia vida y representarnos en ella permanentemente nos ha acompañado a lo largo de nuestra historia. David Le Breton nos ofrece un gran número de ejemplos reales y literarios donde personalidades y escritores se adentran en el universo de la desaparición y del abandono de uno mismo. Robert Walser, Herman Melville o Paul Auster son algunos de esos autores que han ideado personajes que se encaminaban hacia la renuncia de sí mismos. Igualmente, la cultura japonesa nos ofrece constantes muestras literarias y cinematográficas, sirvan como ejemplo H. Murakami o K. Kurosawa, en las que los protagonistas se apartan de sus vínculos sociales tal y como

parecen hacerlo los jóvenes adolescentes de su sociedad actual. En otras ocasiones, lejos de relatos o novelas, el procedimiento que sigue el individuo es, literalmente, el de marcharse sin dejar dirección alguna y sin más dificultad (que no es poca) que la de borrar su propio rastro. Quizás el caso más ilustrativo lo encontremos el físico Ettore Majorana, cuya desaparición aún resulta desconcertante.

Pese a ello, enfrentados a todas estas posibilidades para abdicar de la tarea de ser uno mismo, el autor concluye con una lectura que pretende ser positiva al tratar de recordar que tales ausencias suelen producirse de forma temporal. Pasado un tiempo, volvemos (seguramente algo renovados, algo redefinidos) a encontrarnos con nosotros mismos y a ocupar el lugar que a nuestra identidad le corresponde. Y es que no se trata de recopilar sucesos extraordinarios, sino de recordar que existen caminos (la escritura, la lectura, el viaje, etc.) donde la blancura encuentra su cara más amable, pudiendo encontrarla y volver de ella con apreciaciones que no sólo legitimarán, en cierta medida, nuestra huida, sino que enriquecerán el reencuentro con la persona que somos y con aquellos que anhelan nuestro regreso.