

Núm. 15. Jul-Dic 2019



# EL DECLIVE DE LA IZQUIERDA Y LAS TRIBULACIONES DEL PARTIDO DEMOCRÁTICO ITALIANO<sup>1</sup>

The Decline of the Left and the Tribulations of the Italian Democratic Party

**Mario Barcellona**

Universidad de Catania  
mbarcellona@lex.unict.it

Una reflexión sobre el declive de la izquierda no se puede poner en marcha sin tocar las otras dos cuestiones cruciales de este tiempo de la política, la de la crisis de la democracia y la de la explosión de los populismos.

LO QUE UNIFICA ESTAS TRES CUESTIONES ES LA SINGULARIZACIÓN DE LAS SOCIEDADES

La democracia está en crisis por la singularización, el imaginario que subyace al agotamiento de la política y la agonía de la representación.

La izquierda está en crisis porque la singularización ha quebrantado las originarias bases sociológicas y espirituales.

Los populismos –mejor–, estos populismos, son la forma en que se manifiestan el malestar y la protesta en los tiempos de la singularización.

Sin considerarlo en este contexto, el declive de la izquierda no se entiende ni es posible cuestionarse seriamente sobre lo que se debe hacer para ponerle remedio. Siempre que poner un remedio sea posible.

ESTA CONCATENACIÓN SE PUEDE EXPLICAR, UN TANTO SUMARIAMENTE, DE LA SIGUIENTE MANERA

La política supone la disponibilidad del orden y produce la representación como solidificación de las sociedades alrededor del modo de entenderlo; juntas generan archipiélagos, agregados en torno a condiciones materiales de existencia e instancias espirituales que se condensan en proyectos de orden y se proponen a la discusión pública.

La indisponibilidad del orden extingue la política y agota la representación; esta produce, por consiguiente, un pueblo reducido nuevamente a la *dispersa multitud hobbesiana* y, por lo tanto, impolítico e irrepresentable.

---

<sup>1</sup> Título original: *Il declino della sinistra e le tribolazioni del PD*. Texto presentado por el Profesor Barcellona en el coloquio sobre su obra *Dove va la democrazia? Scenari dalla crisi* (Castelvecchi Editore, Roma 2018) organizado por el Comité Editorial de la revista Oxímora y el Grupo Isocratia de la Universidad de Barcelona. Traducción: Miguel Mandujano Estrada.

Sin embargo, el agotamiento de la política y la representación no extingue el conflicto, sino que lo deja latente. Y precisamente por esto no suspende los procesos, materiales y espirituales, que atraviesan las sociedades, las desarticulan y producen el malestar y la protesta.

La latencia del conflicto dispersa las adhesiones de antes y renombra la protesta y el enfrentamiento, entregándolos a lo indistinto: lo indistinto de quien está fuera y se siente excluido y lo indistinto de quien está dentro y, sintiéndose amenazado, quiere proteger las condiciones de su propia identidad del modo en que, hasta ahora, ha estado en el mundo.

El populismo de hoy interpreta y da forma a esta indistinción a través del dispositivo de la *externalización*, que exculpa del fracaso y restringe el conflicto: el enemigo es el otro, el otro que está en el propio edificio y el otro que viene de fuera.

La izquierda ha permanecido, de alguna manera, ajena a este dispositivo, aunque también ha ocultado el conflicto a su mirada. De esta manera, se ha quedado ciega ante la protesta y sus razones. Extraña a la primera e indiferente a las segundas, se ha descubierto, más o menos conscientemente, de la parte de quien está dentro, protegida de aquel que es como es.

Esto ha producido que la protesta se vuelva contra ella, sobre todo contra ella, ya que se esperaba, por el contrario, que actuara para afrontar y contener la molestia social.

#### LA SINGULARIZACIÓN QUE UNIFICA ESTE CAMBIO TIENE SU ORIGEN EN PROCESOS TANTO MATERIALES COMO ESPIRITUALES

La indisponibilidad del orden tiene dos causas bien conocidas de las que, por consiguiente, es inútil hablar: la globalización y la deslocalización, por un lado, y la robotización y la informatización de la economía por el otro.

Tanto la una como la otra subvierten las relaciones industriales y modifican la estratificación social, cambiándola de su forma de pirámide a la de reloj de arena, con un bulbo arriba, donde están la élite, sus cortes y las legiones de *minores* a los que protege y un bulbo debajo, donde se acumula todo lo demás, mientras que para conectarlas solo hay un sutil canal que se estrecha poco a poco.

Sin embargo, nada podría haber ocurrido de la forma en que ha sucedido si a estos procesos materiales no los hubiera acompañado un cambio radical del imaginario individual y colectivo.

En esta modificación consiste, de hecho, la singularización: una forma de entenderse y entender las relaciones con los demás según la cual “cada uno por su cuenta”, “cualquiera puede perseguir el éxito, siempre que sepa abrirse paso a codazos” y en todo caso, “cada uno se salva a sí mismo”.

De aquí nace la contratación a la vida privada de las funciones públicas, la privatización de la esperanza y la universalización del proyecto que sustituye una sociedad mejor por la mejora de la propia situación personal.

Este singular horizonte se inculca en el pueblo a través del consumo, la tecnología de las nuevas mercaderías y el aparato *mass mediático*. Sin embargo, está estructurado por el *pensamiento único*.

La crisis de la izquierda consiste precisamente en la incorporación incondicionada de tal pensamiento: el entusiasmo acrítico hacia la globalización y la “novedad informática”, del cual normalmente se le acusa, tiene en esta incorporación su universal.

El manifiesto de esta incorporación se encuentra ya en la Tercera vía de A. Giddens y su conquista de la izquierda social democrática comienza con el triunfo del blairismo a finales del siglo pasado.

ESTA INCORPORACIÓN DEL PARADIGMA ORDOLIBERAL HA TRASTOCADO PENSAMIENTOS, PUNTOS DE REFERENCIA Y CÓDIGOS ANTROPOLÓGICOS DE LA IZQUIERDA DEL PASADO

Precisamente, esta se ha traducido:

- en el vuelco del mensaje tradicional: desde la predicación de la solidaridad hasta la mal disimulada aceptación del darwinismo social y la ostentosa admiración de sus muestras;
- en la búsqueda de otros interlocutores: desde el pueblo de antaño, de las fábricas, del campo y de las pequeñas empresas a los cenáculos de banqueros, editores y gerentes, a los salones de la gente de éxito y los intelectuales de moda;
- en la progresiva recolocación en la estratificación social: del trabajo y las clases medias productivas a la nueva burguesía de la intermediación que habita los centros urbanos y rurales;
- en la modificación antropológica de las clases dirigentes a todos los niveles de la organización sociopolítica de las sociedades: primero en la forma de progresivas re-comprensiones y re-representaciones de su viejo personal y luego directamente a través de la selección del nuevo;
- por último, en el abandono de la mirada del mundo y las categorías de lectura del cambio social: de la programación del desarrollo a una suerte de *laissez-faire* sostenido, cada vez más titubeantemente, en las políticas de la contingencia.

Y todo esto recurrentemente.

DURANTE ESTE TIEMPO, SIN EMBARGO, LOS PROCESOS ECONÓMICOS HAN CONTINUADO SACUDIENDO A LAS SOCIEDADES

Las sociedades se han fracturado y precarizado.

La riqueza se ha polarizado y la que se ha seguido redistribuyendo se ha ido canalizando progresivamente hacia protagonistas, actores secundarios y tropas de la economía de relación (la casta y sus numerosas familias).

El trabajo se ha desvalorizado y sus directores colectivos, primero debilitados y luego burocratizados y ritualizados, se han disuelto poco a poco.

Se ha celebrado el divorcio del mundo del malestar y de la precariedad y, por lo tanto, de la demanda de justicia social de los partidos tradicionales de la izquierda.

Ha dado inicio la migración de gran parte de este electorado olvidado hacia el populismo y la abstención.

LOS PARTIDOS, QUE VENÍAN DE LA VIEJA IZQUIERDA SOCIAL DEMOCRÁTICA, HAN PENSADO EN ENCONTRAR OTRO ASENTAMIENTO SOCIAL, PERO SE HAN RASGADO Y AL FINAL SE HAN DESHINCHADO

En su mayoría, la izquierda del pasado se ha convencido, o ha sido convencida, de que “se vence en el centro”. De esta manera, se ha contentado con una espiral centrífuga, se ha vuelto hacia el otro lado y se ha dedicado a la ferviente y diligente búsqueda de otro electorado, uno más acomodado, biempensante y fascinado, sobre todo por los derechos civiles, que lo compensen del abandono de sus antiguas clases de referencia: fuera el lastre que detiene y adelante con los vientos que tiran.

Algunas veces, alguna fracción de esta izquierda ha reaccionado cediendo al ímpetu secesionista, principalmente orientado hacia atrás, que ha dado lugar al surgimiento de nuevos “arbustos”: al pasado reciente del último compromiso de mínimos o al pasado remoto de las clases y la fábrica y la simplificación de sus correspondientes viejos lenguajes.

Sin embargo, ni la una ni la otra estrategia han captado el nuevo malestar: la primera, porque se aleja del supuesto de tener que ignorarlo; la segunda, porque la nueva molestia se da en las nuevas soledades del trabajo y de la vida; ya no habita en los lugares donde ella quisiera buscarla o –mejor todavía– ya no habita esos lugares con la antigua forma de pensar y, por tanto, no encuentra oídos que la escuchen y menos aún palabras que los abran.

En su mayoría, se ha limitado a mirar, con escepticismo y presunción, el surgimiento de formaciones de protesta que, a veces de modo consciente y decidido y otras en modo confuso e impreciso, se apropiaban de los símbolos y las insignias.

Finalmente ha llegado el colapso: primero Holanda, después Francia, más tarde Alemania, luego los Estados Unidos, al final Italia.

A ESTE COLAPSO SOLO HAN SEGUIDO PALABRAS SIN MUCHO SENTIDO

“No nos hemos sabido explicar”. ¿Sobre qué? ¿Quizás, sobre que primero vienen las cuentas y el crecimiento y después (¿cuándo?) la supervivencia, un techo decente, las facturas y las hipotecas por pagar, el trabajo, las dificultades de la vida?

“Tenemos que volver a las periferias”. Cómo decir que no, pero ¿para hacer y decir qué? ¿Quizás, que por ahora no se puede hacer mucho por ellas y que deben esperar pacientes y, mientras tanto, arreglárselas?

“Debemos luchar contra las desigualdades y los privilegios”. Ciertamente, pero ¿cuáles? Y sobre todo, ¿cómo?

“Unámonos en un “Frente republicano” (miope) o en un “Frente progresista” (veleidoso). ¿Para hacer qué? ¿Quizás, para combatir a la plebe que se ha reunido bajo los populismos, para desenmascararlos mostrando que solo venden ilusiones y que no pueden cambiar nada en realidad? No obstante, dejando así a esta plebe donde está.

Hasta “salvemos Europa”. ¿Pero qué Europa? ¿Aquella –para entendernos– del Manifiesto de Ventotene y, de una manera u otra, de la paz, la colaboración entre los pueblos, el desarrollo disponible para todos, la solidaridad, o la que inexorablemente ha empujado a Grecia al precipicio, aquella avara y condescendiente de las burocracias, que se deja escapar algún euro para quien le presta devoción o mucho más para quien está en su sala de control y, en cambio, permanece sorda a los programas de ampliación del trabajo y de garantía de la dignidad de sus ciudadanos más débiles?

Hay, ciertamente, un poco de retórica en estos interrogantes, y quizás pueda haber también una buena parte de falta de generosidad. Pero, al final, representan, bastante eficazmente, lo que las izquierdas derrotadas han sabido decir sobre los escenarios de Europa.

#### EL BALANCE DE ESTA DISTORSIÓN Y LA DESORIENTACIÓN QUE LE HA SEGUIDO PARECE SINIESTRO

La izquierda ya no reside en los partidos tradicionales de la izquierda y la que les ha sobrevivido está encerrada en alguna pequeña habitación desde donde únicamente profiere buenas palabras pero calla sobre las cosas que debería hacer para hacerlas realidad, y no por casualidad, porque las palabras permanecen inocuas y no llaman a las puertas de las cajas del Estado y/o de los ciudadanos, mientras que las cosas cuestan y, por tanto, dividen.

El pueblo de izquierdas ha terminado por no saber más cómo serlo y se ha quedado sin casa, se reagrupa desorientado ante los populismos y se aferra, confundido, a las palabras que, alternativamente evocan las dificultades inmediatas y expresan el resentimiento.

Un pueblo, pues, sin un sitio donde vivir y sin un alma, sin un horizonte al cual mirar y en el cual esperar.

Las cuestiones son, por lo tanto, dos: la casa y el alma. Pero esta última viene primero, porque sin alma no hay comunidad y la casa se reduce a un hotel por horas.

#### ¿QUÉ ALMA PARA LA IZQUIERDA?

Sabemos –bien que mal– dónde comenzar a buscar esta alma: allá donde, en primer lugar, se manifiesta el malestar, un malestar que no es –como en el pasado– el que proviene de las condiciones materiales de la existencia, sino que va más allá y se extiende hasta el espíritu; así pues, pobreza, precariedad, deterioro urbano, pero también, y no en menor medida, pérdida de la esperanza, soledad, extravío del sentido de la vida.

Y –bien que mal– sabemos también lo que puede simbolizar esta alma, incluso si de estos símbolos, al menos en parte, a menudo no en el mejor modo, se han apropiado otros.

Y son: supervivencia, empleo y, sobre todo, dignidad.

Hay que decirlo con claridad, sin timidez: no hay ningún nuevo inicio que no comience aquí, estudiando cómo se puede hacer y mejor de como los demás lo están replanteando, lo que las llamadas izquierdas de gobierno no han dicho o han dicho que no se puede hacer.

Tratar de enunciar alguna puede ayudar a entender.

Ante todo, hay que decir que, mientras se espera el crecimiento, los excluidos y los marginados no pueden ser abandonados a su suerte: una renta –como se la quiera llamar– sobre el umbral de la pobreza es –nos guste o no– el símbolo inmediato de una sociedad solidaria que la izquierda se ha dejado expropiar.

Cabe añadir también que una sociedad solidaria no es aquella que programa una reserva de desempleados y precarios subsidiados. Una sociedad solidaria tiene por ello su segundo y principal símbolo en el empleo, pleno, cualitativo, justamente retribuido y presidido por las garantías de la seguridad y la protección contra los abusos. Y puesto que el crecimiento podría no asegurar una mayor ocupación e, igualmente, no parece poder garantizar extensamente la calidad no precaria, debe tenerse en cuenta que el trabajo para todos podría requerir una amplia socialización, donde hay una base productiva desarrollada y firmes inversiones productivas específicas y cualificadas y donde esta base no existe y no hay un empleo que socializar.

Después del trabajo está el *después-del-trabajo* que, estando desarmado, debe estar todavía más custodiado por la dignidad –y este es el tercer símbolo–, la cual exige un tiempo razonable de tiempo de descanso y que la buena existencia de quien ya no trabaja sea un problema de la “ciudad” y no solo un problema de quien ha trabajado y de quien le ha dado trabajo. Y ya que otra antropología ha tomado el sitio de aquella, en otro tiempo exclusiva del *homo faber*, esta misma dignidad, que presidía el trabajo, requiere que, con igual intensidad, se consideren las proyecciones existenciales de socorro, lúdicas, cognitivas y creativas del ciudadano.

Finalmente, detrás de todo esto está la cuestión de Europa, respecto a la cual se deberían tener claras dos cuestiones: que las soberanías nacionales, en sí mismas, no están en grado de defenderse del poder excepcional de las potencias globales, por lo que una instancia supranacional es simplemente imprescindible, y que, sin embargo, el problema de las nuevas relaciones entre las soberanías nacionales y las instituciones de la Unión involucra a la misma democracia, con la consecuencia de que no puede ser dejado absolutamente en la mano de los soberanismos.

Ciertamente hay otras formas, de hecho –quizás– muchas otras. Pero estas constituyen la línea a lo largo de la que hoy transcurren los confines.

Son asuntos estos sobre los que pocos se atreverían a no estar de acuerdo hoy en día, aunque muchísimos les añaden la cláusula “después del crecimiento”. Así que

su prioridad o su secundariedad respecto al crecimiento es lo que, en un mundo donde las buenas intenciones se venden al mejor postor, hace la diferencia entre una izquierda que concuerde con su nombre y la derecha, como quiera que esta quiera llamarse.

#### ¿PERO CÓMO SE PUEDE DESARROLLAR ESTA ALMA?

La izquierda no ha sido nunca, ni puede convertirse ahora, en el partido de los mendigos.

Ingresos suficientes, empleo y dignidad son las banderas de los regimientos, no todavía la insignia que los unifica y no todavía el alma de la cual una nueva izquierda tiene vital necesidad.

Esta alma, para que se produzca, requiere *trascendencia*, tiene necesidad de que el *singulus* vuelva a trascender en una “parte” de la sociedad y que cada parte vuelva a trascender en un todo múltiple. O sea, tiene necesidad de que se vuelva a pensar la sociedad como un agregado de diversidad, como multiplicidad de condiciones diferentes de vida que solo juntas pueden salvarse y concebir la solidaridad como la única condición de esta salvación.

Esta trascendencia pasa, ante todo, por la superación del imaginario singular que hoy rige y unifica la dispersión del conjunto de los sistemas sociales. Requiere que el sitio del pueblo actual sea tomado por nuevas solidificaciones que se muevan desde las diferencias y produzcan agregaciones.

Sin embargo, diferencias y nuevas agregaciones solo pueden darse en nuevos lenguajes, nuevas praxis y nuevos lugares que, juntos, instauren un nuevo imaginario, individual y colectivo, que redetermine lo que cuenta y lo que no cuenta, lo que vale y lo que vale menos, es decir, que seleccione y jerarquice. Y que sobre estas bases se condense en un nuevo proyecto de orden, que debe ser nuevo no tanto por los ingredientes que utiliza, sino, esencialmente, por lo que los une, que dispone según prioridad y que, por lo tanto, le da el sabor.

#### ¿DÓNDE, FINALMENTE, PUEDE ESTA ALMA ENCONTRAR CASA?

Las posibilidades –como es obvio– son solo dos: disponer de una casa que ya existe, reestructurándola, o construir una nueva.

Construir una nueva podría parecer la vía más directa, pero puede también parecer difícilmente realizable: se han hecho muchos intentos en la izquierda en esta dirección, incluso recientemente, y solo algunos parece que han tenido un cierto éxito, por lo demás, corriendo el riesgo de proximidad con los populismos (desde Podemos hasta *France insoumise*).

El hecho es que una nueva casa tiene necesidad de sedimentación, de recursos y de acreditación, y todas estas cosas, cuando no se heredan, solo se pueden procurar en virtud de movimientos que de alguna manera han echado raíces. Se repite a menudo que este es un tiempo de elevada movilidad electoral, pero se pasa por alto que los electores se mueven tendencialmente hacia donde ya se han producido solidificaciones, es decir, agregaciones y organizaciones que han desarrollado sím-

bolos y movilizaciones coherentes. Tampoco en tiempos “volátiles” como estos pueden convencerlos, por lo tanto, las campañas de prensa, los llamamientos de intelectuales de prestigio o los comités de personal político ciertamente “de bien” pero todavía involucrado en experiencias anteriores, aún menos cuando el sentimiento que domina es –como lo es hoy– la decepción de la élite.

No puede entenderlo quien se obstina en no querer ver lo que se mueve en el fondo de los trastornos electorales día tras día; ¿cómo se puede pensar que una sociedad singularizada, sistemáticamente privada de cualquier referencia ideal y desgarrada por una fractura que *indistintamente* divide *insider* y *outsider* pueda reagruparse entorno a los manifiestos de los *mass media*, intelectuales y clase política que, con razón o sin ella, el “pueblo” atribuye *indistintamente* a la élite?

Casas de la izquierda ya construidas y todavía en buen estado, no parece que queden muchas a lo largo de Europa: en Francia y en Holanda están reducidas a escombros, en Alemania y en Suecia han visto restringida a sus respectivos mínimos históricos su viabilidad. Solo quedan en pie, aunque después de haber corrido graves peligros, en Gran Bretaña, en Portugal y, parcialmente, en España, o sea, justamente las que, hasta ayer, suscitaban incontables reservas en la familia del socialismo europeo.

En Italia, casas de la izquierda se diría que hay dos: un viejo edificio nobiliario, el del Partido Democrático (PD), ahora habitado por una burguesía pendenciera que ha olvidado el antiguo blasón, y un cobertizo, el de Libres e Iguales (LeU) junto al refugio de Poder al Pueblo (PalP), donde se albergan cadetes, recluidos en su mayoría en el culto de los orígenes, y exiliados de buena voluntad, aunque todavía vinculados a la madre patria y a sus tradiciones.

Desafortunadamente, las experiencias recientes muestran que el edificio de LeU no ofrece perspectivas alentadoras al Estado.

Lo habitan, junto a generosos militantes, antiguos narcisismos que difícilmente se harían a un lado, arraigadas ambigüedades que con mucho trabajo podrían ser realmente superadas y fundamentalismos insulsos que no parecería fácil extirpar.

Además, el reciente naufragio del propósito inicial de una gran coalición alternativa puede hacer pensar que el deudor insolvente no se hará fácilmente con un nuevo crédito.

Mientras del PalP se puede pensar que, con el mal ambiente que hay por las representaciones más revitalizadas de la izquierda no se puede negar que pueda crecer, no parece que pueda hacerlo en la medida necesaria para asumir esta tarea.

Podría parecer más realista, por lo tanto, preguntarse por la casa del PD.

NOS GUSTE O NO, PARA LA IZQUIERDA SIGUE SIENDO DECISIVO ENTENDER QUÉ SERÁ, FINALMENTE, DEL PD

Para que esta alma reconquistada de la izquierda pueda pensar en encontrar refugio en la casa del PD, esta no debe ser demasiado estrecha y quienes la habitan, deben estar dispuestos a abrir la puerta.

El PD se ha alimentado de una ambigüedad constitutiva que, no obstante, desde hace un tiempo se ha agotado.

Nace al juntar dos ingredientes que virtualmente no combinarían mucho. Reivindica sus orígenes a partir de la unión de dos antiguas tradiciones solidarias, la socialista, proveniente del Partido Comunista Italiano (PCI) y la católica, que venía de la Democracia Cristiana (DC), las cuales buscaban la protección social y continuaban esperando una sociedad estructurada (organizaciones sindicales, ligas de campesinos, movimientos cooperativistas, sedes territoriales de los partidos, etc.). Sin embargo, ambas le encierran en el horizonte de un blairismo, más tarde revestido a la Clinton, que mira confiado a la nueva economía y una sociedad post-ideológica. De este modo, más abiertamente que antes, apuesta, por un lado, por la globalización y se vincula a los preceptos neoliberales, contando con el crecimiento abrumador que habrían debido desencadenar. Por el otro lado, hace suyo el modelo libertario y cosmopolita de la forma de pensar individual y de las relaciones sociales.

Durante sus primeros cinco años de vida, desde el inicio marcado por la inesperada crisis económica del 2008, se arrastra, por un lado, entre la convivencia forzada de una cansada memoria olivista<sup>2</sup> y el impaciente *novismo* del personal político más reciente y, por el otro, la creciente hemorragia del electorado tradicional que ya no se siente representado.

Esta convivencia se rompe, finalmente, con el advenimiento de Renzi que, impugnando el desmantelamiento, levanta la bandera de una victoria sobre lo poco que quedaba de las viejas almas de la solidaridad. Estas, no obstante, habían ya perdido mucho de su color originario.

Sin embargo, mientras todo este proceso se cumple, la sociedad cambia: completa su singularización, se divide entre el nuevo reloj de arena social y la opinión pública y con esta el electorado comienza a dividirse entre la nihilista protesta de los populismos, a la que *indistintamente* se acogen cuantos se perciben caídos en el bulbo inferior del reloj de arena y la amenaza (a la disposición de los poderes, grandes o pequeños e incluso pequeñísimos, a los estilos de vida y a las posiciones de las que se jactan en el juicio social) que en estos populismos ven cuantos, con el rol de *maiores* o con el de *minores* y familias, se asignan al bulbo superior.

Como resultado de todo esto, la apariencia y el sentido con el cual se presenta ahora el PD son aquellos de una formación política de centro, cuyos grupos di-

---

<sup>2</sup> En referencia al Olivo (*L'Ulivo*), coalición de centro izquierda presidida por el ex primer ministro Romano Prodi entre 1996 y 2007. (N. del T.)

rigentes, nacionales y periféricos, están en buena parte vinculados al bulbo superior del nuevo reloj de arena social, del cual, generalmente, se proponen como los mejores intérpretes.

El pensamiento que, en el fondo, lo posee es otro: el ordoliberal, que antepone a cualquier otro objetivo social el crecimiento e imagina curar los fracasos del mercado con más mercado y lo que le perpetúa, que tiene en la austeridad la única medicina de toda indisposición económica, tal vez con la advertencia de que, precisamente porque de una medicina se trata, es aconsejable reservarla a quien está enfermo, y por lo tanto, a quien está peor.

Su política confía visibilidad y consenso al homenaje a este nuevo mundo, al cual ofrece despojar al trabajo de sus viejos símbolos (*Jobs Act*<sup>3</sup>) y desvalorizar aún más las representaciones (rescisión de la concertación), hasta hacerlas caer en el escarnio de las expectativas sociales de los que quedan fuera (los jóvenes indolentes y puntillosos y aquellos perezosos, tumbados en el sofá en espera de la renta de ciudadanía). Aspectos, finalmente, bastante marginales, se podría decir, (que la protección del Estatuto garantizaba franjas limitadas de trabajo y empleo no se salva de seguro por ley, mientras los sindicatos tienen ya poco que ver con los de Lama y Carniti<sup>4</sup>). Es verdad. También los símbolos, “lugares” del imaginario, de los que está hecha la política, “gestos” que hablan en modo más elocuente que las palabras, anuncian que el “sol del futuro” y la “futura humanidad”, juntos con el “*biancofiore* símbolo de amor”<sup>5</sup>, le son ahora extraños; ya ni siquiera tienen sitio entre las viejas fotos de familia.

En gran parte, el estatuto antropológico de su personal político y de las clases que este personal involucra en su ascenso ha cambiado: el profesionalismo rampante en lugar de la vocación política (o social) y la cercanía a la élite en lugar del “pueblo disperso y olvidado”.

Con esta apariencia y este sentido, el PD alcanza la derrota de primavera.

Esta derrota lo pone en la incómoda alternativa entre cambiar de piel y, sobre todo, de corazón y refugiarse en el horizonte de un centro declarado, “razonable”, mercantil y europeo, cuyo rescate, no obstante, parece confiar únicamente a un apocalipsis de los mercados.

---

<sup>3</sup> Acrónimo de *Jumpstart Our Business Startups Act*, hace referencia a la reforma laboral promovida por el gobierno de Matteo Renzi (2014-2015) para flexibilizar el mercado y facilitar la contratación. (N. del T.)

<sup>4</sup> Luciano Lama (1921-1996) y Pierre Carniti (1936-2018), secretarios generales de la Confederación General Italiana del Trabajo (CGIL) entre 1970 y 1986 y de la Confederación Italiana de Sindicatos de Trabajadores (CISL) entre 1979-1985 respectivamente. (N. del T.)

<sup>5</sup> “*O bianco fiore, simbol d’amore*” comienza la canción que se convirtió en el himno de la Democracia Cristiana. En las elecciones de 2001, la lista electoral presentada por el Centro Cristiano Democrático (CCD) y Cristianos Democráticos Unidos (CDU) se llamó también *Biancofiore*. (N. del T.)

## LOS ESFUERZOS INFLUYENTES PARA UN PD A LA CABEZA DE UN CENTRO MÁS O MENOS EXPLÍCITO

Esta es la vía que, sin muchas excepciones, señalan al PD las opiniones preponderantes.

Alguno querría darle un nuevo nombre (¿Frente republicano? ¿Frente de los progresistas?), algún otro lo vería abierto a un consistente *restyling*, quizá con algún toque de rosa. Pero, en el fondo, nada de esto es estrictamente necesario, porque esta identidad ya la posee el PD (en sí y en la percepción del electorado) y, sobre todo, porque ninguna de estas cambiaría en modo significativo su consistencia.

Alguno ha tratado de imaginar este escenario. Y entonces ha pensado que “el centro, en la situación actual, es una especie de izquierda moderada”, que esta “izquierda moderada” está constituida por el PD y que un PD, “relanzado y reconstruido” por un congreso, podría aspirar al 25%. Pero, ya que incluso de esta manera este PD no tendría oportunidad de gobernar ni de constituirse en una oposición eficaz, se ha inventado un “Movimiento”, el cual “debería reunir elementos del centro y de una izquierda que por alguna razón se ha alejado del partido” que se podría hacer con otro 25% que permitiría alcanzar la mayoría en un próximo nuevo parlamento.

Pero un “Movimiento” que reúne “centro e izquierda” es exactamente lo mismo que el de la “izquierda moderada” (que es un “centro”) personificado por el PD (o sea, que pesca exactamente los mismos electores). De modo que este escenario evoca bastante la escena de una vieja película de *Totò* y *Peppino* en la que *Totò*, con ocurrencias geniales, confundía al pobre *Peppino* contando dos veces el mismo dinero.

Se podría decir que no solo el desierto crea espejismos, si no fuera porque el punto es otro y las opiniones acreditadas empujan, de manera compacta, en esta dirección. De hecho, razonamientos parecidos y los escenarios que surgen de ellos, son puestos en práctica como si el resultado electoral hubiera caído del cielo, como si no se originara en movimientos, conmociones, levantamientos profundos de la estructura social, de la forma en que los hombres han comenzado a entenderse y a entender las relaciones entre ellos y del “sentimiento” según el cual ahora perciben sus condiciones materiales y espirituales de existencia y toman una posición sobre el universo social en el que se inscriben.

Uno se pregunta, ¿cómo se llega a pensar que en unos cuantos meses más de un tercio del electorado italiano puede ser trasladado de una casilla a la otra, como si hubiera caído víctima de un momentáneo y limitado *black-out* cuando lo que ha sucedido en Italia no hace más que replicar lo que desde hace algunos años está sucediendo por todo Occidente?

En realidad, no hace falta mucha perspicacia política para entender que el establecimiento electoral de la política a la que se ha convertido y practicado el PD y de los personajes que de un modo u otro lo han puesto en escena, son, un punto más un punto menos (pero, quizás, más menos que más), el que las urnas de marzo

han mostrado<sup>6</sup>: esto –nos guste o no– es (contando quién entraría y quién saldría) su espacio en un universo social que ha cambiado como ha cambiado. Es del todo legítimo, por lo tanto, pensar en ocupar con estabilidad y orgullo este espacio, pero no parece muy serio presagiar dilataciones que lo conviertan en mayoría.

Solo un apocalipsis de los mercados podría cambiar las cosas. Aunque cuantos (más o menos abiertamente) lo auguran no tienen en cuenta que un apocalipsis – como es inevitable– trastocaría todo y pondría en escena otros actores.

#### UN PD REFUNDADO Y LA HEGEMONÍA SOBRE UN SECTOR PROGRESIVO AMPLIADO

La alternativa a lo que se ha dicho antes solo puede ser una estrategia que despliega de una manera diferente al PD y le otorga la tarea de una hegemonía general sobre el sector del cambio.

Esta estrategia, no obstante, si quiere ser realista, no puede confiarse al enésimo “Constituyente” en tierra de nadie para una federación de izquierdas que deja a cada uno con su personal, al abrigo de su propio techo y dispuesto a hacerlo volver.

No puede tampoco agotarse en la invocación recurrente de una “apertura a la sociedad civil y a los movimientos”, que produce, en mayor parte, cooptaciones oportunistas y subalternas de su personal y que a menudo ve al nuevo esterilizado y marginalizado en los nichos de las competencias especializadas, o diluidas en la abundancia de las representaciones parlamentarias.

Lo que debe ponerse en práctica es, más bien, una transformación del PD que le aporte la credibilidad que ha perdido en la izquierda y lo prepare para una lucha de hegemonía contra los partidos que, más o menos sinceramente y con diversa eficacia, se han apoderado del patrimonio que este había abandonado.

Una estrategia así puede tener un único objetivo, el de poseer el alma de la izquierda y darle finalmente una casa que esté a su altura. Pero supone, necesariamente, muchas condiciones: una estructura que abra los ojos y las orejas a lo que viene en la sociedad y que se reapropie de los instrumentos indispensables para interpretar el cambio; un horizonte que mueva desde esta alma y se articule en un orden; un proyecto razonable y realista que instituya prioridades ambiciosas y las persiga con convicción e intransigencia y, finalmente, otro lenguaje que aproveche lo nuevo de este tiempo y un personal político que hablándolo pueda ser creído.

Por lo tanto, se necesita la construcción de un pensamiento de la sociedad solidaria que se contraponga abiertamente al pensamiento único e intente reunir, pieza por pieza, los lineamientos de un orden más justo. Se necesita también la (re)construcción de una organización que se haga cargo de esta tarea y que promueva, testimonie y difunda este pensamiento.

Todo esto, evidentemente, no se hace de un día para otro.

---

<sup>6</sup> Elecciones generales del 4 de marzo de 2018, de las que emergió como principal fuerza política la coalición centroderechista *Lega* (Liga Norte). El Movimiento 5 Estrellas (M5S) fue segundo y tercero –y gran perdedor de la contienda– la coalición de centroizquierda encabezada por el Partido Democrático (PD). (N. del T.)

Hay, no obstante, dos pasos que son, ciertamente, muy difíciles de dar, y que sin embargo, constituyen el prelude necesario para esta estrategia, y por ello deben expresarse con claridad e implementarse de inmediato.

Quien se atribuye otra identidad, debe explicar cuál era su identidad anterior y en qué se distingue de la nueva.

El primer paso de quien reivindica una nueva identidad consiste, por lo tanto, en decir, abiertamente, lo que se ha hecho y que no se debería haber hecho, lo que no se ha hecho y que ahora se pretende hacer y lo que se pretende hacer de un modo eventualmente distinto de como otros han propuesto hacerlo.

Evidentemente, no se trata en absoluto de abjuraciones solemnes, sino de poner las condiciones necesarias para que se pueda creer que hay un nuevo buque que se mueve por una nueva ruta.

Por esta razón, no es suficiente proclamar, tal vez solemnemente, la indisolubilidad del rigor y la equidad, del crecimiento y de la igualdad o del mérito y la necesidad, ni tampoco largos manifiestos donde hay una palabra para todos y cada uno puede encontrar sin esfuerzo el sermón que querría escuchar. Se debe explicar hacia dónde se quiere ir realmente y cuáles son las estaciones del itinerario que se imagina: volver a estas cuestiones y responderlas abiertamente es el modo de hacerlo seriamente.

Y ya que no todo se puede hacer con todos, quien se ofrece a hacer algo tiene también el deber de decir con quién se propone hacerlo.

El segundo paso de tal estrategia consiste, por lo tanto, en declarar la disponibilidad a explorar las condiciones de alguna relación con el Movimiento 5 Estrellas (M5S).

Ninguno puede imaginar seriamente que el regreso de una izquierda pueda, de por sí, sanear el M5S y asignar a un PD, por más que se quiera refundado y renovado, porcentajes electorales que lo hagan autosuficiente. Por otro lado, los populismos han vendimiado en las filas de la izquierda, pero han cosechado también en otras partes. Han dado voz a otras sensibilidades, a modos de entender el mundo y las relaciones sociales que, para un perfil o para otro, no son simplistamente reducibles al "sentimiento" de la izquierda. Sería, por lo tanto, sociológica y políticamente ingenuo imaginar la nueva casa de la izquierda como el cuartel donde devolver "a quien ha desertado". Mientras es políticamente más apropiado, más que solamente realista, mirar a aquellos que no hayan estado arrasados por las derivas soberanistas y xenóforas como a un ámbito con el cual dialogar y hacia el cual volver a proponerse una influencia, que consiga orientar sin querer mandar (en lo que, quizás, parece que consiste, exactamente, la hegemonía pensada por Gramsci).

Sin embargo, la relación con el M5S significa algo más para el horizonte de la izquierda. Es la explicación de un proyecto de alianzas sociales (antes que políticas) sin la cual no hay una nueva izquierda posible, es la confirmación de que la izquierda vuelve a mirar al pueblo y no teme estar con él: porque el pueblo –nos guste o no– por una parte, quizás la más débil y disorientada, está todavía allí.

Por ello, sin estos pasos el PD permanecerá sencillamente donde está, y la izquierda, siempre que “vuelva a mirar las estrellas”, deberá buscar en otra parte su casa.



# **TRABAJO, SUFRIMIENTO E IDEOLOGÍA EN LA SOCIEDAD NEOLIBERAL**

Labor, Suffering and Ideology in the Neoliberal Society

**Aarón Vázquez Peñas**

Universidad Complutense de Madrid  
aaronvaz@ucm.es

## **Resumen:**

Apoyándose en las investigaciones del psicopatólogo del trabajo Christophe Dejours, el artículo trata de analizar la proliferación de determinados relatos ideológicos característicos de la sociedad neoliberal, en relación con las estructuras de organización del trabajo y el registro de ciertos fenómenos sistemáticos de sufrimiento laboral que le son propios.

## **Palabras clave:**

Ideología, sufrimiento laboral, C. Dejours, sociedad neoliberal

## **Abstract:**

With the support of psychopathologist of work Christophe Dejours, the paper attempts try to analyze the proliferation of some ideological narratives characteristic of neoliberal society, related to the organization of work structures and the recording of certain systematic phenomena of labor suffering that are inherent to it.

## **Keywords:**

Ideology, Labor Suffering, C. Dejours, Neoliberal Society

Recibido: 20/02/2019

Aceptado: 30/05/2019

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se inscribe en un horizonte de investigación más amplio que responde a un interés fundamental por alcanzar una comprensión crítica del funcionamiento y la naturaleza específica de nuestras sociedades actuales, con especial atención a la repercusión de las modificaciones en el modelo productivo correlativas a la progresiva implementación de la racionalidad gubernamental neoliberal a partir de la crisis de los setenta. En concreto aquí se pretende, en primer lugar, coadyuvar a combatir la *invisibilización* de cierto sufrimiento laboral generalizado y sistemático, el cual, por lo demás, habida cuenta de la innegable centralidad social y cultural del empleo en el mundo contemporáneo y en la época moderna en general, incide de manera determinante en el problema más amplio del *sufrimiento social*<sup>1</sup> y en el análisis social como tal (Dejours, 2009:11-12)<sup>2</sup>. El segundo objetivo esencial, en estrecha relación con lo anterior, no es otro que proporcionar algunas claves explicativas de ciertos mecanismos o condiciones de asimilación, propagación y refuerzo de determinados relatos ideológicos en nuestras sociedades, subrayando además el papel decisivo de este fenómeno en el mantenimiento y perpetuación del *statu quo*. Así, trataremos de aportar algunas respuestas a la cuestión de por qué y de qué manera ciertas ideologías tienden a ser hoy masivamente interiorizadas pasando a formar parte de una mentalidad social hegemónica o en camino de serlo.

En el marco de este estudio, el vocablo *trabajo* no referirá, desde luego, a la capacidad humana *general* de realizar un esfuerzo deliberado y continuado para lograr alguna meta, así como tampoco a toda actividad productiva en cuanto tal (que podríamos remontar a la *poiesis* aristotélica), ni a ciertas actividades de voluntariado, ni al denominado trabajo *reproductivo* o trabajo *de cuidados*, sino sólo y específicamente a la actividad *remunerada* en el mercado, de manera que expresiones como «trabajo», «empleo» o «actividad laboral» se utilizarán indistintamente. Tal vez no esté de más, en todo caso, introducir tres importantes notas en este punto. Primeramente, valga indicar que con esta acotación semántica no se pretende en absoluto sugerir que este sentido restringido del trabajo en tanto que mera actividad remunerada sea el único uso viable del concepto en cualquier contexto posible<sup>3</sup>. Establecida esta advertencia, habría que llamar asimismo la atención sobre el hecho de que las relaciones entre trabajo y sufrimiento no tienen por qué ser exclusivas del ámbito específico del trabajo asalariado, de suerte que, aunque ese no sea el cometido del presente artículo, sería también posible detectar

---

<sup>1</sup> Vid. “El sufrimiento social. Entrevista a Emmanuel Renault”, recurso online disponible en <http://espaienblanc.net/?autores=espai-en-blanc> (última visita: 17-01-2019).

<sup>2</sup> Nos referimos a la centralidad del trabajo en sentido *descriptivo*, no necesariamente normativo. Sobre el alcance de esta distinción, vid. Noguera (2002:148).

<sup>3</sup> Vid. Antonio Noguera, «El problema de la definición del trabajo» (recurso online disponible en: <https://gsadi.uab.cat/images/pdfs/noguera/El%20problema%20de%20la%20definici%C3%B3n%20del%20trabajo.pdf>). Cf. Dejours (2009a:18).

fenómenos de sufrimiento humano socialmente relevante asociados al desempeño de determinados trabajos no asalariados y/o no remunerados<sup>4</sup>. Por descontado, tampoco habríamos de suponer de antemano que el sufrimiento social sistémico *a propósito* del empleo se agota en la consideración del sufrimiento *en* el trabajo<sup>5</sup>, si bien en este caso se tratará de poner el foco precisamente en el sufrimiento de quienes trabajan y no tanto en los padecimientos asociados, por ejemplo, a las situaciones de desempleo. Por de pronto se tratará de plantear que el sufrimiento, las relaciones de dominación y la injusticia social afectan también a quienes poseen un puesto de trabajo, no solamente a los desempleados, pobres y marginados (sin que, por otra parte, con ello queramos dar a entender, habida cuenta de la vigente importancia de la figura del «working poor», que en la presente circunstancia política, social y laboral el hecho de poseer un empleo excluya por definición la posibilidad de estas dos últimas condiciones<sup>6</sup>).

Sirva ello, a su vez, para poner sobre el tapete la idea de que la actividad laboral no es buena *per se*, siendo así que a ese respecto todo depende de la *calidad* del empleo en cuestión<sup>7</sup>. El trabajo remunerado, ciertamente, no es necesaria ni unilateralmente positivo para los individuos que lo desempeñan (más allá de su condición de medio para obtener ingresos). Desde luego, no siempre es conveniente para su salud física y mental, ni para su autoestima, ni para su capacidad de controlar su propia biografía, ni para preservar su integridad moral. Así pues, junto a los objetivos específicos más arriba anunciados, en las próximas líneas nos gustaría además contribuir de un modo más general a poner en tela de juicio algunas de las principales connotaciones habituales del fenómeno del empleo en cuanto tal.

El término *ideología*<sup>8</sup>, por su parte, no referirá simplemente a una determinada representación del mundo o conjunto de creencias involucradas en determinadas

---

<sup>4</sup> En realidad, el trabajo asalariado sería un subconjunto del trabajo remunerado en general. El caso de los autónomos, por ejemplo, muestra que no todo trabajo con remuneración en el mercado es propiamente asalariado (Raventós, 1999:61).

<sup>5</sup> En efecto, es posible hablar de repercusiones negativas sobre la calidad de vida y de sufrimiento *en razón* del trabajo más allá de lo que sucede en los lugares de trabajo propiamente dichos. El sociólogo galés David Frayne, por ejemplo, ha abordado convenientemente este asunto al señalar en qué sentido puede hablarse incluso de un «trabajo fuera del trabajo», llamando especialmente la atención sobre las repercusiones personales del imperativo de «trabajar» incesantemente en la propia «empleabilidad» (Frayne, 2017: 85-94).

<sup>6</sup> Vid. Dejours, 2009b:10, 35-43, donde se ponen en uso los conceptos de «subproletariado» y de «subempleo» a propósito de la situación laboral de buena parte de los habitantes masculinos de los suburbios en los años setenta y ochenta en Francia. Cf. Dejours, 2009c:19, 24-25.

<sup>7</sup> Vid. *Supra.*, nota 25.

<sup>8</sup> En las siguientes líneas tenemos muy en cuenta la excelente síntesis de las diversas acepciones del término y la problematización del concepto ofrecidas por Terry Eagleton en

dinámicas práctico-materiales propias de ciertos grupos humanos, sino que se empleará también y de manera fundamental en el sentido peyorativo y restrictivo de *falsa conciencia, enmascaramiento o distorsión de la realidad que favorece intereses ilegítimos por cuanto fomenta la naturalización de cierto orden social y laboral dominante que se presupone injusto*. Dos observaciones esenciales acerca de nuestro uso de la expresión «falsa conciencia». En primer lugar, indicaremos que —como tendremos ocasión de mostrar posteriormente— ésta no tiene por qué ser producto de un engaño voluntario<sup>9</sup>. En segundo lugar, aclarar que con esa nota en la definición no nos referimos a que todas y cada una de las creencias o aseveraciones particulares que puedan ser tachadas de ideológicas, o que puedan ser consideradas como parte de cierto constructo o entramado ideológico, sean estricta y necesariamente falsas como tales (aunque, desde luego, bien puedan serlo), sino que, resultando centrales por lo que hace a la reproducción de un sistema social dado, más bien serían susceptibles de ser así calificadas en tanto que —por decirlo de algún modo— consciente o inconscientemente *inducirían* o tenderían a suscitar *de facto* una representación general de la realidad en gran medida sesgada, en tanto que —en nuestra particular coyuntura— vendría a adolecer de un grado de parcialidad tal que la tornarían a todas luces falsa. Y, por supuesto, con «parcialidad» no nos referimos aquí a una suerte de ausencia de neutralidad (esto es, a una *toma de partido* que pretende sin embargo pasar por una simple descripción presuntamente «objetiva» de los hechos), sino a un tipo de concepción de la realidad social y laboral que, para empezar y sobre todo, ofusca, oculta, *invisibiliza y/o trivializa* determinados fenómenos sistémicos y experiencias humanas que habrían de ser considerados relevantes (en nuestro caso, fenómenos decisivos de sufrimiento en el trabajo y la injusticia social en cuanto tal).

#### EL PAPEL DE LA IDEOLOGÍA

Las consideraciones que a continuación se verterán están en buena medida inspiradas por diversas investigaciones de Christophe Dejours, especialmente por un estudio publicado en francés en 1999, titulado en castellano *La banalización de la injusticia social*, y, en una edición posterior de la que nosotros nos hemos valido, *Trabajo y sufrimiento: cuando la injusticia se hace banal*. Pese a haber transcurrido ya dos décadas desde su primera edición, estimamos que el planteamiento general del libro no ha perdido ni un ápice de actualidad. Su punto de partida histórico nos retrotrae hasta el año 1980, fecha que, como es sabido, viene a coincidir con el inicio de la llamada ofensiva neoliberal a raíz de la crisis del keynesianismo<sup>10</sup>, y que

---

los dos primeros capítulos de *Ideología. Una introducción* (1997: 15-91). Nuestro uso del concepto aquí incorpora no solamente una dimensión sociológica, sino asimismo epistemológica y normativa. No obstante, de manera análoga a lo que observábamos sobre el concepto de trabajo, con ello no pretendemos sugerir que ese sea el único empleo posible y correcto del término en cualquier circunstancia. Cf. Dejours, 2009b: 154, 42-43 (nota).

<sup>9</sup> Vid. supra., nota 13.

<sup>10</sup> Vid. Harvey: 2007; Laval/ Dardot, 2013:189-246.

—frente a una izquierda europea cuyo programa no contemplaba, ya desde la década de los setenta, el problema del *sufrimiento laboral* como tal (Dejours, 2009a:53-57; 2009b:27; López Álvarez:2016) — marcaría en el mundo occidental un cambio muy significativo en lo tocante a las reacciones sociales ante el sufrimiento y las injusticias sistémicas: una notable disminución de la indignación, la cólera y la movilización colectivas. El *leitmotiv* del libro es, por tanto, la pretensión de contribuir a esclarecer el fenómeno de la indiferencia generalizada y la creciente tolerancia social hacia la injusticia en el régimen neoliberal. A lo largo de la obra asistimos a una exploración de los «resortes subjetivos» de ese consentimiento y participación masivos, los cuales juegan un rol decisivo en la medida en que, una vez más, sin cierta actitud de complicidad por parte del grueso de la población que presta su concurso al funcionamiento de la «máquina», el sistema no se sostendría.

Comentaba Terry Eagleton que no debería sobredimensionarse el peso de la ideología para el mantenimiento del *statu quo*, ya que hay métodos, factores materiales y, en fin, elementos más prosaicos que explican en mucha mayor medida la integración de los sujetos en un sistema social, político y económico que, aun pudiendo ser contemplado de forma crítica, no tiene menos poder o capacidad —material— de sometimiento (el crítico literario y cultural británico ilustraba esta idea mediante el ejemplo de M. Thatcher, que, pese a su famosa frase, en realidad no habría conseguido «conquistar el alma» de la mayor parte de la ciudadanía inglesa al no haber logrado que gran parte del pueblo inglés llegase a identificarse con sus valores, lo cual, sin embargo, no impidió que gobernara durante toda una década). A ese respecto hay que apuntar que precisamente uno de los aspectos a nuestro juicio más destacables del trabajo de Dejours es su voluntad de explicar la sociogénesis y la proliferación de ciertos relatos ideológicos *en íntima relación con determinadas condiciones materiales objetivas*. Y ello hasta el punto de que la tolerancia de los sujetos a determinadas coyunturas laborales únicamente sería posible gracias a determinados procedimientos subjetivos *racionalizadores* —en el sentido psicoanalítico de la expresión— y de carácter *ideológico*, presentando de ese modo a estos últimos como fuertemente condicionados por las condiciones y exigencias laborales en cuestión. Como vemos, la dimensión ideológica aparece necesariamente involucrada en la realidad material (como, por lo demás, Eagleton acaba reconociendo posteriormente en su texto) y viceversa, operando ambas como elementos en cierto modo inextricables en cuanto *codependientes*, si bien perfectamente dissociables en el pensamiento y manteniendo al mismo tiempo entre sí una relación de *condicionamiento*, no así de estricta e irremediable determinación (Dejours, 2009a:27, 164).

Si tomamos ahora en consideración que la susodicha transformación económico-social acontecida a partir de los ochenta coincide con el comienzo de profundas mutaciones en el campo de la organización del trabajo (Dejours, 2009c:89; Sennet, 2005), estamos en condiciones de recoger una de las tesis vertebradoras del texto de Dejours, que además dotará de sentido a todo cuanto expondremos en lo que resta del presente escrito: *el mencionado consentimiento masivo estaría estrechamente relacionado con el sufrimiento de los trabajadores asociado a las múltiples exigencias a las que se ven sometidos bajo ese nuevo modelo de organización del*

*trabajo y de gestión empresarial*<sup>11</sup>. Sufrimiento que, por tanto, lejos de ser contraproducente para el funcionamiento del sistema, paradójicamente tiende a producir *de facto* adhesión y tolerancia hacia el mismo<sup>12</sup>. Tiende, diríamos, a contribuir a perpetuar sus injusticias en la medida en que suscita *estrategias psicológicas de defensa* que permiten sortear la desestructuración psíquica tornando aceptable lo que de otra manera sería intolerable<sup>13</sup>.

La ideología aparecerá pues, ciertamente, como algo imprescindible, pero a modo de reacción o *respuesta* frente a unas condiciones materiales dadas. Aquí vuelve a apreciarse con claridad el fondo, diríamos, *sociológico y materialista* de la metodología adoptada. A la luz de los resultados e investigaciones clínicas en materia de *psicodinámica y psicopatología del trabajo*<sup>14</sup>, las conductas y los procesos

---

<sup>11</sup> Importa tener presente la nítida distinción entre *organización del trabajo y condiciones de trabajo* asumida por nuestro autor. Si en el segundo caso estaríamos haciendo referencia a “todos los ambientes físicos (...), químicos (...) y biológicos (...), las condiciones de higiene, de seguridad, y las características métricas y espaciales del puesto de trabajo”, en el primero se trata de “la división del trabajo, el contenido de la tarea (derivado de ella), el sistema jerárquico, las formas de mando, las relaciones de poder, las cuestiones de responsabilidad, etc.” (Dejours, 2019a:31). Cf. Dejours, 2010:28-29. Según el esquema propuesto, las condiciones de trabajo estarían fundamentalmente vinculadas al asunto de la *salud de los cuerpos*, mientras que la problemática de la *salud mental* y el *sufrimiento psíquico* guardaría relación más bien con la esfera de la organización del trabajo.

<sup>12</sup> Se trataría, en el fondo, de cierta actualización del problema clásico de la servidumbre voluntaria (Dejours, 2009a:14). Vid. Dejours, 2009b:101-122.

<sup>13</sup> Repárese en que, según esto, lo que resulta funcional al sistema no es el sufrimiento en sí, sino —para ser más exactos— los referidos mecanismos de defensa contra ese sufrimiento ocasionado por la organización del trabajo (Dejours, 2009b:108). En este sentido aclarábamos anteriormente que el fenómeno de la falsa conciencia no ha de ser necesariamente fruto de alguna suerte de engaño intencionado, ya que, en efecto, puede constituir también un autoengaño. Ahora bien, conviene reparar en que “si obviamente no va en interés de un grupo oprimido autoengañarse sobre su situación, sí va en su interés en otro sentido, pues *este autoengaño puede volver más tolerables sus condiciones*” (Eagleton, 1997:80, cursiva nuestra). Así las cosas, puede decirse que la ideología, cuando adopta la forma de estrategia defensiva, juega un papel hasta cierto punto paradójico, además de obligarnos a matizar notablemente su dimensión estrictamente despreciable en cuanto presunta pura y simple interiorización servil e ignorante de la dominación social y de los discursos dominantes (vid. Dejours, 2009a:51,187). Por otro lado, aunque son recursos subjetivos y bien pueden conformar un eje fundamental de la identidad personal de los individuos, los relatos ideológicos sin embargo *no son privados* ni fruto del capricho de quien los hace suyos: la ideología aparece a menudo como “un cajón de sastre de refranes y citas impersonales y sin sujeto” (Eagleton, 1997:42). Vid. Dejours, 2009a:167.

<sup>14</sup> Inicialmente concebida como una disciplina encargada de diagnosticar afecciones psicopatológicas causadas por el trabajo, en los últimos treinta años la llamada *psicopatología del trabajo* ha experimentado una evolución que ha conducido a un cambio de denominación, sustituyéndose el rótulo en cuestión por la expresión más general «análisis

subjetivos individuales que contemplaremos y analizaremos a continuación de la mano de nuestro autor, lejos de poseer un carácter espontáneo o «natural», se revelarán como el producto de un amplio proceso de *construcción* nunca exenta de cierto grado de fragilidad y encaminada a volver soportables determinadas situaciones y requerimientos laborales.

#### SUFRIMIENTO EN EL TRABAJO Y «ESTRECHAMIENTO DE LA CONCIENCIA INTERSUBJETIVA»

Una de las fuentes por excelencia del sufrimiento laboral que nos ocupa es *la experiencia del miedo*<sup>15</sup>. Para empezar, y, sobre todo, ante la constante amenaza de despido. A menudo, por ejemplo, muchos trabajadores toleran la progresiva precarización de su puesto de trabajo, dada la posibilidad de recurrir al empleo precario para reemplazarlos o de que sean despedidos a la menor infracción. El miedo genera sumisión, tiende a debilitar los lazos de solidaridad entre los dominados, a favorecer la aceptación de situaciones que en otro tiempo no hubieran sido toleradas y a producir indiferencia ante el sufrimiento de los otros (tanto del resto de los trabajadores como de los desempleados y marginados sociales).

Además del recién referido, existen toda una serie de padecimientos relacionados con la experiencia del temor a la incompetencia, la sobrecarga de trabajo, la duración y distribución de la jornada, los impedimentos para realizar correctamente las tareas asignadas en un clima social en el trabajo con frecuencia harto deteriorado, la falta de reconocimiento por el esfuerzo realizado, etc., la mayor parte de los cuales estarían íntimamente conectados con la negación sistemática (por parte de la dirección y del «discurso oficial») de «lo real» en el trabajo<sup>16</sup>, hecho que

---

psicodinámico de la situación del trabajo», que, por su parte, vendría a caracterizarse como un análisis clínico y teórico “de la relación subjetiva de los hombres y las mujeres con sus situaciones de trabajo”. Sobre las razones de esta ampliación del marco de estudio y el consecuente cambio de nombre de la disciplina, vid. «De la psicodinámica a la psicopatología del trabajo», añadido de 1993 al ensayo *Travail usure mentale: essai de psychopathologie du travail*, publicado por vez primera en 1980 (Dejours, 2009b:161-202). Vid. Dejours 2009a:31-32 [nota], 49-50.

<sup>15</sup> Para una diferenciación explícita entre este fenómeno y la experiencia de la angustia en sentido psicoanalítico, vid. Dejours, 2009b:71.

<sup>16</sup> Se trata de un concepto clave en el discurso de Dejours sobre el que volveremos y que, por de pronto, viene a impugnar la dicotomía tradicional entre trabajo de concepción y trabajo de ejecución, por cuanto designa una brecha insalvable entre la tarea *prescrita* y la actividad *real* (exigencias *efectivas* o «experiencia vivida» del trabajo), presente hasta en las tareas más fraccionadas y consideradas de ejecución estricta. Por más que pueda estar rigurosamente organizado y diseñado por expertos (ingenieros de métodos, diseñadores o personal de gestión de recursos humanos), el trabajo nunca se reduce a las órdenes o indicaciones formuladas por la jerarquía. No es posible dominarlo y preverlo todo de antemano. Siempre existen, por diversas razones, fracasos, dificultades, anomalías e imprevistos que asaltan necesariamente sobre la marcha. Enfrentarse a lo cual requiere lo que se denomina «celo en el trabajo», es decir, una sabiduría pragmática o conocimiento operativo que constituye el

conduce a atribuir los fracasos en el trabajo ordinario exclusivamente al llamado «factor humano» (culpabilizando al trabajador), sin tomar en cuenta las inevitables limitaciones de la organización prescrita.

Mas lo que en este momento interesa destacar es que, al no poder expresarlo públicamente, entre otras cosas porque se supone que quien trabaja es un privilegiado en relación con quienes se encuentran parados, el sujeto trabajador de alguna manera se repliega sobre sí «blindándose» en su propio sufrimiento, lo que conlleva una cierta *insensibilización* frente al padecimiento ajeno o el desarrollo de una cierta tolerancia hacia el mismo. Como vemos, *es la relación del sujeto con su propio sufrimiento la que propicia su indiferencia ante el de los demás*. Y una de las más frecuentes reacciones psíquicas defensivas desencadenadas por la negación del propio sufrimiento, la creciente precarización del empleo, la disminución de la demanda de fuerza de trabajo y el consecuente miedo a la exclusión es la adopción de los lemas individualistas del «cada uno a lo suyo» y del «sálvese quien pueda», inseparables de lo que Dejours llamará el mecanismo psicológico individual de las «anteojeras voluntarias» y del fenómeno del «estrechamiento de la conciencia intersubjetiva».

En ambos casos se trata de cerrar los ojos ante la realidad del sufrimiento ajeno erigiendo ciertos «obstáculos» contra su plena toma de conciencia. A través de la estrategia de defensa en cuestión esa negación “queda disimulada bajo la máscara de la ignorancia requerida por la aplicación, la concentración y el celo en la tarea” (Dejours, 2009a:161). Nos hallamos ante un fenómeno psicológico designado mediante la expresión «normopatía por sector», en gran medida favorecida además por la división social del trabajo. Hablamos de una insensibilidad total respecto a todo cuanto no resulta inmediatamente presente, próximo o adyacente a la situación concreta de los sujetos. De una absoluta carencia de empatía, compasión, compromiso, responsabilidad, conciencia moral y capacidad de juzgar, derivados

---

contenido de la *actividad*, irreductible a la *tarea* prescrita como tal y que no pocas veces requiere inventiva, improvisación, la puesta en marcha de diversos recursos de la propia personalidad y de una inteligencia corporal que en ocasiones va por delante de la conciencia de los propios agentes, así como de notables esfuerzos de *cooperación* que trascienden la mera *coordinación*. Formas de cooperación —es importante decirlo— que precisan de elementos ajenos a la técnica, como el acuerdo colectivo y la confianza recíproca, en las que por tanto entra en juego la libertad de los sujetos y que, además, no se pueden concretar *a priori*, por lo que tampoco pueden prescribirse propiamente. En definitiva, según esto todo trabajo implica, en mayor o menor medida, el ejercicio de la *inteligencia* (tanto individual como colectiva) y, más en general, de una «movilización subjetiva» por parte del asalariado (lo cual, por otra parte, significa que, sin perjuicio de los contundentes procesos de automatización en curso, el trabajo humano o *trabajo viviente* será siempre en alguna medida necesario). Las referencias a esta noción son múltiples: Dejours, 2009a:113-115, 42, 50, 69-74, 76-80, 83, 86, 136; Dejours, 2009b:14, 109, 119, 169-178; Dejours, 2009c:18, 20-22, 44, 45, 74, 102; Dejours, 2010:42.

fundamentalmente de “una falta de imaginación en cuanto a la condición subjetiva” (Dejours, 2009a:154) de los otros, y, con ello, de una completa ausencia de la noción misma de *universalidad moral*. De ahí la posibilidad de hacer referencia a este recurso masivo también en términos de conciencia moral restringida o de “estrechamiento concéntrico de la conciencia, de la responsabilidad y del compromiso moral” (Dejours, 2009a:161).

Como no podía ser de otra manera, tienen más probabilidades de recurrir a esta estrategia quienes no son capataces ni mandos directivos, o bien aquellos obreros de base que por el momento no se ven afectados por la amenaza de despido inminente, así como también, en general, quienes únicamente tienen noticia de la injusticia laboral por los medios de comunicación o por el testimonio de terceros: “los que no trabajan, los jubilados que no vivieron las actuales condiciones de trabajo, los jóvenes que aún no se vieron enfrentados al trabajo *in situ*, las amas de casa, etc.” (Dejours, 2009a:163).

#### LA SUMISIÓN SISTEMÁTICA A LA MENTIRA Y «LA ESTRATEGIA DE DISTORSIÓN COMUNICATIVA»

Otro elemento del análisis de Dejours al que ya nos referimos de pasada en el epígrafe anterior y al que a nuestro juicio es preciso atender de manera explícita, es la notable disparidad o discordancia entre la *descripción oficial* del trabajo (proporcionada por los departamentos de calidad, de métodos y de gestión de recursos humanos) y la descripción de la experiencia *realmente vivida* del trabajo reconstruida a partir de los relatos de sus protagonistas. Y el asunto no es tanto que la primera sea siempre estricta y completamente falsa, sino que más bien es necesariamente *parcial*, por cuanto tiene un importante límite constitutivo: “(...) el trabajo [*real*] no presenta de ninguna manera el carácter normalizado y controlado que supone la descripción oficial” (Dejours, 2009a:70)<sup>17</sup>.

En relación con esto último nuestro autor observa que, aun conociendo la situación real, los mandos intermedios siempre mienten cuando se dirigen a investigadores, clientes o visitantes. Y no sólo omiten lo que saben, sino que incluso suelen mostrar cierto aire triunfalista respecto al porvenir de la empresa. «Optimismo» que contrasta, sin embargo, con su clara conciencia de las grandes dificultades existentes para mantener los objetivos en un contexto de falta crónica de personal para sacar el trabajo adelante.

Lo anterior sólo sería posible, en primer lugar, debido a que los mandos intermedios no suelen compartir con sus homólogos los impedimentos y contrariedades a las que se enfrentan a diario en su trabajo, lo que hace que ello no pueda ser objeto de reflexión colectiva. Y no lo hacen, una vez más, por miedo a que la exposición de sus propias dificultades les conduzca a ser vistos por los colegas como unos incompetentes, y de que —en última instancia— ello les aboque eventualmente a formar parte del paquete de excluidos. Además, al mismo tiempo,

<sup>17</sup> Vid. infra, nota 16.

basándose en su propia experiencia del miedo, conocen de primera mano que la amenaza de despido es un excelente método para que sus subordinados aumenten el ritmo de trabajo hasta niveles desorbitados, si se lo compara con lo que sucedía al respecto algunas décadas atrás. Este hecho determina, por otra parte, que la competencia entre quienes buscan trabajo y los trabajadores con contrato relativamente estable se acentúe cada vez más, en una circunstancia en la que la demanda de empleo se ve rebasada con creces por la oferta. Así entonces, si bien las recompensas y gratificaciones por el trabajo bien hecho no están del todo ausentes, los resultados se obtienen esencialmente gracias a la «gestión por amenaza».

Hay un segundo aspecto que explicaría no sólo la mencionada omisión de información, sino también la visible fe de los mandos intermedios en el buen funcionamiento del sistema y su actitud como colaboradores celosos de la organización y su gestión. Dado el silencio sistemático al respecto al que recién nos referíamos, las dificultades que surgen en la tarea laboral rara vez llegan a ser conocidas por los directivos. Y hay más: la versión oficial sobre el trabajo y su organización describe siempre la producción a partir de los resultados obtenidos y no de las actividades que dieron lugar a los mismos (las cuales, sin embargo, forman parte de la verdad del funcionamiento de la empresa en sentido estricto<sup>18</sup>), poniendo además de relieve exclusivamente aquellos de signo positivo. Ciertamente, ese discurso (originado en las más altas esferas de la compañía) está pensado a modo de propaganda dirigida al exterior de la empresa, con vistas a salvaguardar su buena imagen social. Pero —y esto es lo más relevante aquí— actualmente estaría asimismo diseñado para servir a determinados objetivos *internos* vinculados a la noción de «cultura de empresa», en clave de *una suerte de propaganda comercial destinada a los mismos asalariados* (Dejours, 2009a:88-90). Insistamos en que el relativo éxito del uso de esta propaganda se ve favorecido por la fragmentación de la empresa contemporánea y por la susodicha negación constante y generalizada de *lo real* en el trabajo, que hacen posible que finalmente esa tergiversación de la realidad pueda prevalecer, en el interior de la compañía, sobre otros puntos de vista harto divergentes...

El sistema de producción y control de las prácticas discursivas sobre y en la empresa contemporánea se vale también de “la *eliminación de las huellas de la degradación* y los problemas en los campos de la calidad, la protección y la seguridad”<sup>19</sup>. Ello se consigue básicamente deshaciéndose, privándoles de responsabilidades, apartándoles de zonas relevantes o directamente despidiéndoles,

---

<sup>18</sup> Dejours concede gran importancia en este aspecto a la presencia generalizada de los criterios de «calidad total» como condición necesaria de la certificación comercial. La satisfacción de las pautas de calidad requiere omitir elementos imprescindibles de la experiencia real del desempeño laboral ordinario, y en ese sentido se califica como una “llamada a la mentira”, ya que da lugar a la obligación de defraudar, disimulando las dificultades e imperfecciones, e incumpliendo las normas del oficio (mintiendo así, por tanto, acerca del propio trabajo). Por ello, en realidad no sería más que un mero eslogan que se basa en una concepción falsa del trabajo. (Dejours, 2009a:81, 199-200; 2009b:12-13; 2010:40-43; 2009c:66-67).

<sup>19</sup> Los ejemplos al respecto aportados por Dejours son más que ilustrativos (2009a:91).

de antiguos empleados que atesoran cierta experiencia laboral del pasado producto de su veteranía.

Por supuesto, los dos últimos procedimientos de “distorsión de la comunicación” (expresión de clara inspiración habermasiana) mencionados no están únicamente dirigidos al interior de la empresa (para evitar una eventual crisis de funcionamiento fruto del debate, en el seno de la misma, en torno al sufrimiento y lo real en el trabajo), sino que también —como indicábamos— están pensados para salvaguardar su imagen pública:

Lo que temen las empresas son los procesos judiciales y la posibilidad de que den lugar a debates públicos. Pero si previamente se han borrado las huellas, van a faltar las pruebas necesarias para la instrucción de la causa y la posterior inculpación (...) Y así se logra el objetivo de mantener el silencio y la estabilidad de la mentira. (Dejours, 2009a:92)

Por lo demás, la realidad del sufrimiento laboral ordinario es eclipsada por un sistema de prácticas discursivas que prolifera mediante diversos medios de «comunicación» interna cuyo discurso —diseñado por especialistas en comunicación que emplean técnicas importadas de la publicidad comercial masiva— posee dos características esenciales: a) siempre se muestra favorable a las reformas y reestructuraciones periódicas y los modos de organización concretos de que se trate; b) aparece plagado de *imágenes, eufemismos, eslóganes, estereotipos y frases hechas* varias que sirven a dicho propósito. Hay que resaltar que el éxito de este procedimiento supone la acción deliberada y coordinada de un buen número de personas que participan en la elaboración de documentos, así como la complicidad de los trabajadores entrevistados.

¿Por qué los mandos intermedios consienten y participan —personalmente y a *sabiendas*— de la mentira? Decíamos más arriba que la precarización del empleo aboca en última instancia a un solipsismo que explica el silencio y el habitual secreto de los propios asalariados sobre las dificultades experimentadas su actividad laboral y las fallas de la organización precita. Pero, aunque a la base del consentimiento masivo de la mentira se encuentra sin duda el miedo ante la amenaza de despido, en el caso de los mandos intermedios se produce también, según Dejours, para hacer frente a lo que denomina «sufrimiento ético»: la mentira es racionalizada justificándose no a modo de fin en sí mismo sino como una suerte requisito insoslayable si no se quiere sucumbir en la coyuntura de la lógica económica imperante (Dejours, 2009a:99, 125).

Así pues, el fenómeno de la llamada «estrategia de distorsión comunicativa», que incluye la construcción, difusión y racionalización de la mentira, jugaría un papel esencial en el proceso de *banalización* de la injusticia. Desde luego, es un elemento que determina en buena medida que la sociedad civil no reciba información directa sobre lo que cotidianamente sucede en los lugares de trabajo.

## ACEPTACIÓN DEL «TRABAJO SUCIO» Y ESTRATEGIAS COLECTIVAS DE DEFENSA.

Además de los mecanismos de defensa clásicos descritos por el psicoanálisis, nuestro autor contempla también la existencia de estrategias *colectivas* de defensa desarrolladas por determinados grupos de trabajadores, algunas de las más importantes entran en escena en tanto que se ven impelidos a realizar periódica u ordinariamente actos éticamente reprobables o cuando menos cuestionables. Estas estrategias contribuyen a salvaguardar el equilibrio mental en la medida en que combaten los efectos desestabilizantes y nocivos no sólo del «sufrimiento psíquico», sino también y fundamentalmente del ya aludido «sufrimiento ético», cuya forma por antonomasia es la mala conciencia. Las ideologías en cuestión corresponden sobre todo a quienes no se pueden «permitir el lujo» de mirar a otro lado mediante el recurso a las «anteojeras voluntarias», ya que son artífices directos de la injusticia: directivos y mandos intermedios que actúan en un contexto en el que conductas que en otro tiempo se consideraban una falta moral ahora se han convertido en *norma*. Nos referimos a acciones que necesariamente repercuten en gran número de víctimas: la violación sistemática de múltiples aspectos del derecho laboral, el constante empleo del chantaje, la amenaza y el engaño deliberado a los trabajadores, la explotación más descarada de los subordinados, el impago de horas trabajadas, el despido masivo, etc.

En la inmensa mayoría de los casos, la ejecución del trabajo sucio no es una tarea placentera, y únicamente puede ser asimilada y exhibida públicamente por los sujetos en tanto que se realiza en pro del trabajo, su calidad y su eficacia. De otra forma los agentes podrían aparecer como unos monstruos ante sí mismos. Pero, en cambio, cometidos *en nombre del trabajo*, esos actos pueden pasar incluso por «desinteresados» y —como veremos a continuación— en favor del interés de la nación, del bien público o cosas por el estilo. En cualquier caso, cuando este argumento se torna inviable, siempre cabe tratar de justificarse alegando: «¡es mi trabajo!» «¡Es un trabajo como cualquier otro!», suponiendo tácitamente que todo cuanto se realiza en el marco del empleo y en función de la obligación laboral cobra en sí mismo, ya solamente por ello, un aura de licitud e irreprochabilidad casi incontestables (Dejours, 2009a:120-121)<sup>20</sup>.

Aunque si existe un relato ideológico que merece la mayor atención en este punto, es lo que en nuestro texto de referencia aparece bajo el rótulo de *estrategia del cinismo viril*. Ésta consiste, para decirlo rápidamente, en atribuir cierto carácter afeminado y, por ello, despreciable, a quien se niega a cometer el tipo de actos más arriba enumerados o experimenta cierta reticencia a llevarlos a cabo. Ello se basa, obviamente, en la suposición más o menos tácita y social e históricamente construida de que el grado de virilidad<sup>21</sup> de un individuo se mide ante todo en

---

<sup>20</sup> Suele apelarse en estos casos a lo que Hannah Arendt llamaba «teoría del engranaje», en cuanto síntoma de evasión de la propia responsabilidad. Vid. Bauman, 2011:191-192.

<sup>21</sup> Nuestro autor diferencia la «virilidad» de la «masculinidad». Asumiendo la distinción sexo-género, la primera queda definida como “las características del *género* social masculino” (Dejours, 2009a:118, cursiva mía).

función de su capacidad para ejercer violencia sobre sus dominados (y, como es bien sabido, no ser reconocido por el resto de varones como un auténtico hombre, en muchas ocasiones puede constituir la mayor de las vergüenzas). ¿Pero acaso lo verdaderamente valiente no sería negarse en voz alta a actuar de tal forma, asumiendo con entereza las consecuencias en términos de perjuicio personal que ello pueda acarrear? Desde la ideología en cuestión, sin embargo, esto último tiende más bien a afectar al prestigio ente los iguales, interpretándose como un síntoma de debilidad, cobardía, bajeza y falta de solidaridad entre colegas (Dejours, 2009a:110-11, 113,136)<sup>22</sup>.

Téngase en cuenta, por otro lado, que desde el momento en que entran en escena procesos psicológicos y sociales como los recién descritos, lo que está operando en los sujetos es mucho más que un mero interés económico egoísta, puesto que estamos ante algo que no deja de ser una dimensión ético-moral del comportamiento, en la medida en que lo que se juega es la *dignidad* de uno, interpretada en este caso a través de “una serie de resortes psicológicos y sexuales” (Dejours, 2009a:112-113, 115-119, 121, 135, 137-138, 142, 173-177).

Cuando, aun recurriendo a los valores ligados a la virilidad, persiste la culpa y los sujetos se ven incapaces de enorgullecerse de su conducta, se suele apelar a la idea de que, en el contexto de una *guerra* económica inexorable, ciertos *sacrificios* son un mal menor necesario por el bien del país —para salvarlo del naufragio económico, por ejemplo— o de la empresa<sup>23</sup>. Así, en íntima conexión con la estrategia del cinismo viril aparece un relato de justificación que también servía de pretexto para sustentar consciente y deliberadamente la mentira por parte de los mandos intermedios, a saber, la *ideología del realismo económico*, gracias a la cual el cinismo puede hacerse pasar por fuerza de carácter y un alto sentido de la responsabilidad colectiva. Según el dispositivo ideológico en cuestión, la adopción de este punto de vista requiere, hasta cierto punto, de la presencia de virtudes muy próximas a las asociadas a la virilidad: coraje, audacia, arrojo, determinación, no huida de la realidad, etc. Mas lo fundamental es que, para evitar verse a sí mismos como «malas personas», las élites de la empresa se refugian, mediante un ejercicio de mala fe y evasión de la responsabilidad donde los haya, en el presunto carácter inevitable de la injusticia de la que son tanto cómplices como agentes directos, ya que ésta formaría parte del curso «natural de las cosas» entendido como «la evolución histórica de la economía». Cualquier negativa a oponerse a colaborar y participar de la dinámica sistémica a la que nos referimos constituiría, según esto, un

---

<sup>22</sup> Cf. Bauman, 2011:185-186.

<sup>23</sup> He aquí un ejemplo ilustrativo del importante papel de los valores bélicos y asociados a la virilidad en la retórica de legitimación del capitalismo neoliberal (este elemento aparece subrayado en la película *Le Capital*, a cargo del director Costa-Gavras, basada en la novela homónima escrita por Estephane Omont y publicada en 2004). Todo ello sugiere, por lo demás, una interesante conexión de nuestra temática con el ámbito de los estudios de género (sobre la relación de las mujeres con esta noción de virilidad en el ámbito laboral, vid. Dejours, 2009a:113, 138-139, 173, 174).

gesto totalmente inútil, pueril y absurdo. Cualquier intento de resistirse implicaría simplemente una cierta incapacidad para asumir la realidad «tal cual es», en tanto que significaría oponerse obstinadamente ni más ni menos que a las leyes «científicas» de la economía. En definitiva, bajo esta justificación los sujetos se interpretan a sí mismos y a sus obligaciones rutinarias como parte de un juego al que es imposible no jugar, habida cuenta de la supuesta ausencia total de alternativas viables. La idea es muy clara: si uno quiere prosperar —una empresa, un Estado o un individuo— tiene que competir. No hay posibilidad alguna de sustraerse al juego de la competencia, so pena de sucumbir. Y sobrevivir y adelantar posiciones requiere realizar ciertos sacrificios.

Ello recuerda a muchos de los fenómenos de los que Richard Sennet se ocupa en un ensayo de máximo interés para nuestra temática, como es *La corrosión del carácter*. Allí se sostiene que bajo la ficción del trabajo cooperativo y de la responsabilidad colectiva que se da en el contexto de la organización laboral posfordista, se produce la ilusión ideológica de que directivos y trabajadores están todos en el mismo barco, del que se entiende que es legítimo tirar por la borda a los individuos sobrantes que —por una razón u otra— se han convertido en un lastre. En la estructura reticular del poder flexible, en contraste con la gran pirámide jerárquica y centralizada que constituía la forma característica del modo de producción industrial, *nadie* se responsabiliza de los actos de exclusión de las personas superfluas. Al concebirse ahora como «team leader», un mero guía o coordinador del pequeño grupo de trabajo, el jefe no se ve en absoluto obligado a asumir la responsabilidad de sus actos, lo cual viene a ilustrarse a la perfección mediante la declaración —que Sennet traía a colación— realizada por un directivo de ATT a propósito de un reciente aluvión de reducciones de plantilla: «la gente necesita reconocer que todos somos trabajadores contingentes de una forma u otra...», afirmaba el que es calificado por el sociólogo estadounidense como la figura más astuta de las que aparecen en las páginas de su libro, precisamente por “haber dominado el arte de ejercer el poder sin tener que presentarse como responsable” (Sennet, 2005:58, 120-121).

Ni que decir tiene que, normalmente, quienes tienden a abrazar sin reservas ese tipo de argumentarios son aquellos que, en el fondo, se creen protegidos del riesgo de hallarse, en algún momento, en la lista de los excluidos. En efecto, la *realpolitik* siempre resulta más fácil de tolerar para aquellos que no esperan caer víctimas de ella...

Es preciso advertir, por otro lado, hasta qué punto este fundamentalismo economicista se apoya en el importante papel de la creencia en la ciencia en el imaginario colectivo, elemento que favorece sobremanera la *racionalización* de los actos más arriba referidos. Efectivamente, desde la ideología en cuestión, rechazar la vigente realidad económica y laboral sería un síntoma inequívoco de una suerte de moralismo e idealismo recalitrantes que sencillamente se niegan a aceptar el hecho de que las leyes económicas se encuentran más allá del bien y del mal. Estaríamos, pues, ante una especie de pretendido triunfo de la inteligencia sobre un cierto voluntarismo pueril que se niega a aceptar los límites impuestos por la naturaleza de las cosas. En una palabra: la referencia a la «ciencia» de la economía no deja lugar

para debate político o moral alguno. Desde esta óptica, “oponerse al orden económico sería no sólo una tontería sino también una señal de *oscurantismo*”, de manera que “*la colaboración en el «trabajo» sucio puede conferir a los colaboradores el estatus de ciudadanos ilustrados*” (Dejours, 2009a, 128-129).

#### CONSIDERACIONES FINALES

Si bien el texto posee un claro fondo u orientación normativa, lo recién expuesto está concebido, antes que nada, bajo una voluntad fundamental de *comprensión*. Vivimos en una coyuntura político-económica que ha dado lugar a un constante aumento de los índices de desigualdad social, a una creciente precarización del empleo, a un progresivo cuestionamiento del derecho laboral y del resto de estructuras del estado social, a una tendencial exclusión y desamparo de una parte de la población en pro del «buen funcionamiento» de la economía, etc. En semejante circunstancia social, en la que casi nadie está completamente a salvo de llegar a convertirse en un paria, la experiencia del miedo frente a los riesgos de precarización y de exclusión social adquiere gran protagonismo. Las páginas precedentes constituyen, en primer lugar, una tentativa de mostrar en qué sentido este fenómeno generalizado, sin embargo, bajo el supuesto tácito de la ausencia de alternativas y el darwinismo social más o menos explícitamente asociado a él, no genera precisamente oposición a las estructuras del sistema, sino que, muy al contrario, tiende a alentar un escenario de competitividad individualista sin el cual éstas no podrían sobrevivir (más aún, diríamos que es su motor mismo). Individualismo, competitividad entre trabajadores y declive de la lucha colectiva y de la conciencia del antagonismo de clase que, desde ámbito laboral, se ven impulsadas también por una serie de factores que, aunque en este trabajo no hayan sido propiamente tematizados, no dejan de resultar cruciales por cuanto están estrechamente vinculados a las transformaciones en los métodos de organización y dirección de empresas acaecidas progresivamente a partir de 1980 en el mundo occidental. No podemos dejar de mencionar aquí la implementación de procedimientos de evaluación individualizada y continua del rendimiento laboral (Dejours, 2009a:197-199; 2010:36-38; 2009b:12; 2009c:65-66; López Álvarez, 2016:687), el carácter efímero de la mayor parte de los contratos de trabajo, las prácticas habituales de reducción de efectivos o «limpieza de personal» (Dejours, 2009c:61-62), así como la estructura fragmentaria, reticular y «flexible» de la empresa postfordista y las particulares dinámicas de poder y control generadas en su seno (Sennet, 2005:10, 48-58, 115-123; Dejours, 2009b:81-83).

Por otra parte, conviene advertir que el tipo de trabajo remunerado que hemos contemplado no es su única modulación posible en nuestras sociedades. Si bien en esta ocasión hemos tomado como centro de gravedad de nuestro análisis la situación del trabajador asalariado bajo la organización empresarial contemporánea, ello no debería eclipsar el fenómeno de la crisis de la sociedad salarial (Moruno, 2015:24) y la vigente relevancia social de la emergente figura del trabajador por cuenta propia, otro fenómeno específico de nuestro tiempo que parece haber llegado para quedarse y a propósito del cual habría asimismo mucho que decir (López Álvarez, 2016).

Tampoco hemos pretendido aportar ni mucho menos un catálogo exhaustivo de las distintas formas posibles de sufrimiento laboral en la actualidad, sino solo de algunas de aquellas que, según las investigaciones de nuestro psicopatólogo del trabajo, facilitan la asunción colectiva de ciertos constructos ideológicos particularmente relevantes en el discurso y el *ethos* neoliberal. Entretanto, esperamos haber sugerido la necesidad de sacar a la luz pública la realidad de la violencia<sup>24</sup> de las relaciones laborales y, más en general, la pertinencia de prestar atención a la manera en que los seres humanos son tratados *realmente* por los nuevos métodos de organización y gestión del trabajo, en el marco de los cuales el sufrimiento no se ve necesariamente atenuado sino más bien incrementado y banalizado. Acaso dirigir la mirada hacia las consecuencias psicológicas y sociales del referido sistema de organización, gestión y dirección de empresas es un gesto del que no puede prescindir la teoría crítica de la sociedad en las actuales circunstancias.

Quizá no esté de más dejar claro que con todo ello no quisiéramos transmitir la idea de que el trabajo sea indiscutiblemente nocivo para quien lo ejerce, en el sentido de que acarree *por definición* enfermedad e infelicidad<sup>25</sup>. El trabajo también puede ser, por diversas razones, fuente de realización personal. Ahora bien: datos como el constatable aumento de los casos de suicidio en el trabajo<sup>26</sup> (iniciado en los países occidentales a lo largo de la década de los noventa), el hecho de que la salud mental en relación con el trabajo se deteriore cada vez más, el incremento efectivo de las patologías tanto psíquicas como somáticas ligadas a la sobrecarga de trabajo (Dejours, 2009a:200<sup>27</sup>), así como el registro del recurso masivo a las aludidas estrategias psicológicas para salvaguardar el eventual desequilibrio psíquico como resultado del sufrimiento laboral generalizado, deberían bastar para darnos que pensar.

Lo anterior nos sitúa ante un importante supuesto subyacente al planteamiento adoptado, a saber: que es pertinente, e incluso esencial, atender al fenómeno del sufrimiento de los individuos para emprender la crítica social, pese a las innegables dificultades epistemológicas que ello comporta (Dejours, 2009a:43 [nota]). En efecto, la razón de ser de las estrategias psicológicas estudiadas no sería otra que la defensa contra el sufrimiento, y sólo por mor de su perpetuación, articulación y adopción masiva se hace posible la banalización de la injusticia tal y como ha sido entendida.

---

<sup>24</sup> Empleamos aquí el término violencia en sentido lato. Para un tratamiento de la cuestión específica de la violencia en sentido estricto en relación con la reconfiguración del mundo del trabajo asociada al llamado giro neoliberal, véase Dejours (2009c), donde se analiza el vínculo de esta última con el fenómeno de la violencia en el trabajo y de la violencia social creciente en nuestras sociedades.

<sup>25</sup> “El trabajo no es neutral respecto a la infelicidad y la salud mental” (Dejours, 2010:26-34; 2009c:20-27; 2009a:31-32 [nota], 49, 133-134, 186; 2009b:55-70, 93-96).

<sup>26</sup> Al análisis de este fenómeno está consagrado precisamente *Trabajo y suicidio* (Dejours, 2010); vid. Dejours, 2009a: 62-63, 195, 201; 2009b:10-11; 2009c:58-60.

<sup>27</sup> Zamora, 2013:166-168; Dejours, 2009b:205-215; Frayne, 2017:61-77.

Valga reiterar, pues, que el interés de lo recién expuesto trasciende el ámbito de la sociología del trabajo y la temática del sufrimiento en el marco concreto del sistema contemporáneo de dirección de empresas, toda vez que las estructuras de organización del trabajo repercuten más allá del ámbito laboral como tal<sup>28</sup>. En este sentido, convendría tomarse muy en serio la tesis según la cual “las nuevas formas de organización del trabajo de las que se alimentan los sistemas de gobierno neoliberal tienen efectos devastadores sobre nuestra sociedad” (Dejours, 2009a:203), lo cual obliga a considerar determinados asuntos relativos a la organización del trabajo como cuestiones netamente políticas.

Baste lo dicho para, en definitiva, poner sobre la mesa la idea de que la toma de conciencia de la importancia del tema del sufrimiento en el trabajo y de algunas de las principales estrategias psicológicas de defensa —a la postre *ideológicas*— como respuesta ante él, constituye un gesto indispensable para luchar contra eso que, con nuestro autor, podemos pensar en términos de *banalización del mal* en nuestras sociedades (Dejours, 2009a:140-164)<sup>29</sup>. Así, en la medida en que los aludidos procesos psíquicos defensivos complementarios se apoyan en relatos ideológicos como los que hemos contemplado (tornando así aceptable lo que no debería serlo), y teniendo en cuenta que “en materia de defensa contra el sufrimiento no hay leyes naturales, sino reglas de conducta construidas” por los seres humanos (Dejours, 2009a:27), el desmontaje teórico de aquellos se impone, sin duda, como una tarea esencial para un diagnóstico crítico del presente (Dejours, 2009a:169-170, 178).

## BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Zygmunt (2011): *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur.

DEJOURS, Christophe (2009a) *Trabajo y sufrimiento. Cuando la injusticia se hace banal*, Madrid, Modus Laborandi.

—(2009b): *El desgaste mental en el trabajo*, Madrid, Modus Laborandi.

—(2009c): *Trabajo y violencia*, Madrid, Modus Laborandi.

—(2010): *Trabajo y suicidio*. Madrid, Modus Laborandi.

---

<sup>28</sup> “Dada la importancia que damos al trabajo en nuestras vidas, decir organización del trabajo es decir qué clase de hombres forja la sociedad” (Dejours, 2009b:142).

<sup>29</sup> Por supuesto, se trata de una extrapolación (sugerente y provocadora donde las haya) de la célebre expresión popularizada en su día por Hannah Arendt a partir de su *Eichmann en Jerusalén*. En un trabajo posterior me encargaré del uso que Dejours hace de este concepto, así como de algunas sus importantes críticas de la manera cómo la pensadora alemana concibió el fenómeno en cuestión.

EAGLETON, Terry (1997): *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997.

FRAYNE, David (2017): *El rechazo del trabajo. Teoría y práctica de la resistencia al trabajo*, Madrid, Akal.

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

LAVAL, Christian/ DARDOT, Pierre (2013): *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa.

LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo (2016): «La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo», en *Daimon*, Suplemento 5, pp. 680 y 688.

MORUNO, Jorge (2015): *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa- mundo*, Madrid, Akal, 2015.

NOGUERA, Antonio (2002): «El concepto de trabajo y la teoría social crítica», en *Papers* 68, 2002, 141-168.

—«El problema de la definición del trabajo» (Recurso online: <https://gsadi.uab.cat/images/pdfs/noguera/El%20problema%20de%20la%20definici%C3%B3n%20del%20trabajo.pdf>)

RAVENTÓS, Daniel (1999): *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel, 1999.

RENAULT, Emmanuel. “El sufrimiento social. Entrevista a Emmanuel Renault” (recurso online: <http://espaienblanc.net/?autores=espai-en-blanc> [última visita: 17-01-2019]).

SENNET, Richard (2005): *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama.

ZAMORA, José Antonio (2013): «Subjetivación del trabajo: dominación capitalista y sufrimiento», en *Constelaciones-Revista de teoría crítica* (nº 5, pp. 166-168).



# LA IDEA DE ACONTECIMIENTO EN LAS FILOSOFÍAS DE ALTHUSSER Y BADIOU COMO FORMA DE REPENSAR LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

The Idea of Event in Althusser and Badiou Philosophy's: a Way to Rethink the Political Subjectivities

Ignacio Gordillo

Universidad de Buenos Aires  
ignacioagordillo@gmail.com

## Resumen:

Este artículo aborda los intentos de repensar filosóficamente la política en las obras de Louis Althusser y de Alain Badiou en los momentos en que se ambos se enfrentan teóricamente a la denominada "crisis del marxismo". En el caso de Althusser, viejo representante del estructuralismo marxista, esta reelaboración se nutre de los filósofos pertenecientes a una tradición materialista que también reconoce la contingencia, y se interesa particularmente por Maquiavelo, debido a su particular abordaje de la cuestión política. Por su parte Badiou, antiguo alumno de Althusser, se plantea esta cuestión a través de la categoría del acontecimiento, vinculada a una excepción cuya caracterización ontológica desarrolla en *L'Être et l'événement*. Finalmente, el trabajo plantea de qué modo para ambos autores la ocurrencia de un acontecimiento contingente puede ligarse al surgimiento de una subjetividad que excede el marco estructural.

## Palabras clave:

Marxismo, estructuralismo, contingencia, acontecimiento, sujeto.

## Abstract:

This paper examines the attempts for rethinking philosophically the political in the works of Louis Althusser and of Alain Badiou in the period in which they face theoretically to the so-called "crisis of the Marxism". In Althusser's case, former representative of Marxism structuralism, this project is nourished by the philosophers belonging to a materialistic tradition that also recognizes the contingency, and he is interested particularly for Machiavelli, due to his particular approach to the political question. Badiou, former pupil of Althusser, think this question with the category of the event, linked to an exception characterized ontologically in *L'Être et l'événement*. Finally, this article explores in what sense for this authors the occurrence of an event can be linked to the emergence of a subjectivity that exceeds the structural frame.

**Keywords:**

Marxism, Structuralism, Contingency, Event, Subject.

Recibido: 31/07/2018

Aceptado: 13/06/2019

## LOS LÍMITES DEL MARXISMO PARA PENSAR LA POLÍTICA

La “crisis del marxismo” fue un fenómeno político marcado principalmente por las divisiones del movimiento comunista internacional, pero que también tuvo una importante faceta académica que se manifestó a fines de la década del setenta en algunos debates realizados en Europa –principalmente en Italia, Francia y España– en los que se plantearon las limitaciones de la teoría marxista y de las organizaciones comunistas para hacer frente a nuevos desafíos políticos. En el caso de dos intelectuales franceses como Louis Althusser y Alain Badiou, atravesar esta crisis implica una apertura en sus filosofías hacia la idea de *acontecimiento* como punto de partida para formular un pensamiento novedoso de la política emancipadora y de la constitución de nuevas subjetividades políticas, a distancia del carácter necesario y totalizante de la interpretación de la dialéctica en las versiones del marxismo más ortodoxo.

Hacia fines de los setenta, Althusser parece perder la confianza en su proyecto de rehabilitación de la “auténtica” teoría marxista (a la cual le endilgaba un rol decisivo en la resolución de los avatares de la política), a la vez que comienza a criticar abiertamente algunos de los lineamientos del régimen soviético y del Partido Comunista Francés (PCF). En efecto, en 1977 presenta en un debate en Venecia una conferencia que se titula “¡Por fin la crisis del marxismo!”. Al año siguiente, continúa con esta temática en algunos artículos como “El marxismo como teoría finita” y “El marxismo hoy”, además de escribir el texto *Marx dentro de sus límites* (inédito hasta 1995). En todos estos trabajos reflexiona acerca de las causas de la crisis del marxismo, crisis a nivel histórico y político, pero cuyo alcance él decide examinar fundamentalmente en su aspecto teórico (sin apoyar por ello la tesis de la “omnipotencia de las ideas”, según la cual las falencias teóricas serían las culpables de los fracasos históricos del marxismo).

En la conferencia de 1977, Althusser sostiene que no se trata sólo de atribuir las dificultades a la nociva herencia estalinista. Luego de haber sostenido en la década de los sesenta un proyecto de “vuelta a las fuentes” para recuperar la cientificidad y la filosofía latente en la obra marxiana de madurez, el filósofo francés reconoce que la tradición teórica marxista “no es pura, sino conflictiva, que contrariamente a las palabras apresuradas de Lenin, el marxismo no es un ‘bloque de acero’, sino que comporta dificultades, contradicciones y lagunas que han jugado (...) su papel en esta larga crisis” (Althusser, 2015: 293).

En esa línea, como punto de partida del libro *Marx dentro de sus límites*, Althusser señala que el propio Marx designó su obra como “crítica” y se preocupó por evitar que ella sea interpretada como una nueva filosofía de la historia o como un sistema

teórico producido de forma acabada (Althusser, 2003: 29-30). También destaca que Marx se distingue de toda filosofía política idealista y se asemeja al materialismo de Maquiavelo al descreer del poder autónomo de las ideas. En el *Manifiesto Comunista* se afirma que las ideas de los comunistas no dependen de sí mismas, sino que expresan la lucha política del proletariado; es este *movimiento real* lo que abre la vía al comunismo<sup>1</sup>. La eficacia de las ideas depende en todo caso de la situación de las relaciones de fuerza entre las clases (Althusser, 2003: 65).

Según la interpretación althusseriana, Marx supo ser consecuente con esta tesis materialista y aplicarla a su propia obra adoptando una *tópica* para situar y presentar sus ideas teóricas bajo dos formas diferentes. En primer lugar, el autor de *El Capital* presenta a su teoría como un intento de explicar una realidad global que es el capitalismo y, en consecuencia, ella se aplicaría a todo ese espacio. Pero, en segundo lugar, Marx también se permite situar a sus teorías en un lugar más preciso dentro de esa realidad de conjunto y considerarlas entre las formas ideológicas que tienen resonancias en la lucha de clases, esto es, la política. De este modo: “las ideas teóricas cambian de forma: pasan de la forma-teórica a la forma-ideología” (2003: 66).

Por otro lado, en este asunto del reexamen del marxismo, Althusser señala cada vez con mayor insistencia la importancia de la intervención, no solamente de los intelectuales o el partido, sino también de las masas obreras y populares. En ese sentido, según él, el estallido de la crisis también está condicionado de manera positiva por la aparición y la acción de nuevos movimientos populares (en aquellos años, se refiere principalmente a los movimientos políticos surgidos en Portugal, Grecia y España tras el fin de sus dictaduras). El renacimiento del marxismo requiere entonces prestar atención a estas iniciativas y no reducir la política a sus formas burguesas tradicionales de organización y representación (en el Estado, el partido o el sindicato): hay que “saber escuchar la política allí donde ella nace y se hace” (Althusser, 2015: 308).

En resumen, Althusser en este momento de crisis ya no considera que sea menester realizar un esfuerzo de investigación en el *corpus* teórico marxista para restituir al “verdadero” Marx científico, distinguible de las “desviaciones” ocasionadas por las interpretaciones dogmáticas o humanistas. El nuevo desafío es realizar una lectura crítica que permita enunciar los límites y deformaciones del marxismo, principalmente a la hora de pensar la política, y la forma de superarlos desde una óptica materialista.

#### EL MATERIALISMO ALEATORIO

En su exploración de las vías para contrarrestar las limitaciones de la teoría marxista y reubicar sus aportes esenciales, Althusser se dedica posteriormente a profundizar su investigación de una singular corriente intelectual. Desde mediados de los setenta, sin abandonar su posición materialista, su perspectiva filosófica rechaza la pretensión totalizante y determinista de la dialéctica al plantearse la dimensión de la

<sup>1</sup> Cfr. Marx y Engels (2008), *Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Prometeo, p. 59.

contingencia<sup>2</sup>. Finalmente, en los ochenta, cuando se aleja definitivamente del PCF por considerarlo una estructura esclerótica opuesta a cualquier esfuerzo de pensamiento, la idea althusseriana de elaborar una filosofía *para* el marxismo se plasma en lo que llama el “materialismo del encuentro”, una corriente filosófica que describe en “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” (texto de 1982 publicado en 1994)<sup>3</sup>.

La también llamada “filosofía del encuentro” es designada desde el principio por Althusser como *materialista* para demarcar su tendencia y su oposición radical a todo idealismo. Aquello que –desde su conferencia *Lenin y la Filosofía*– él denomina el “campo de batalla” filosófico se presenta ocupado entonces por el enfrentamiento del materialismo aleatorio versus todas las variantes del idealismo:

un materialismo del encuentro, así pues de lo aleatorio y de la contingencia, que se opone (...) a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo (Althusser, 2002: 32).

Así como niega toda teleología, el materialismo del encuentro tampoco da lugar a un Sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino a lo que Althusser denomina un “proceso sin sujeto” que impone a los individuos a los que envuelve el orden de su desarrollo sin un fin predeterminado. Esta fórmula de “proceso sin sujeto”, remite a sus reservas previas respecto de dicha categoría filosófica. Postulada por primera vez hacia 1969, ella retoma la idea de proceso de Hegel, pero desiste de incorporar a la categoría de Sujeto ya que juzga que ésta funciona como un garante esencial de las ideologías presentes en las diferentes concepciones de la teoría del conocimiento, la moral, el Derecho, la política, la Historia, etc. En esa línea, en su famoso texto *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Althusser (1974) sostiene la tesis de que la *noción* de sujeto, contrariamente a su representación idealista, es un producto de la interpelación por la cual la ideología dominante moldea y asigna a los individuos

---

<sup>2</sup> En su lectura de los manuscritos y textos de de Althusser publicados póstumamente, Goshgarian, un especialista en el pensamiento althusseriano, enfatiza en contraposición a otros comentaristas que las referencias a Epicuro como parte de una tradición materialista de la filosofía que subraya la contingencia ya pueden encontrarse en escritos fechados desde mediados de los setenta. Goshgarian, G. M. (2017), “Prefacio” en Althusser, L., *Ser marxista en filosofía*, Madrid: Akal, pp. 7-26.

<sup>3</sup> Los textos que plasman el pensamiento de Althusser en la década de los ochenta han permanecido desconocidos durante varios años. Luego del homicidio de su mujer en 1980 y su posterior internación psiquiátrica (que se prolongó hasta 1983), Althusser se condenó al silencio y su legado filosófico fue abruptamente reprimido. Por este motivo, casi la totalidad de los textos de esta época no van a ser publicados sino hasta después de su muerte por el *Institut Mémoires de l'édition contemporaine* (IMEC).

concretos un lugar en la estructura social. Dado que siempre hay ideología, los individuos son siempre-ya sujetos, es decir, seres sujetos a su estructuración<sup>4</sup>.

En esta recuperación de una corriente materialista, Althusser ubica como referente primordial al pensamiento de Epicuro<sup>5</sup>. Antes de la formación del mundo, la física del epicureísmo (complementada luego por Lucrecio) relata una lluvia de átomos cayendo continuamente en paralelo en el vacío hasta que, de manera azarosa, sobreviene el llamado *clinamen*, es decir, una desviación infinitesimal que provoca el primer *encuentro* entre átomos<sup>6</sup>. Luego, si el encuentro es duradero (lo cual también es aleatorio y puede no suceder), da lugar a la conformación de un mundo.

Una vez consumado este hecho de que “hay mundo”, se instaura el reino de la Razón, la Necesidad, el Sentido y el Fin, etc.; pero la tesis fundamental que Althusser rescata de Epicuro es que dicho suceso es efecto de la pura contingencia del *encuentro* (y vale notar que el término encuentro en su voz francesa *rencontré* posee este matiz de coincidencia o casualidad). En consecuencia, desde el enfoque del materialismo aleatorio, la filosofía “ya no es el enunciado de la Razón y del Origen de las cosas, sino teoría de su contingencia y reconocimiento del *hecho*, del hecho de la contingencia, del hecho de la sumisión de la necesidad a la contingencia...” (Althusser, 2002: 34).

En segundo término, aproximarse a la concepción althusseriana del encuentro o el acontecimiento en el ámbito de la política requiere de modo ineludible conocer el examen que realiza de Maquiavelo como miembro de esta tradición filosófica<sup>7</sup>. A partir de su lectura conjunta de *El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Althusser considera que los principales aportes del autor florentino no

<sup>4</sup> En esa línea, en un artículo de 1973, Althusser se muestra contrario a la tesis del humanismo marxista de que “el hombre hace la historia”, y propone desembarazarse de esta clase de ideologías que fetichizan al hombre y presuponen su libertad para trascender la historia. Cfr. Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

<sup>5</sup> Althusser ubica en esta tradición a autores como Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Rousseau en el *Segundo Discurso*, Marx e incluso tangencialmente a Heidegger.

<sup>6</sup> Cfr. Epicuro, *Epístola a Heródoto*, 43. También: Lucrecio, *De la Naturaleza*, Libro II, 251-293.

<sup>7</sup> Althusser dedicó cursos a Maquiavelo en 1962 y 1972, a partir de los cuales ordenó un texto hasta 1975 para su publicación. Asimismo, en 1978 presentó una conferencia en 1978 titulada “La soledad de Maquiavelo”, basada en las conclusiones del curso de 1972. Sin embargo, en los años posteriores y en la década de los ochenta, nuevamente introdujo modificaciones al texto que fue publicado en 1994 con el título *Maquiavelo y nosotros*. Según subraya Toni Negri, en su prefacio a esta edición póstuma, los agregados remarcan el componente aleatorio y fortuito de todo acontecimiento que abre la posibilidad, de ese modo, a la intervención constitutiva de la subjetividad. Esto señalaría una nueva posición de Althusser, distante del determinismo dialéctico, que Negri denomina *Kehre* o “giro” del pensamiento filosófico althusseriano. Cfr. Negri, Antonio (2004), “Introducción. Maquiavelo y Althusser” en Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, pp. 11-40 (principalmente, pp. 18-19 y p. 31).

pertencen al campo de la ciencia política –como se cree habitualmente–, sino que son filosóficos.

Maquiavelo es un representante del materialismo del encuentro pensado a través de la política y, como tal, enfatiza el carácter contingente de toda construcción política singular. La originalidad de su obra reside en que “no piensa el hecho consumado de las monarquías absolutas, ni su mecanismo [tal como lo hacen los teóricos del derecho natural], sino el hecho que hay que consumir” (Althusser, 2015: 339). En efecto, en lugar de teorizar sobre el Estado ya constituido, se preocupa por pensar lo nuevo, la fundación de un Estado en ausencia de condiciones favorables. Asimismo, Althusser destaca la “soledad” de Maquiavelo, quien se distanció del tono moralizante de la filosofía política clásica y de la religión, a la vez que desmitificó el relato de los orígenes del Estado moderno creado por la filosofía moderna (2015: 341-342)<sup>8</sup>.

Los escritos de Maquiavelo abordan las condiciones de posibilidad de existencia histórica de un Estado a partir de un problema *específico*: la constitución de la unidad italiana mediante un Estado nacional. En ese sentido, da cuenta del vacío político italiano a partir del cual el nuevo Estado debería comenzar y tomar consistencia. Sin embargo, Althusser no deja de subrayar que “*este vacío político es en primer lugar un vacío filosófico*” ya que no presupone “ninguna Causa que preceda a sus efectos, ningún Principio de moral o de teología (Althusser, 2002: 39).

La Italia del siglo XVI es descrita en *El Príncipe* como un país fragmentado y atomizado, situación comparable a la lluvia epicúrea de elementos aislados. El texto maquiaveliano debe plantearse entonces cuáles son las condiciones para que ocurra la desviación y el consiguiente encuentro duradero que posibilite cumplir con la tarea histórica de fundar el Estado nacional italiano. Luego de ofrecer en sus Discursos una teoría de las leyes de la historia y una tipología de gobiernos, el pensador florentino llega a la conclusión de que ninguno de esos gobiernos sirve para lograr su objetivo de fundar un Estado que perdure. Maquiavelo rechaza todos los Estados y príncipes preexistentes y prefiere postular que la nueva unidad debe lograrse a través de un Príncipe nuevo en un Principado nuevo. La teoría del acontecimiento permanece *indeterminada*, ya que se trata de un Príncipe aún sin nombre y de una región también indefinida que deben encontrarse para, a partir de ese punto atomístico, aglutinar las fuerzas que permitan fundar el nuevo Estado nacional. Esta indefinición del lugar y del sujeto expresan para Althusser una toma de posición política de Maquiavelo: su pretensión de comenzar la tarea del porvenir a partir de nada y de nadie (2004: 106).

El acontecimiento del advenimiento del nuevo Príncipe depende del encuentro aleatorio entre lo que Maquiavelo llama la *fortuna* y la *virtù*. En efecto, por un lado, se hallan las condiciones de una coyuntura, que es ella misma una con-junción

---

<sup>8</sup> Según Althusser, una tesis de Maquiavelo en los *Discursos* es que en el origen de todo gobierno se halla el azar o la Fortuna pues al principio todos los hombres estaban dispersos. Al igual que en Epicuro, el azar se asocia con la dispersión (Althusser, 2004: 72).

fortuita que ha tenido lugar<sup>9</sup>; por otro lado, una capacidad subjetiva que no hace referencia a ningún atributo moral sino a la cualidad del Príncipe de aprovechar la coyuntura favorable o la oportunidad que se le presenta (Althusser, 2004: 104). Finalmente, para que el encuentro sea duradero y se cumpla la tarea fundacional, se requiere la *virtù* política del Príncipe Nuevo en el sentido de que debe saber gobernar estratégicamente, es decir, transformar las condiciones materiales favorables de una situación en una estructura política estable.

En resumen, para el materialismo aleatorio nada garantiza que de la realidad del hecho consumado, aún si éste permaneciese un largo tiempo, se pueda desprender su necesidad: “La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (Althusser, 2002: 39). Aún sin negar la influencia de la historia consumada, el materialismo aleatorio permite pensar en otro tipo de historia, la historia *en* presente, abierta a un futuro incierto y, por lo tanto, aleatorio; de allí su riqueza para pensar la política.

El materialismo del encuentro parte del reconocimiento de que cada encuentro es aleatorio en sus orígenes porque nada lo garantiza, el encuentro puede tener o no lugar; e incluso una vez que ya ha tenido lugar, su ser está marcado por la aleatoriedad. Por otro lado, también todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que la determinación del ser resultante del encuentro no puede preverse a partir de los elementos que concurren en él. Esta reunión azarosa sólo puede considerarse como “determinada” desde una mirada *retrospectiva*, mirando hacia atrás una vez ya conocido su resultado: “en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad [tal como se lo pensaba anteriormente], hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes” (Althusser, 2002: 60). Asimismo, cada figura de la historia y *Estado* del mundo no son resultados necesarios, sino provisionales y en un doble sentido: en el sentido de que pueden ser suplantados, y también porque hubiesen podido no advenir jamás, salvo por un encuentro.

En definitiva, en esta postura de asumir el carácter contingente de toda estructura, los filósofos materialistas Epicuro y Maquiavelo (éste último en la dimensión política) son resaltados por Althusser como representantes de una corriente que implica una crítica radical a aquella filosofía tradicional que pretende decir la verdad última sobre el conjunto de los discursos y prácticas sociales. Este tipo de filosofía de lo aleatorio sirve entonces para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento y la singularidad de todas las prácticas vivas, incluyendo la política.

#### BADIOU Y EL RECOMIENZO DEL MARXISMO

Alain Badiou fue alumno de Althusser en la École Normale Supérieure (ENS) de París a principios de los sesenta y realizó sus primeras publicaciones filosóficas bajo la égida del estructuralismo marxista impulsado por su maestro. Después de los eventos

---

<sup>9</sup> En lengua francesa se puede apreciar la raíz etimológica que vincula los términos *conjoncture* y *conjonction*, matiz que se pierde en lengua española.

de Mayo de 1968, éste vínculo va a modificarse bruscamente dado que Badiou, sacudido subjetivamente por la novedad de los sucesos, ataca enérgicamente al PCF donde se encuadraba Althusser, quien en esos años todavía confiaba en la posibilidad de reformar este partido (Badiou, 2016: 31). Más adelante, a fines de los setenta, se puede decir que Badiou se mantiene de todos modos interesado en el proyecto althusseriano de reformular la dialéctica materialista, aunque desde una postura particular. En efecto, el libro *Théorie du sujet*, basado en clases de su seminario entre 1975 y 1979, aborda la cuestión de la dialéctica inspirándose en autores tan diversos como Hegel, Mallarmé, Lacan, Mao y Lenin. En esa línea, esta obra incluye una clase de fines de 1975 dedicada al atomismo griego dentro del cual se ubica a Epicuro, filósofo que, como ya se mostró, fue también utilizado por Althusser con el objetivo de pensar la primacía de lo aleatorio.

En su libro, Badiou considera que la dialéctica no es neutral por lo que ella es dividida en dos vertientes: una estructural y otra histórica. El atomismo es situado en esa primera concepción de la dialéctica que, al abordar el tema de las contradicciones, tiene como principal desafío explicar *cómo* se realiza el pasaje de una diferencia fuerte a una débil. En efecto, el punto de partida del atomismo griego es la estéril rigidez que muestra la fuerte distinción entre el vacío, por un lado, y la multiplicidad de átomos, por otro. Para pasar de esta diferencia fuerte a una débil, la filosofía atomista desdibuja aquella oposición primordial a partir de la operación del término transicional que es el *clinamen*, esto es, la desviación azarosa que permite la combinatoria de átomos y da lugar al mundo. Sin embargo, finalmente para la dialéctica estructural es fundamental que el clinamen sea abolido: a pesar que él sea el principio de la existencia, debe ausentarse posteriormente de todos sus efectos. Es un acontecimiento del cual no quedan huellas en el mundo. Badiou designa a esto la operación del término *evanescente* que “hace pasar de la diferencia fuerte a la débil, al marcar la cualidad heterogénea, y al abolirse enseguida” (Badiou, 2008: 84).

Por esta razón, Badiou, interesado por la cuestión del sujeto post-mayo del 68, es crítico respecto de la vertiente estructural de la dialéctica reflejada en el atomismo griego debido a que, si bien piensa en términos de procesos y de contradicciones, al final de cuentas hace prevalecer el componente estructural sobre el histórico al reducir toda diferencia a una mera distinción posicional e intercambiable. Es decir, cuando esta clase de dialéctica se encuentra con lo real o la efectividad histórica no hace más que subordinar esa novedad a una estructura sin sujeto (Badiou, 2008: 76).

Por otra parte, en un contexto intelectual dominado por la creciente difusión del pensamiento de los llamados “nuevos filósofos”, ex militantes de izquierda que pasaron a criticar fervorosamente los postulados del marxismo y a los gobiernos socialistas; en una clase de noviembre de 1977 también publicada en *Théorie du sujet*, Badiou sostiene que existen dos actitudes ante esta avanzada antirrevolucionaria. Contrariamente a la ortodoxia marxista que intenta defender ciegamente sus ideas, Badiou plantea la necesidad de reconocer que el marxismo está en crisis, ya que de dicha ceguera se alimenta justamente el éxito de los pensadores “renegados”. La alternativa correcta consistiría entonces en emprender una refundación del marxismo: “Defender el marxismo, hoy es defender una debilidad. Hay que *hacer* el marxismo” (2008: 206).

Este tema de la crisis y de la refundación va a ocupar posteriormente gran parte de su libro *On peut penser la politique?*, publicado en 1985 y basado en dos intervenciones realizadas por Badiou en 1983 y 1984 en la ENS, en el marco del seminario sobre “la retirada de lo político” por invitación de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe. En efecto, la primera parte del texto examina la “crisis del marxismo” desde una perspectiva que no la reconoce tanto como una cuestión teórica o de pérdida de capacidad de análisis, tal como se subrayaba en Althusser, sino como una crisis política originada en el agotamiento de las referencias históricas y sociales en las que se apoyaba: la referencia estatal de los Estados socialistas; la referencia popular de las guerras de liberación nacional y la referencia social ubicada en el movimiento obrero organizado. La crisis del marxismo es el “derrumbe por etapas de ese dispositivo de referencias (...). Su crédito se ha agotado” (Badiou, 1990: 20).

Ante esta escena desoladora, la propuesta badiouana es pensar la destrucción del marxismo como sujetos como paso previo a su recomienzo. De este modo, los militantes adquieren un rol protagónico en esta tarea de recomposición: un marxista de nuevo tipo es “el que está en la destrucción del marxismo en posición subjetiva, que pronuncia de manera inmanente lo que debe morir, y que por lo tanto muere él mismo, disponiendo esa muerte como causa de una recomposición de la política” (Badiou, 1990: 37). La topología de la subjetividad marxista consiste entonces en una *torsión* desde el lugar destruido para no acomodarse dentro de la ortodoxia marxista-leninista, ni en la exterioridad liberal-conservadora del antimarxismo.

Efectuar dicha torsión implica también desprenderse del triunfalismo de la etapa anterior que culmina con el fin de la Revolución Cultural Proletaria en China. Badiou constata que los grandes sucesos de la política de aquellos años, como la “Revolución Iraní” y el movimiento *Solidarnosc*, no se sitúan al interior del marxismo (1990: 37).

Asimismo, ante el problema de reiniciar el marxismo como pensamiento político emancipador, Badiou acude al gesto original de Marx. El marxismo comenzó a mediados del siglo XIX marcando un corte y una interpretación: esto fue lo que hizo Marx en el *Manifiesto* cuando señaló que “hay movimiento revolucionario obrero”. Luego, en el curso de la historia se dieron los avances en el movimiento obrero, la conformación de Partidos y su arribo al Estado. Todo esto le fue permitiendo al marxismo construir una representación de sí mismo, su puesta en ficción, hasta convertirse en un pensamiento autorreferencial de esta “marxización”. La tesis badiouana es que con el advenimiento de la crisis, el ciclo de autorreferencialidad del marxismo está cerrado y el comienzo precedente ha dejado de valer. Las verdaderas políticas ya no son contemporáneas de ese ciclo, “sino de un ‘hay’ histórico-político del que hay que volver a pensar la dimensión emancipadora” (Badiou, 1990: 40).

Imitando el gesto de Marx, entonces, el recomienzo debe pensarse nuevamente a partir del “hay” relativo a un corte. Se trata de estar atentos a lo que “hay” para poder proponer hipótesis políticas inaugurales, más precisamente, de (re)formular “la hipótesis de una capacidad política adecuada a la no-dominación” (Badiou, 1990: 40). En cuanto a las fuentes de este recomienzo del pensamiento emancipador

entonces, además de una necesaria crítica del ciclo de marxización y la deconstrucción del marxismo-leninismo como época metafísica del pensamiento político, ocupan un lugar privilegiado los ya mencionados acontecimientos políticos de la época, en tanto constituirían una chance de renovación de la hipótesis emancipadora del comunismo (Badiou, 1990: 42).

En esa línea, la segunda parte de *On peut penser la politique?* marca el rumbo del autor hacia un pensamiento de la política desde nuevas coordenadas y conceptos que permiten pensar la interrupción de la dominación sin presuponer un sujeto o un antagonismo previos. En efecto, Badiou presenta una primera formulación de una teoría del acontecimiento y de la intervención subjetiva en el campo de la política dado que, al igual que Althusser, se preocupa por registrar aquellos movimientos de la época cuya singularidad parece rebasar los esquemas marxistas de pensamiento.

Badiou afirma que la esencia de la política se sitúa en el “hay” del acontecimiento, el cual debe distinguirse de la normalidad de los *hechos* en los que se suele concentrar la crónica de la política (paradigmáticamente, en el hecho electoral) (Badiou, 1990, p 46). Un acontecimiento es definido como un disfuncionamiento de la estructura de la situación que no se infiere automáticamente de ella, sino que es producto de una interpretación particular. Se liga entonces a una intervención subjetiva que lo aborda como una especie de síntoma: “Llamo *intervención* a los enunciados y hechos supernumerarios a través de los cuales se efectúa la interpretación que desprende el acontecimiento” (Badiou, 1990: 52). La decisión de ser fiel al acontecimiento sólo está anudada a la hipótesis que afirma la existencia de una política de la no-dominación; hipótesis introducida por Marx que funciona como un axioma a partir del cual deben desplegarse sus consecuencias.

En su texto, Badiou parece separarse de una perspectiva dialéctica tradicional al sostener que la política rompe con la situación o que hace a un lado los hechos. Sin embargo, él reconoce la importancia de resolver la cuestión de la dialéctica para poder pensar la política y se propone recrearla a través de nuevas referencias (tal como lo intentó en *Teoría del Sujeto*) que permitan despejarla de cualquier tipo de determinismo<sup>10</sup>. La dialéctica es definida ahora como una doctrina del acontecimiento, desregulada, en conflicto con la representación y toda imagen representativa de la política. Ella se asienta en un método interpretativo, pero en un sentido particular, ligado al de la clínica psicoanalítica: se trata de una interpretación-corte o interrupción interpretativa que acorrala un punto irrepresentable donde se toca un “real”, y que luego es legible por sus efectos. El pensamiento dialéctico abre una brecha en el dispositivo de las representaciones cuando se topa con el síntoma (el acontecimiento) que es interpretado como una hipótesis de capacidad en la que retroactivamente se revela un efecto de sujeto (Badiou, 1990: 60-61). En definitiva, si bien no abandona totalmente el término dialéctica en esta obra, Badiou hace referencia a aquello que comienza en un acontecimiento excepcional e implica una apuesta hipotética que desestructura el

---

<sup>10</sup> Asimismo, para Badiou tampoco es suficiente para superar esa imagen mecanicista el fortalecimiento de la referencia materialista, tal como intenta Althusser con Epicuro y Lucrecio (Badiou, 1990: 58).

orden de lo posible; conceptos que fundamentará ontológicamente en *L'Être et l'événement*.

Badiou reconoce asimismo que la intervención subjetiva ligada a un acontecimiento está sometida a la coyuntura y que en el ámbito de la política se está sometido a la situación incluso con especial urgencia, razón por la cual ella es particularmente difícil. La intervención política se califica únicamente por su efecto (victorioso o nulo), retroactivamente, por eso la incertidumbre y la anticipación son constitutivas de este acto. Dicho esto, Badiou afirma que en la política es preferible apostar e intervenir cuando se llega a los límites justificados por el análisis. Si bien es cierto que esta intervención puede tener un efecto nulo, para Badiou una “derrota intrapolítica” reside más en la incapacidad para distinguir a la política respecto de un análisis ordinario de la situación. En efecto, el análisis de las condiciones históricas es imprescindible pero debe ser tomado desde una perspectiva militante. Llegar a los límites de ese análisis y detenerse en esa certidumbre improductiva equivale a fracasar políticamente (Badiou, 1990: 71). En fin, la verdadera política empieza cuando se realiza una intervención subjetiva en apuesta que va más allá de un análisis supuestamente objetivo de la situación, ella asume riesgos en nombre del acontecimiento.

#### EL ACONTECIMIENTO Y LA INTERVENCIÓN DEL SUJETO

A mediados de los ochenta, Badiou comienza la redacción de su obra magna, *L'Être et l'événement* (1988), en la cual asienta nuevas bases para demostrar que la filosofía es aún posible y, a la vez, para poder pensar aquello que sucede “afuera” de ella (por ejemplo, en la política) a través de la idea de acontecimiento. Este lugar clave que Badiou otorga a dicha categoría dentro de su teoría no viene acompañado de una impugnación del interés de la tradición filosófica por la cuestión ontológica, ya que es el acontecimiento es concebido como un suplemento respecto de la estructura del ser.

La tesis inicial del libro es que la exposición del ser-en-tanto-que-ser corresponde exclusivamente al discurso de la matemática. Al mismo tiempo, dado que para Badiou el ser en sí mismo se sustrae y no se presenta directamente ni indirectamente a través de ningún tipo de experiencia, la ontología matemática sólo puede exponer el ser en su presentación efectiva. El punto de partida de esta ontología es que lo múltiple “sin Uno” es la ley del ser, es decir, el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura (1999: 33). De ese modo, la idea de “lo Uno”, de suma importancia desde los inicios de la historia de la filosofía occidental, pierde su lugar primordial para pasar a designar sólo la operación de cuenta sobre lo múltiple y el resultado de unidad que surge de la determinación de sus elementos. En síntesis, el ser en sí mismo se concibe como una multiplicidad infinita e inconsistente, mientras que lo presentado es resultado de la acción estructurante de lo uno. Badiou denomina situación a esta presentación estructurada de la multiplicidad a través de su operación de “cuenta-por-uno”. La situación es un régimen normal donde todo lo que acaece es contabilizado y aprehendido por un saber.

Por otro lado, vale notar que lo múltiple puro e inconsistente sólo puede ser presupuesto a partir del axioma que dicta que *lo uno no es*, anterior a la cuenta-por-

uno que implica toda situación. Esto permite decir que, al escapar a dicha cuenta, es impresentable y, por nunca presentarse, es una nada. Sin embargo, este ser-nada no equivale a no-ser, sino que existe como nada. Badiou denomina *vacío* a esta nada impresentada en la situación. El vacío es entonces el nombre propio del ser anterior a su simbolización y está incluido universalmente en todo conjunto (Badiou, 1999: 70)<sup>11</sup>.

A su vez, existe una segunda cuenta, una cuenta sobre la cuenta, por la cual todos los elementos presentados en la situación son re-presentados y agrupados. Esta meta-estructura que, por conveniencia metafórica con la política, Badiou denomina “estado de la situación” (1999: 113), tiene como propósito anular la distancia que existe entre la multiplicidad consistente y la multiplicidad inconsistente y evitar así la presentación del vacío. De allí que en una situación “normal” el vacío se mantiene invisibilizado.

Sin embargo, el orden estructural del ser puede ser conmovido por un *acontecimiento*. Este término designa un suplemento imprevisible que excede las normas y saberes de una situación en tanto es muestra del vacío inherente al ser múltiple; es el índice de la inconsistencia. En ese sentido, una tesis fundamental de la ontología matemática (el llamado “teorema del punto de exceso”) es que el estado de la situación excede siempre la situación misma. En tanto hay siempre más partes que elementos, la multiplicidad representativa es siempre superior a la multiplicidad presentativa<sup>12</sup>. Esta diferencia es el punto en el que reside lo que Badiou denomina el *impasse* ontológico que articula y a la vez separa a la ontología de la teoría filosófica del acontecimiento y del sujeto (Badiou, 1999: 99).

Badiou entonces no sólo se interesa por señalar en dicho *impasse* una carencia estructural, sino también el posible lugar de un acontecimiento. En efecto, para que el acontecimiento sea posible se requiere en primer lugar la determinación local de un sitio. Un *sitio de acontecimiento* se define ontológicamente como un múltiple en situación que es *singular*, es decir, que está presentado pero ninguno de sus elementos lo está, por lo cual no es representado por el estado de la situación (*pertenece* a la situación pero no está *incluido* en ella). También se puede señalar que está “al borde del vacío” debido a que es un múltiple que pertenece a la situación, pero lo que le pertenece a ese sitio está impresentado (Badiou, 1999: 197).

<sup>11</sup> Se debe distinguir este vacío ontológico del vacío con el que opera la filosofía en Badiou. La filosofía es concebida por él como un acto que consiste en la captación de verdades provenientes de las prácticas y pensamientos exteriores que la condicionan. Para ello, el discurso filosófico opera con la categoría de Verdad que es “vacía” en el sentido de que de sí misma no presenta nada. Por lo tanto, como señala Badiou, “el vacío de la categoría de Verdad, con V mayúscula, *no es el vacío del ser*, puesto que es un vacío operatorio, y no presentado” (Badiou, *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 59).

<sup>12</sup> Considerando la distancia entre la estructura y la metaestructura, entre pertenencia e inclusión, Badiou elabora los conceptos decisivos de una tipología de las formas en las que se da el ser (los múltiples-en-situación): “normal” es un múltiple presentado y representado; en “excrecencia” está representado pero no presentado; “singular” es un múltiple presentado pero no representado (Badiou, 1999: 117).

La presentación de este tipo de múltiple a-normal en una situación indica que ella es “histórica”. Es decir, el acontecimiento sólo puede darse en una localización histórica específica. A la vez, no hay determinismo porque ningún sitio garantiza su ocurrencia, un sitio sólo puede ser vinculado al acontecimiento de modo retroactivo.

El acontecimiento es definido como un múltiple compuesto no sólo por todos los múltiples que pertenecen a su sitio, sino también por el múltiple de sí mismo (Badiou, 1999: 203). Por ejemplo, podríamos decir que la “Revolución Francesa” como acontecimiento es algo más que la enumeración de sucesos que lo conforman en un contexto determinado; la propia “Revolución Francesa” es un término del acontecimiento que él es. Pero, en tanto es caracterizado como un múltiple que se autopertenece, el acontecimiento es proscrito por los axiomas de la ontología matemática que de-limitan el ser. El pensamiento del acontecimiento depende entonces de lo que no-es-el-ser-en-tanto-que-ser, ese terreno a partir del cual el discurso filosófico –distinguido del discurso ontológico– reaparece y se organiza en torno a la renovación badiouana de las categorías de verdad y sujeto (Badiou, 1999: 24).

Dado que todo acontecimiento es evanescente por definición y posee un carácter indecible desde la perspectiva de los saberes de una situación, para que su ocurrencia produzca efectos necesita que quienes son parte de ella se vinculen con él mediante una intervención militante que tome la decisión de nombrarlo (Badiou, 1999: 227). Por eso, Badiou señala que el *impasse* estructural sólo es visible como signo del acontecimiento retroactivamente y depende de la intervención de un sujeto: “el *impasse* del ser es en verdad el *pase* [passe] del Sujeto” (Badiou, 1999: 470-471).

Los sujetos del acontecimiento despliegan comprometida y fielmente las consecuencias de esta nominación en la situación a la cual pertenece el sitio. En efecto, para Badiou el sujeto no es un agente sustancial (no es un múltiple contado por la situación ya que el procedimiento del que participa es indiscernible), ni se identifica con un lugar vacío, sino que él es el nombre de las operaciones de indagación fieles a la traza del acontecimiento mediante las cuales conecta a esa traza (la nominación) tantos términos de la situación como sea posible. Como resultado de dicho proceso, es posible el surgimiento de una verdad singular que será la huella del acontecimiento en la situación, forzando así la transformación del estado previo de saberes<sup>13</sup>.

En suma, *L'Être et l'événement* teoriza que el sujeto no está dado, sino que depende de un acontecimiento excepcional y siempre se vincula a un procedimiento de verdad específico (es sujeto de la política, la ciencia, el arte o el amor). Badiou lo define como la instancia finita de lo infinito de una verdad: “un fragmento del proceso de verdad” (Badiou, 1999: 24). Al mismo tiempo, las operaciones

<sup>13</sup> En la exposición ontológica del acontecimiento como autopertenencia, éste puede parecer una ocurrencia milagrosa y aislada. Sin embargo, él posee una temporalidad propia, no es un acto puro sino que abre un proceso de consecuencias cuyas implicancias lógicas son abordadas por Badiou en profundidad en *Lógicas de los Mundos*, su segunda gran obra, publicada en 2006.

implicadas en el proceso de subjetivación son fundamentales para el despliegue de una verdad en la situación.

#### REFLEXIONES FINALES: EL ACONTECIMIENTO Y LO SUBJETIVO EN BADIOU Y ALTHUSSER

Si se comparan los desarrollos filosóficos de Badiou y Althusser a través de la idea de acontecimiento, hay que destacar que en el proyecto de Badiou dicha categoría posibilita pensar la cuestión del sujeto en política desde una visión que, si bien coincide con su ex maestro en descreer de la existencia de una sustancia o conciencia que actúe como Sujeto de la historia, no considera que pueda reducirse a un efecto ideológico.

Al mismo tiempo, vale subrayar que la crítica althusseriana de la ideología no equivale a dejar de lado la cuestión de la práctica política. En ese sentido, Badiou sostiene la tesis de la existencia de lo subjetivo en el pensamiento de Althusser acerca de la política (a pesar de que éste jamás pudo haber formulado una teoría del sujeto en tanto consideraba que “sujeto” era una mera una noción ideológica), la cual surge del análisis de algunos de los textos de los años sesenta, la época más reconocida de su ex maestro. A pesar de que este período suele ser considerado como el momento de mayor dogmatismo althusseriano dado su énfasis en afirmar la necesidad de formular una teoría general que guíe la acción política de los militantes (actitud que él mismo catalogó posteriormente como una “desviación teorícista”), se puede decir que en esos años Althusser ya daba señales de su preocupación por aquello que puede surgir de manera imprevista en el ámbito de la política.

En efecto, en su texto “Contradicción y sobredeterminación”, Althusser introduce la categoría de *sobredeterminación* tomando como punto de partida la referencia de Lenin al “eslabón más débil” en su análisis de las condiciones que rodearon al acontecimiento de la Revolución Rusa. A partir de este concepto, la contradicción en el marxismo no se concibe como unívoca, sino como una conjunción compleja de circunstancias, una contradicción sobredeterminada “pensable desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional” (Althusser, 1971: 93). En este esquema, lo singular cobra valor en la historia en vez de ser considerado como una *excepción* a una regla última; se puede decir más bien que lo excepcional es la norma. La política se concibe entonces como algo más que la simple expresión de una estructura económica, pues jamás la contradicción se reduce a lo simple: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (ibíd.)<sup>14</sup>. La categoría sobredeterminación señalaría entonces el exceso de la política

<sup>14</sup> Otras lecturas, incluso más habituales, enfatizan que para Althusser la contradicción no es equívoca o producto del mero azar. Ernesto Laclau (1987: 112) sostiene que la idea de sobredeterminación, índice de la inquietud del autor por registrar lo contingente, fue desapareciendo del discurso althusseriano al estar limitada en esa época por la necesidad apriorística y totalizante de la determinación en última instancia por lo económico. Desde la misma visión deconstructivista, Derrida sostiene: “Decir ‘última instancia’ en vez de infraestructura no cambia mucho y destruye o relativiza de manera radical justamente el hecho de que se tomen en cuenta las sobredeterminaciones. Todo lo que hay de interesante y

y de la historia respecto de una concepción determinista del funcionamiento de una formación social. Asimismo, muestra a la idea de la contingencia como oportunidad para la política y la revolución.

En esta línea, en una evaluación del legado de su ex maestro, Badiou sostiene en la década de los noventa que las sobredeterminaciones *acontecimentales* (tal como él las denomina, ligando los términos de sobredeterminación y de acontecimiento) colocan a lo posible, es decir, a la política, en un lugar preponderante y son del orden de lo subjetivo. Según él, el término “subjetivo” significa, en la figura material del militante, un proceso de pensamiento de la política que se sustrae tanto a la objetividad científica como a lo ideológico-estatal donde el sujeto sería un mero efecto. La política es este proceso subjetivo que se vincula más bien con una toma de partido, con una elección sin una garantía que se pueda desprender del análisis reglado de la situación “pero que puede trazar en ella una trayectoria real” (Badiou, 2009: 56).

Una vez recuperada esta idea, es posible explorar y reconocer también la presencia de lo subjetivo en los textos sobre la práctica política de la última etapa de la obra de Althusser, la menos conocida (incluso por Badiou, quien se refiere escasamente a ella). Como se mencionó, la filosofía utilizada por Althusser para repensar la política revolucionaria en esa etapa es denominada “materialismo aleatorio”. Ella implica una renuncia definitiva a la posibilidad de una teorización filosófica completa respecto de una realidad siempre contingente (o sobredeterminada). Este abandono de la legalidad dialéctica a la hora de pensar una sociedad y su historia viene acompañado de la aparición de un concepto similar al de sobredeterminación en los escritos althusserianos: la idea del *encuentro* aleatorio. En lugar de pretender explicar el desenvolvimiento de una totalidad y de intentar descifrar el rasgo de necesidad en cada fenómeno, la filosofía de lo aleatorio privilegia la singularidad de las prácticas vivas, entre ellas, la consideración de la práctica política como fundadora.

En ese sentido, a través de su examen del pensamiento maquiaveliano como parte de esta corriente, Althusser sostiene la primacía de la práctica política frente a la teoría. A diferencia de aquellos intérpretes que piensan que Maquiavelo produjo un discurso objetivo de las leyes de la política o una ciencia política (es decir, un discurso no ideológico y “sin sujeto”), Althusser considera que la particularidad del autor florentino reside en que no le interesa conocer “la naturaleza de las cosas”, sino la singularidad de la cosa en singular, del *caso*. En efecto, él no pretende pensar a la política como un objeto de la teoría, sino más bien como aquello que la conmueve a través de un problema político concreto. Su estudio del problema de la unidad italiana obviamente incluye elementos teóricos pero éstos no remiten a una teoría general sino que sólo son “fragmentos” dispuestos en función de dicho problema (Althusser, 2004: 54-55).

---

fecundo en la lógica de la sobredeterminación se encuentra comprometido, reducido, aplastado por ese discurso sobre la ‘última instancia’”. Cfr. Derrida, J. (2012), *Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinter* (2012), Buenos Aires, Nueva visión, pp. 46-47.

En efecto, para Althusser, Maquiavelo es el primer teórico que piensa desde dentro de la coyuntura, aún sin haber reflexionado sobre este concepto. En principio, esto significaría enumerar todos los factores y circunstancias que rodean al caso. Pero, pensar *bajo* la coyuntura implica algo más: hay que someterse al problema que ella “impone”, asumiendo el problema y la tarea histórica del momento (la unidad italiana, cuya forma de realización es el Príncipe). De este modo, los elementos de la coyuntura se convierten en fuerzas vivas y en conflicto, y las proposiciones teóricas sobre la política “quedan afectadas en su modalidad por su intervención en una coyuntura totalmente dominada por el problema político que ella plantea y por la práctica política que requiere para alcanzar el objetivo que se propone” (Althusser, 2004: 57).

El tipo de análisis que hace Maquiavelo desde *dentro* de la coyuntura política con el objetivo de fundar algo nuevo se distingue entonces de la pretensión de totalidad de la teoría e implica un desplazamiento desde el espacio de una teoría pura y anónima (“sin sujeto”) al espacio de la práctica política, la cual sólo cobra sentido en relación con un “sujeto”. En efecto, este análisis tiene sentido en cuanto exhibe un sitio o lugar vacío (el “eslabón más débil”) en el cual se podrá posicionar y actuar un individuo o un grupo con el cometido de realizar su tarea política, es decir, aquellos a quienes podríamos llamar los “sujetos” o “agentes” de la práctica política (Althusser, 2004: 58). Maquiavelo, como vimos, considera que la forma política de su realización es un agente virtual, el Príncipe Nuevo, que con posteridad al acontecimiento de su advenimiento debe actuar estratégicamente en la situación para transformarla de forma duradera.

Asimismo, además de señalar el lugar del “sujeto” de la práctica política en el pensamiento maquiaveliano, Althusser se interesa por el papel del propio *texto* en el espacio de la práctica política en la que se sitúa. Al respecto, adscribe a la idea gramsciana de que *El Príncipe* es un manifiesto en el que el autor se posiciona y toma partido, escribe con la intención de sumar fuerzas a una causa. Por lo tanto, su novedoso estilo de escritura es un acto político en sí mismo, una práctica que se propone intervenir en la coyuntura y construir un sujeto (lo cual permitiría distinguirla de la vieja fórmula del “proceso sin sujeto” del Althusser más estructuralista).

Para Althusser, el posicionamiento inscripto en esta obra o “manifiesto” maquiaveliano es revolucionario porque el lugar que establece para su texto, para su punto de vista, no es el del Príncipe, sino el del pueblo. En la famosa dedicatoria de Maquiavelo a Lorenzo de Médici puede descubrirse que, pese a sus apariencias, el libro se dirige a la masa popular, dado que el proyecto es fundar un Estado nacional y popular, no una tiranía. “No se escribe un Manifiesto (...) para un individuo inexistente; un Manifiesto se dirige siempre a las masas para reunir las en una fuerza revolucionaria” (Althusser, 2004: 61-62). En comparación con el *Manifiesto Comunista* donde se encontraría un único sujeto ya constituido, el proletariado, sobre cuya existencia se apoya la teoría y al cual el texto convoca a una tarea política; Althusser halla en *El Príncipe* una dualidad: hay un sujeto designado de la práctica política, el Príncipe, pero también un sujeto del punto de vista político, el pueblo, convocado proféticamente.

Según Althusser, esta presentación de dos lugares alternados desemboca en un contenido utópico, pues se asume la necesidad de emprender una tarea política en condiciones históricas que no la garantizan y, a la vez, confía su realización a un agente desconocido, el Príncipe, cuyo advenimiento depende de un acontecimiento. La utopía maquiaveliana encuentra su espacio en la diferencia entre una tarea y transformación política necesaria y sus condiciones de realización que, si bien son posibles porque no hay un final de la política, son también impensables por depender de un evento aleatorio (Althusser, 2004: 85). La utopía entonces ya no puede ser vista necesariamente como un defecto o una falta de teoría, sino como aquello que fuerza las condiciones de posibilidad, un salto sobre los límites.

En resumen, a partir de la idea de un acontecimiento, Althusser y Badiou nos permiten repensar la subjetividad política en los momentos en que se ha derrumbado la confianza en la idea de la existencia de un sujeto político pre-constituido que trascienda la historia. Al mismo tiempo, vale destacar que en sus trabajos “pos” crisis del marxismo, fundamentalmente desde los años ochenta, aún si ambos son críticos respecto de los partidos comunistas subordinados a la influencia soviética, asumen posiciones teóricas que se mantienen fieles al proyecto emancipador del comunismo. Esto los diferencia claramente de otros intelectuales franceses que por aquellos años “renegaron” expresamente de anterior su militancia revolucionaria y viraron hacia posturas abiertamente conservadoras (principalmente, los llamados “nuevos filósofos”).

El reconocimiento del contexto de crisis los empuja en efecto a replantearse la cuestión de la emancipación, razón por la cual tanto a Althusser como a Badiou se cuidan en no avasallar la singularidad de los sucesos de la política y se preocupan por concebir una filosofía que pueda “vaciar” para hacer lugar a estas novedades aleatorias. En consecuencia, más allá de sus diferencias, en dicha época ambos realizan el intento de pensar una subjetividad militante que parte de la precariedad de la coyuntura y apuesta en ella a favor del posible acontecimiento yendo más allá de la certitud que puede deducirse del análisis o del saber de las condiciones presentes, puesto que, finalmente, el carácter transformador del acontecimiento sobre una situación sólo podrá leerse retroactivamente, a partir de sus efectos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (1971). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis (1974). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ALTHUSSER, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena.
- ALTHUSSER, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites*, Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, Louis (2015). *La Soledad de Maquiavelo*, Buenos Aires, Akal.

La idea de acontecimiento en las filosofías de Althusser y Badiou como forma de repensar la subjetividad política

- BADIOU, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo.
- BADIOU, Alain (2008). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo.
- BADIOU, Alain (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión.
- BADIOU, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial.
- BADIOU, Alain (2016). "Le lien singular entre philosophie et stratégie politique", en LASOWSKI (comp.), *Althusser et nous*. Paris: PUF, pp. 31-34.
- NEGRI, Antonio (2004), "Introducción. Maquiavelo y Althusser" en ALTHUSSER, Louis, *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- LACLAU, Ernesto (1987). "Formación social y sobredeterminación" en *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid. Siglo XXI.



# **DESHACIENDO DISCONTINUIDADES. UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA Y NO RUPTURISTA DE LAS ETAPAS DE JUDITH BUTLER**

Undoing Discontinuities. A Philosophical and Non-Groundbreaking Approach  
of the Stages of Judith Butler

**Ana Isabel Hernández Rodríguez  
Elisa J. Pérez Rosales**

Universidad de la Laguna  
ana.isabel.her.rod@gmail.com  
elisarosales6721@gmail.com

## **Resumen:**

De una manera más aproximativa que exhaustiva, este artículo realiza un recorrido por los textos más significativos de Judith Butler con el fin de ofrecer una visión no rupturista de su obra. Las llamadas dos etapas de la filosofía performativa pueden ser comprendidas como dos momentos que, aunque distinguibles, están permeados por un mismo propósito que ya asoma desde sus primeros textos, a saber, contrarrestar el fenómeno de la opresión mediante el ensanchamiento, o dilatación, del concepto de humanidad. Una dilatación que emerge cuando desechemos las oposiciones binarias tradicionales y jerárquicas y que hace del reconocimiento una necesidad vital. He aquí el hilo conductor que, más allá de los desplazamientos teóricos, armoniza al filosofar de Butler.

## **Palabras clave:**

Humanidad, violencia, sujeto, sexo, género.

## **Abstract:**

In a more approximate way than exhaustive, this article analyzes the Judith Butler's most significant texts in order to offer a non-groundbreaking vision of her work. The so-called two stages of the performative philosophy may be understood as two moments that, though distinguishable, are permeated by the same purpose; the first texts have already shown this purpose, namely, countering the phenomenon of the oppression by means of the widening or dilation, of the concept of humanity. A dilation that emerges when we reject the traditional and hierarchic binary oppositions and that

turns the recognition into a vital need. Here is the main theme that, beyond the theoretical displacements, it harmonizes with the philosophy of Butler.

**Keywords:**

Humanity, Violence, Subject, Sex, Gender

Recibido: 08/08/2018

Aceptado: 21/06/2019

## INTRODUCCIÓN

Un año después del lanzamiento de su primera gran obra, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity* (1990), Judith Butler clarificó el fenómeno de la opresión analizándolo en clave multidimensional:

la opresión trabaja no simplemente mediante actos de abierta prohibición, sino de un modo más solapado, mediante la constitución de sujetos viables y la consiguiente creación de un ámbito de (no)sujetos inviables (abyectos, podríamos llamarles) que no son nombrados ni prohibidos dentro de la economía de la ley. Aquí la opresión funciona creando el reino de lo no pensable y lo no mencionable (Butler, 2000: 96)

El sentido de estas palabras funciona a modo de idea guía en la medida que atraviesa toda la filosofía butleriana, así como la revisión, o más bien matización, del concepto de performatividad. En *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"* (1993), Butler aclara el concepto de performatividad con el fin de responder a las numerosas críticas y refutaciones que surgieron tras diversas lecturas del *Gender trouble* (1990). Lecturas masivas que, tal vez por esa misma explosividad, conllevaron críticas y refutaciones apresuradas y, sobre todo, reduccionistas. Lo que Butler trata de aclarar es que no es lo mismo entender el género como performance y la concepción performativa del género. Hablar de la performatividad del género implica que éste consiste en una actuación reiterada y obligatoria en función de unas normas sociales que exceden al sujeto. A esta visión performativa se enlaza, de manera íntima, la noción de precariedad. Una noción que ha sido definida como núcleo del llamado giro ético butleriano en tanto queda focalizada como una condición inducida en la que, a serie de personas, se les expone al insulto, la violencia y la exclusión, con riesgo a ser desprovistas de su condición de sujetos reconocidos (Butler, 2009: 321).

## EL PUNTO DE SALIDA. O DE LA PRIMERA ETAPA

Judith Butler se doctoró en 1986 con una tesis que llevó por título *Subjects of desire. Hegelian reflections in twenty-century France*<sup>1</sup> y que se publicó un año después. En esta obra, se aborda una cuestión espinosa en alto grado: la forma y las razones por las que el sujeto se vincula psíquicamente al poder. La argumentación se divide en

<sup>1</sup> Véase BUTLER, Judith. (2012). *Sujetos de deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Madrid: Amorrortu.

varias partes. En primer lugar, una crítica a la concepción del deseo que aparece en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel, la cual presta una especial atención a dos de sus más debatidas secciones, “La verdad de la certeza de sí mismo” y “Señor y siervo”; en segundo lugar, una valoración de las diferentes interpretaciones del deseo hegeliano que Alexandre Kojève<sup>2</sup> y Jean Hyppolite presentaron ante dos generaciones de jóvenes estudiosos franceses; en tercer lugar, un análisis de la discusión sobre el anhelo sartreano de un sujeto humano auto-idéntico (prehegeliano) y su lectura del deseo como una fuerza inevitablemente fútil e ilusoria, y; en cuarto lugar, una evaluación crítica de las relecturas de varios teóricos posthegelianos, como Jacques Lacan, Jacques Derrida y Michel Foucault. Aparte de otros retos<sup>3</sup>, se trata de apostar por una subversión más rigurosa de la metafísica de la identidad (Kirby, 2011: 16). Dado esto, es claro que, ya en *Sujetos de deseo*, Butler participa del movimiento cuestionador de la filosofía tradicional en lo que respecta a su entendimiento del deseo como *lo otro* de la filosofía y su pretensión de domesticarlo mediante el uso correcto de la razón (Cano, 2014: 144).

Los meses que Butler dedicó a sus investigaciones postdoctorales fueron decisivos. Siempre con una considerable influencia de la combinación de las teorías postestructuralista y feminista<sup>4</sup>, aquí dan comienzo las publicaciones de sus artículos sobre el género. Por ello, no es casualidad que el primer trabajo que publica Butler, esto es, “Sex and gender in Simone de Beauvoir’s *Second Sex*” (1986)<sup>5</sup> sea una relectura de Simone de Beauvoir como exponente de feminismo ilustrado y su visión del género. Nótese que la problematización que Butler lleva a cabo respecto al género gravita en torno a la interpretación constructivista del género, es decir, como lo otro del sexo y el conjunto de elementos culturales, sociales, educacionales, etc., que se inscriben sobre un cuerpo pretendidamente original y natural y, a fin de cuentas, prediscursivo. Butler interpreta a la filósofa francesa como un referente indiscutible del

---

<sup>2</sup> Cabe destacar que la noción hegeliana de que la historia, como empresa dramática, acabó en la era napoleónica a principios de 1800, fue resucitada por Kojève en la década de los años treinta: la historia, en tanto proceso sistemático, consiste en la lucha humana por el reconocimiento (Birns, 2002: 184).

<sup>3</sup> Por ejemplo, el objetivo no es tanto liquidar a Hegel como plantearse los desafíos y las consecuencias políticas de hallar otros mundos, otras exigencias temporales y otras posibilidades existenciales dentro de lo que se antojan determinaciones restrictivas y opresivas. Dicho de otro modo, Butler propone una cierta (re)actualización y (re)versión del legado hegeliano para concebir futuros diferentes y, en efecto, puede decirse que hay un cierto compromiso de Butler con el hegelianismo.

<sup>4</sup> En este punto es importante señalar que, mientras diversas voces han hecho de la relación entre postestructuralismo y feminismo una fusión peligrosa, malavenida e, incluso, imposible, Butler afirma lo siguiente: “no se trataba de ‘aplicar’ el postestructuralismo al feminismo, sino de exponer esas teorías a una reformulación específicamente feminista” (Butler, 2007: 9)

<sup>5</sup> Véase BUTLER, Judith. (1998). “Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir”. *Revista Mora*, 4.

proyecto feminista igualitarista que gira en torno a la categoría distintiva del género (Sabsay, 2010: 121).

Como sabemos, una de las intenciones primeras de Butler es cuestionar la matriz sexo-género con el objetivo de desestabilizar la noción de identidad que sirve de base al feminismo ilustrado como movimiento de liberación. Una noción de identidad opresiva y excluyente. Además, Butler desecha la distinción o tándem sexo-género: el cuerpo o, si se quiere, el sexo, está siempre generizado. Es decir, las diversas conceptualizaciones y delimitaciones corporales dependen de sus andamios, siempre constitutivos, respecto a las normas de género: “esta construcción denominada ‘sexo’ [está] tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizás siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal” (Butler, 2007: 55). No en vano, *El Género en disputa* (1990) parte de la problematización recién señalada del concepto de género para ahondar en una discusión hartamente compleja, esto es, sobre la naturalidad, originalidad y posición primera de aquello sobre lo que se inscribe o se aplica: el cuerpo sexuado. La consideración butleriana de la corporalidad sexuada como efecto y resultado de *procesos generizados* supone un gesto de inversión de dimensiones copernicanas: Butler ubica al género, no ya como traducción cultural determinada por la naturaleza sexual, sino en una posición determinante en el proceso de constitución de la subjetividad sexuada.

Es en *El género en disputa* (1990) donde se encuentra la exposición de la perspectiva de lo *queer*. Butler la explica como una propuesta ubicada en el paradigma deconstruccionista (Duque, 2010: 87) puesto que tal paradigma libera la identidad de los designios opresivos, violentos y excluyentes del determinismo ontológico. Lo *queer*, que bien podría entenderse como un movimiento y conjunto de teorías de índole post-gay (Sierra, 2009: 33) encuentra en este texto la obra que lo articula teóricamente. Esto sin olvidar que, también, Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky Sedwick, Michael Warner y Wayne Koestenbaum cuentan como los autores más relevantes de los llamados *estudios queer* que dotan de gran importancia al eje de la sexualidad. Como concepto, *queer* es un término surgido a finales de los años ochenta<sup>6</sup> con el objetivo de denominar a un grupo de materias y teorías críticas relativas al género, la sexualidad y la subjetividad y resaltar su propia especificidad frente a los discursos hegemónicos transversados por la heteronormatividad. De hecho, lo *queer* rompe con las nociones esencialistas y las oposiciones binarias tradicionales y declara, afín a diversos focos de la postmodernidad filosófica, la muerte de la identidad única. Propone subvertir la lógica de la identidad en general mediante un afán continuo por no dar nada por sentado (Sierra, 2009: 39). La traducción práctica de este argumento se cifra en una apuesta, a saber, rehabilitar la configuración de subjetividades cuyas posiciones de actuación sean definidas tanto por factores políticos como sexuales. Aunque éste no es un lugar para desarrollar este asunto como merece, apuntamos que uno de los motivos más notorios de la crítica butleriana a esta idea es su raigambre ontológico-liberal. Además, ya desde las primeras páginas de esta primera gran obra de Butler, quedan mostradas sus intenciones no solo teóricas sino también políticas y

---

<sup>6</sup> A finales de los ochenta se dan, sobre todo en Estados Unidos, una gran eclosión de luchas y movilizaciones críticas que se caracterizaron como radicales y antisistema.

sociales: “[es una obra escrita] no solamente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales convergentes de los que he formado parte” (Butler, 2007: 20).

Si *El género en disputa* (1990) es una investigación genealógica de las ontologías de género, la segunda gran obra de Butler, esto es, *Cuerpos que importan* (1993), aparece con la explícita intención de clarificar no solo el qué, sino el cómo del funcionamiento de la producción social (o disciplinaria en terminología foucaultiana) de los cuerpos. Una producción cuyos únicos moldes normalizados son los de las morfologías de hombre y mujer en aras de perpetuar una economía reproductiva claramente excluyente y opresora. En otras palabras, *Cuerpos que importan* es un texto que también recurre a labores genealógicas para resolver, siempre de manera provisoria, cuestiones como la citabilidad vinculada a la performatividad. Performatividad que desborda el sentido de las performances y, por tanto, conduce a Butler a estudiar la compleja relación entre poder discursivo y corporalidad.

*Excitable Speech: a politics of the performative* (1997)<sup>7</sup> explica de qué manera el lenguaje constituye los sujetos y hasta qué punto puede éste ser utilizado para transformar el marco social en cuanto constituyente. El *giro lingüístico* es el marco que sirve a Butler como instancia para desplegar sus análisis cuestionadores de las nociones de identidad y sujeto mientras ahonda en otras como las de resignificación, agencia y performatividad. Estas nociones son nodos conceptuales sin los cuales no es posible entender las raíces argumentales nietzscheanas del discurso butleriano. El lenguaje, concebido mucho más allá de su sentido instrumental, tiene un enorme protagonismo en los procesos de adquisición de la identidad que tienen lugar, por lo menos dentro de los parámetros epocales actuales, a través de las interpelaciones sexuales y de género (Burgos, 2008a: 169). En efecto, la obra retoma el aliento crítico de Foucault y de Derrida, entre otros, para dismantelar la idea de un sujeto idéntico a sí mismo que posee un núcleo sustancial ya dado y con carácter *previo* a las ulteriores operaciones del ámbito de lo cultural, social y lingüístico. En este sentido, Butler trata aquí de esquivar las críticas que la recluyen, dado sus presupuestos foucaultianos, en una visión determinista donde no es posible para un sujeto llevar a cabo transformación social alguna. Una vez más, vemos una profundización de una noción de performatividad que ya asoma en *El género en disputa* (1990): “el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas. Así, el discurso no es exclusivo ni de la presentación corpórea ni del lenguaje” (Butler, 2007: 31).

*The Psychic Life of Power: Theories of Subjection* (1997)<sup>8</sup> sigue las huellas marcadas en *Sujetos de deseo* (1987) y muestra ante todo el modo peculiar que tiene Butler de entender los procesos de la conciencia (Femenías, 2013: 351). Aquí es fundamental una labor revisionista respecto a cómo Foucault y el psicoanálisis pueden combinarse. Además, Butler rescata la tematización sartreana del para-sí o realidad humana como una entidad incapaz de sintetizarse con aquello a lo que apunta. De

---

<sup>7</sup> Véase BUTLER, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis.

<sup>8</sup> Véase BUTLER, Judith. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.

hecho, Butler establece, otra vez partiendo de las tesis foucaultianas que convirtieron al sexo natural en artificio, la imposibilidad de ser una mujer o un hombre de una manera concluyente. Así, apoyándose en la declaración de que “no hay que imaginar una instancia autónoma al sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de la superficie de contacto con el poder” (Foucault, 2008: 147), Butler convierte las nociones de hombre y mujer en ideales normativos que no pueden atracar en puerto definitivo alguno. Queda postulado el primado de la forma sobre el ser y la consecuente incapacidad del sujeto para ser en el sentido de ser idéntico con uno mismo.

*Undoing Gender* (2004)<sup>9</sup> es una compilación de artículos donde Butler reflexiona en torno a los mecanismos de montaje y desmontaje del género. Se trata de un sondeo, pues, de los fundamentos inestables de la subjetividad que ya fueron analizados en *El género en disputa*. Aquí es importante señalar que, por cuestiones de traducción, las resonancias del vocablo *deshacer* conllevan a las ideas de disolución, aniquilación, cancelación y, por ello mismo, acarrea la errada interpretación de que Butler evoca algo así como el fin del género. Sin embargo, el término inglés *undo* retiene, aparte de un sentido cancelatorio, otros horizontes más pertinentes y más fieles a las intenciones de la autora, como el de descubrir, desvelar, aflojar, modificar, desestructurar, etc. Dado esto, es claro que Butler trata de establecer la necesidad de cuestionar las normas de género y, en último término, el binarismo como configuración heteronormativa. La diferencia sexual aparece en este argumento como el horizonte de un proceso de generización a todas luces violento, pues supone restricciones y sanciones que salvaguardan los ideales de la binariedad (Sabsay, 2010: 125).

El lazo que une al sujeto y al deseo es analizado a través de una crítica a la noción de familia normalizada (Femenías, 2013: 352), es decir, abordando la cuestión de su matriz heterosexual. *Antigone's claim: kinship between life and death* (2000)<sup>10</sup> es una pieza clave del pensamiento butleriano para entender su pertinente desmantelación de la heterosexualidad como único marco donde las vidas pueden ser reconocidas. Desde esta perspectiva, el parentesco en su versión heterosexual edípica deja de ser una instancia universal e inmutable para abrir posibilidades más allá de esta versión: no existe estructura familiar alguna que emerja de la naturaleza.

#### EL PUNTO DE DESARROLLO. O DE LA SEGUNDA ETAPA

La llamada segunda época de la obra de Butler da lugar a un denominado giro ético que emerge en un momento en que la dinámica de un capitalismo neoliberal sin compasión debe enfrentarse y problematizarse con urgencia. Y, de una manera más concreta, después de los acontecimientos, inflexivos en la historia geopolítica, del 11 de septiembre de 2001, podríamos decir que la filosofía asume que, ante una *convulsividad* extrema, son necesarias respuestas más inclinadas a visiones globales. Los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York evidenciaron la fragilidad de lo humano (Gil, 2014: 288). Una fragilidad que causó que las preguntas más acuciantes

<sup>9</sup> Véase BUTLER, Judith. (2004). *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós.

<sup>10</sup> Véase BUTLER, Judith. (2001). *El grito de Antígona*, Barcelona: El Roure.

se trasladaran “en respuesta a las condiciones de creciente vulnerabilidad y agresión” (Butler, 2006: 13). La conciencia abrumada de Butler le permite, no obstante, no languidecer ante los mecanismos estatales de censura y adoctrinamiento diferencial:

Después de los atentados del 11 de septiembre, los medios de comunicación se llenaron de imágenes de quienes murieron, con sus nombres, sus historias y las reacciones de sus familiares. El duelo público se encargó de que estas imágenes resultaran icónicas para la nación, lo que significó, por supuesto, que hubiera mucho menos duelo público para los que no eran ciudadanos estadounidenses y ningún duelo para los trabajadores ilegales (Butler, 2010: 64).

Tanto *Precarious Life* (2004) como *Frames of war* (2006) plantean problemáticas diversas e interconectadas. De éstas, las más notorias son el conflicto palestino-israelí, Guantánamo, la guerra de Iraq y las torturas y abusos en Abu Ghraib (García, 2014: 18-19). Además, en *Vida precaria* (2004) sobresale la denuncia de las distintas operaciones de deshumanización que sufren ciertos sectores de la sociedad. Butler saca a la luz a esos sujetos que, aun existiendo, no son reconocidos por las categorías que apelan y delimitan lo humano. Sujetos echados fuera y marcados con una especie de marca diferencial y marginal. La clave de esta idea es que la visión y la captación del *otro* como un ser *no-humano* o *no-tan-humano* se da dentro, o a través, de una labor de des-reconocimiento, lo que genera más espirales de odio y guerras que, a fin de cuentas, no son otra cosa que intentos de destruir lo otro en tanto diferente, abyecto y repudiado. Como vemos, la obra de Butler forma parte de una de las características principales, y más loables, de la filosofía postmoderna. Empatiza con la marginalización ya que su conciencia surge de las tradiciones a las que se opone y de las que, al mismo tiempo, se despega. En gran medida, el impulso inicial de lo postmoderno procede de los afectos y reflexiones que el sentido de la trascendencia de la cultura occidental ha subyugado, negado, temido o tratado de excluir (Scott, 2002: 176-177). Es casi imposible, en efecto, remitirnos a las raíces foucaultianas y nietzscheanas del pensamiento de Butler, y no es gratuito recordar aquella reflexión de Nietzsche de que *se teme* lo que *no se conoce* y *se odia* lo que se teme. El reconocimiento se alza como *necesidad vital* y, a partir de aquí, Butler hace de la vulnerabilidad la característica común de la condición humana.

Sea como fuere, es en *Giving an account of oneself* (2005) donde parece darse el giro ético del que hemos hablado antes. Giro que ha sido calificado de inesperado y, como tal, desentona con el universo político general butleriano. El interés por la ética, además, se tilda de tardío, como un intento a destiempo de fundamentar la política sobre un andamiaje nuevo y a la luz de las conclusiones derivadas de veinte años de investigación. Se trataría, pues, de una plataforma ética y política nucleada por una apuesta concreta: la no-violencia, dada la permeabilidad de la debilidad humana. En *Dar cuenta de sí mismo* (2005), obra en apariencia modesta, la violencia es cuestionada como respuesta humana ante el miedo, lo que supone, entre otras cosas, el alejamiento de Butler respecto a una de sus fuentes intelectuales fundamentales: Nietzsche (García, 2014: 18-19). Los análisis aquí dispuestos se inscribirían con mayor claridad en los temas clásicos de la filosofía política y social (Smaldone, 2015: 89). En síntesis, la interpretación de que en la labor intelectual de Butler pueden distinguirse

dos momentos está muy extendida. El primero de estos momentos estaría encabezado por *El género en disputa* (1990) que, mediante el análisis y cuestionamiento de los procesos de generización de las identidades, acaba poniendo en cuestión la noción naturalista de los cuerpos sexuados binariamente diferenciados. En el segundo momento aparecerían aquellas obras donde se hacen tangibles las repercusiones del 11-S, y Butler evidenciaría un giro de corte político y social que cristaliza como una toma de conciencia frente a la vulnerabilidad. Son desplazamientos y variaciones conceptuales que eclosionan de forma disruptiva (Bolla, 2015: 88), dando fe de una trayectoria bifurcada entre sus intentos iniciales por socavar la existencia de una identidad con bases ontológicas estables y un entramado de pensamiento que gira en torno a la cuestión de la identidad judía (Femenías, 2013: 360). De hecho, es incuestionable que en este segundo momento se detecta una marcada influencia de la filosofía de la Escuela de Frankfurt, en especial de Theodor Adorno. Baste recordar que la Escuela de Frankfurt denunció que la razón ilustrada está plagada de contradicciones y es portadora por igual de progreso y destrucción. En efecto, declara que la ciencia, la racionalidad y la libertad no comparten un vínculo, ni universal ni necesario. Respecto a la lectura y reapropiación de Adorno, Butler hace emerger una dialéctica negativa que nos aleja de una razón totalizadora y nos acerca a una razón crítica que defiende las identidades discriminadas y perseguidas por el poder que, según planteamientos de Foucault en los que no podemos profundizar aquí, se perpetúa y cortocircuita en y a través de nosotros mismos (García, 2014: 198)

No obstante estos apuntes, la obra de Butler está atravesada por una línea que actúa como un hilo conductor y, por tanto, podemos ofrecer una visión no rupturista. Sus dos etapas temáticas guardan una relación de continuidad, incluso desde *El género en disputa* (1990). Después de todo, el revisionismo es intrínseco al modo de proceder butleriano y varias de citas suyas así lo avalan, como “me he visto obligada a revisar algunas de las posturas que adopto en *El género en disputa* a consecuencia de mis compromisos políticos” (Butler, 2007: 20) y “empecé trabajando sobre Hegel, después de sobre el género, el cuerpo, el lenguaje y la psique, y ahora me he centrado en la responsabilidad ética y política” (Butler, 2011: 68). Dicho de otra forma, hablar de dos momentos en la obra de Butler no imposibilita afirmar que los textos ya entrados en el siglo XXI exploren preguntas ya planteadas con anterioridad (Smiraglia, 2012: 444).

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: NOTAS SOBRE LA CONTINUIDAD Y LAS CONSTANTES BUTLERIANAS

En una entrevista<sup>11</sup> Butler explica que su labor (re)plantea siempre los mismos temas y solo los medios difieren. Si en su tesis doctoral, *Sujetos de deseo* (1987), se refiere al deseo y al reconocimiento en la obra de Hegel, en *Deshacer el género* (2004) repite esa misma temática pero de otra manera. Butler formula las mismas preguntas en distintos contextos. Las cuestiones del duelo, la melancolía y la pena frente al género son pensadas, más tarde, en relación con, por ejemplo, la guerra de Iraq. De ahí su pregunta clave de quién puede llorar. Los nuevos lugares donde se ubica Butler ya

<sup>11</sup> Véase el documental *Judith Butler. Filósofa en todo género*. Disponible <https://www.youtube.com/watch?v=F40x7h3YX8U> (Consulta: marzo 2016)

están perfilados en sus primeras obras. Mantiene el énfasis y motivo originales de expandir la categoría de lo humano en aras de disminuir los rostros polifacéticos de la violencia. Y, en vez de cambiar de perspectiva, se adecúa a las temáticas más acuciantes de cada momento.

Entonces, aparte de algunos desplazamientos conceptuales que se ofrecen en un momento y se (re)actualizan más tarde, la obra de Butler mantiene una serie de motivos que afloran de una forma transversal. La primera constante es el carácter cuestionador del pensamiento de la autora. Que de las reflexiones de Butler emerjan más preguntas que respuestas se deriva que la disputa del *Gender trouble* aún no haya podido zanjarse. Seguimos interpelándonos: ¿quién es considerado sujeto y quién no?, ¿cómo las normas que gobiernan el reconocimiento ponen en cuestión la viabilidad de la propia vida?:

Uno de los temas que más me preocupan son los siguientes tipos de preguntas: ¿qué constituye una vida inteligible y qué no, y cómo las suposiciones acerca del género y la sexualidad normativas deciden por adelantado lo que pasará a formar parte del campo de lo “humano” y de lo “vivable”? Dicho de otra forma, ¿cómo actúan las suposiciones del género normativo para restringir el campo mismo de la descripción que tenemos de lo humano? (Butler, 2007: 26)

En síntesis, Butler es una gran preguntadora (Hernández, 2007: 83). Pero, además, hay una interrogación básica, y esa es la pregunta por lo humano: la pregunta por cómo se define aquello que tiene el valor de lo humano en nuestras sociedades actuales. Butler propone la amplitud del concepto de *lo humano* más allá de la diferencia sexual con el fin de atender a las personas que, por no seguir, o disentir, la cadena causal *sexo-género-deseo*, no se ajustan a los términos del genérico binario. Las proposiciones butlerianas giran en torno, entonces, a una noción de naturaleza no descriptiva sino prescriptiva, por lo que aquello que llamamos *natural* resulta ser el resultado de complejos procesos de índole social (Sierra, 2009: 35). Si Butler se adhiere a un concepto prescriptivo de naturaleza es para emprender la tarea filosófica de *cambiar* las condiciones que hacen *pensable* la vida humana. De ahí su indicación de que no hay revolución sin “un cambio radical en nuestra propia noción de lo posible y lo real” (Butler, 2007: 28). Además, la *ampliación* del concepto de humanidad que Butler propone apunta, entre otras cosas, a contrarrestar las *muertes civiles* de aquellas mujeres que viven su *feminidad no normativa* y son expulsadas hacia la marginalidad donde queda negada una necesidad vital: el *reconocimiento* social. Se trata de hacer frente a la amenaza de desestructuración psicológica y civil que recae sobre aquellas personas que no viven el género de manera coherente y de acuerdo con las normas establecidas (Femenías, 2003: 125) o, lo que es lo mismo, con los postulados e intereses propios de la heteronormatividad.

Así, en definitiva, y antes que ofrecer respuestas definitivas, Butler propone preguntas que incitan al cuestionamiento de lo que, según se nos dice, es una realidad dada (Burgos, 2008b: 14), o, si se quiere, se da por sentado. Un cuestionamiento que, por otra parte, es nudo rector de la crítica feminista en tanto apuesta por cambiar las estructuras de aquello a lo que estamos acostumbrados y que, por tanto, se perciben

como pilares fundamentantes e invariables de la vida humana (Rodríguez, 2015: 21). No en vano, Butler afirma que “hay más esperanza en el mundo cuando podemos cuestionar lo que se da por sentado”<sup>12</sup>. El gesto cuestionador de la realidad es una necesidad para *poder* vivirla. Además, la alusión butleriana a la *esperanza* deja ver que, desde su propuesta, asoma la viabilidad de cambiar *eso* que damos *por sentado* y, en efecto, se sostiene la posibilidad de la transformación social. Con ello tenemos ante nosotros, pues, una pensadora para la que otro mundo *tiene que ser posible*.

La segunda constante es un esfuerzo por escudriñar el fenómeno de la violencia. Esta constante está muy relacionada con la que se acaba de explicar. Las preguntas de Butler remiten, siempre, a un cuestionamiento de las distintas formas de opresión, tales como la exclusión violenta y dañina que anidan en las respuestas habituales que se dan ante la pregunta por lo humano. De ahí que, con un vasto conocimiento de los grandes filósofos de todos los tiempos, Butler se distingue por estudiar los asuntos más acuciantes del mundo contemporáneo. Se trata de descifrar los elementos que subyacen en la discriminación o el poder que somete al mismo tiempo que se elige cual poseedor de la verdad única. Desde esta perspectiva, considerar el sexo, el género, el deseo, la sexualidad, etc., como realidades establecidas, dadas por sentado y no discutibles, provoca violencia. No en vano, una de los característicos de los discursos feministas es detener la inercia, propia de los regímenes de poder, de naturalizar el fenómeno de la opresión. Y es que esto dificulta, cuando no bloquea, la vida de los individuos (Burgos, 2007: 72). Dicho de otro modo, que mostremos un sexo verdadero al que corresponde un género también verdadero porque emerge y es consecuencia de aquél, así como una sexualidad ajustada a la norma *natural* de la heterosexualidad, esto es, un deseo hacia el otro sexo con su correspondiente otro género es, en la obra de Butler, una exigencia que bien puede ser calificada de violenta:

El ‘nombrar’ el sexo es un acto de dominación y obligación, un performativo institucionalizado que crea y legisla la realidad social al exigir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos de acuerdo con los principios de la diferencia sexual (Butler, 2007: 231-232)

Butler, pues, se une al proyecto feminista de cuestionar el concepto de mujer como condición de deconstrucción del concepto de varón. Una labor deconstruccionista cuyo punto de arranque es el desmantelamiento de lo que ella denomina matriz heterosexual: una matriz que hace referencia a condición cultural capacitadora. La matriz heterosexual es, según los ecos foucaultianos que son aquí imprescindibles, una red de redes que establece y dictamina que el deseo masculino ha de tener como objeto a la mujer femenina y, análogamente, el deseo femenino ha de tener como objeto al hombre masculino. La matriz heterosexual es, por ende, un tipo de sistema sexo-género (Soley-Beltrán, 2009: 36) cuyo concepto Butler explica como sigue:

[la expresión ‘matriz heterosexual’ designa] la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He

---

<sup>12</sup> Afirmación pronunciada en la entrevista que Gary A. Olson y Lynn Worksham realizaron a Butler: “Changing the subject: Judith Butler’s politics of radical resignification”. Véase en Butler, Judith y Salih, Sara. (2004). *The Judith Butler Reader*, Oxford: Blackwell.

partido de la idea de ‘contrato heterosexual’ de Monique Wittig y, en menor medida, del modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad (Butler, 2007: 292)

Nótese que la noción de “contrato heterosexual” que es propia de Wittig y que Butler rescata, es una (re)actualización (re)visionista que da una vuelta de tuerca más a aquella idea de “contrato sexual”<sup>13</sup> de Carole Pateman en 1988. En esta obra, destaca la referencia a una dificultad que es intrínseca a la democracia liberal ya que ésta mantiene una universalidad no neutra sino patriarcal. Así, Pateman explica que vindicar en tal cuadro democrático es aceptar su acepción problemática. Y es que, al mismo tiempo que se demanda la entrada de las mujeres al campo de una ciudadanía plena, tal campo exige unas capacidades y actividades que son distintas a las de las mujeres a lo largo de la historia. Este argumento muestra al feminismo como paradójico (Campillo, 2005: 108).

Todo lo dicho hasta aquí enlaza con otras de las constantes del pensamiento de Butler, como las críticas a la fe ciega en el dimorfismo sexual, a la vinculación del género a la anatomía y de ésta y aquél al deseo sexual, así como a los prejuicios que privilegian la heterosexualidad sobre la homosexualidad. La obra de Butler, pues, está siempre enfocada al desmonte de aquellas creencias que están sostenidas desde las propias instituciones y que consisten en establecer que los sujetos intersexuales o hermafroditas deben ser anatómicamente hombres o mujeres, que la personalidad humana ha de sintonizar y cuadrar con ese dimorfismo y que el deseo sexual ha de apuntar, de una manera inexorable hacia la *otra* mitad de la humanidad asignada al sexo opuesto (García, 2014: 150-151).

Son estas críticas las bases de la apuesta nuclear butleriana de dilatar el concepto de humanidad en tanto motivo transversal de toda su filosofía. Y son estas críticas, también, la matriz de su llamamiento a discutir y debatir, que no destruir, la categoría de sujeto desde un lugar ética y políticamente motivado.

## BIBLIOGRAFÍA

- BIRNS, Nicholas. (2002). “Fin de la historia”, en TAYLOR, Victor y WINQUIST, Charles (eds.). *Enciclopedia del postmodernismo*, Madrid: Síntesis, pp. 184-185.
- BOLLA, Luisiana (2015). “Butler lectora de Sartre: las críticas al sujeto de deseo sartreano (desplazamientos y filiaciones)”, en FEMENÍAS, María Luisa y MARTÍNEZ, Ariel (coords.). *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 73-85.
- BURGOS, Elvira. (2007). “Proposiciones incorregibles”. *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, 24, pp. 71-90.

<sup>13</sup> Véase PATEMAN, Carol. (1995). *El contrato sexual*, Barcelona: Anthropos.

- BURGOS, Elvira. (2008a). "Judith Butler", en GUERRA, María José y HARDISSON, Ana (eds.). *Veinte pensadoras del siglo XX*, Madrid: A. Machado Libros, pp. 169-192.
- BURGOS, Elvira. (2008b). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid: A. Machado Libros.
- BUTLER, Judith. (2000). "Imitación e insubordinación del género". *Revista de Occidente*, 235, pp. 85-109.
- BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith. (2009). "Performatividad, precariedad y políticas sexuales". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4, pp. 321-336.
- BUTLER, Judith. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid: Espasa Libros.
- BUTLER, Judith. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* (conferencia) y "Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos" (entrevista), Madrid: Katz Editores.
- CAMPILLO, Neus. (2005). "Paradojas y rompecabezas de las políticas feministas". *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, 27, pp. 102-116.
- CANO, Mónica. (2014). "La cuestión del sujeto en la filosofía de Judith Butler", en ARAGUÉS, Juan Manuel y EZQUERRA, Jesús (coords.). *De Heidegger al postestructuralismo. Panorama de la ontología y antropología contemporáneas*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 141-158.
- DUQUE, Carlos. (2010). "Judith Butler y la teoría de la performatividad de género". *Revista de Educación y Pensamiento*, 17, pp. 85-95.
- FEMENÍAS, María Luisa. (2003). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas de Beauvoir a Butler*, Buenos Aires: Catálogos.
- FEMENÍAS, María Luisa. (2013). "Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco". *Revista de psicoanálisis*, 2/3 Tomo LXX, pp. 349-370.
- FOUCAULT, Michel. (2008). *Historia de la sexualidad*, Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA, Juan de Dios. (2014). *Sujeto y agencia en la teoría política de Judith Butler*, Tesis Doctoral. Universidad de Sevilla.  
 Disponible: <https://www.educacion.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1110609>  
 (Consulta: septiembre 2016)
- GIL, Silvia. (2014). "Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común". *Endoxa: series filosóficas*, 34, pp. 287-302.
- HERNÁNDEZ, Aránzazu. (2007). "Cuerpo a cuerpo con Braidotti y Butler". *Riff-Raff. Revista de pensamiento y cultura*, 34, 83-91.
- KIRBY, Vicki. (2011). *Judith Butler: pensamiento en acción*, Barcelona: Bellaterra.

- RODRÍGUEZ, Rosa María. (2015). "Desafíos teóricos del feminismo hoy", en RODRÍGUEZ, Rosa María (ed.). *Sin género de dudas. Logros y desafíos del feminismo hoy*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 21-56.
- SABSAY, Leticia. (2010). "¿En los umbrales del género? Beauvoir, Butler y el feminismo ilustrado". *Revista Feminismo/s*, 15, pp. 119-135.
- SCOTT, Charles E. (2002). "Filosofía", en TAYLOR, Víctor y WINQUIST, Charles (eds.). *Enciclopedia del postmodernismo*, Barcelona: Síntesis, pp. 176-183.
- SIERRA, Ángela. (2009). "Una aproximación a la teoría queer: el debate entre la libertad y la ciudadanía". *Cuadernos del Ateneo*, 26, pp. 29-42.
- SMALDONE, Mariana. (2015). "Butler: narrarse desde la opacidad. Ecos de la moral existencialista beauroviriana", en FEMENÍAS, María Luisa y MARTÍNEZ, Ariel (coords.). *Judith Butler: las identidades del sujeto opaco*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, pp. 87-108.
- SMIRAGLIA, Romina. (2012). "Debatiendo el papel de la reflexión feminista contemporánea: Judith Butler y Martha Nussbaum". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 13, pp. 443-453.
- SOLEY-BELTRÁN, Patricia. (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual*, Barcelona: Bellaterra.



# **EL MITO DE EROS Y PSIQUE: MIRADA Y DESEO DE ALTERIDAD**

The Myth of Eros and Psyche: Gaze and Desire of Alterity

**Olaya Fernández Guerrero**

Universidad de La Rioja  
olaya.fernandez@unirioja.es

## **Resumen:**

Este artículo, basado en una interpretación del mito griego de Eros y Psique, explora el sentimiento amoroso a partir de las nociones de mirada y alteridad. La tesis central es que la pasión erótica emerge primordialmente a través del sentido de la vista: la mirada se dirige hacia el ser amado y va acompañada de un impulso de unión que es descrito como deseo de alteridad.

## **Palabras clave:**

Alteridad, amor, eros, mirada

## **Abstract:**

This paper, based on an interpretation of the Greek myth of Eros and Psyche, explores the feeling of love focusing on the notions of gaze and alterity. The core thesis is that erotic passion emerges primarily through the sense of sight: the gaze is directed towards the loved one and comes together with an impulse of union that is described as a desire for alterity.

## **Keywords:**

Alterity, Eros, Gaze, Love

Recibido: 23/04/2019

Aceptado: 30/05/2019

*¡Oh, no! ¡Volverlo a ver, no importa dónde,  
en remansos de cielo o en vórtice hervidor,  
bajo unas lunas plácidas o en un cárdeno horror!*

Gabriela Mistral

#### INTRODUCCIÓN: MIRADA AMOROSA, MIRADA DESEANTE

En el mundo griego clásico estaba muy extendida la creencia de que la pasión amorosa se suscitaba principalmente a través de la mirada. Las primeras hipótesis sobre el funcionamiento de la vista surgen con Pitágoras, que consideraba que la luz emanaba del ojo y se propagaba en línea recta formando rayos luminosos que, al chocar con los cuerpos, producían la visión. En esta misma línea, Empédocles y Platón pensaban que los ojos emitían partículas de luz que chocaban con un efluvio material desprendido por los objetos, y a partir de ahí se originaba la sensación de la visión. El estoicismo desplegará una explicación más detallada de esta cuestión, al afirmar que existen efluvios atómicos que se desprenden de los objetos y viajan a través del *pneuma* hasta alcanzar los ojos, y posteriormente el alma, del vidente (Sambursky, 1990). En consonancia con todas estas teorías físicas, los griegos entendieron el amor como un sentimiento de origen óptico, y con connotaciones ígneas: la contemplación de un ser bello es la chispa que enciende el fuego del erotismo.

Según esta tesis, que pervive hasta nuestros días, el contacto visual con la persona amada activa los mecanismos del amor y del deseo, si bien esa contemplación no está exenta de paradojas y complejidades que hacen que el juego amoroso tenga innumerables reglas e infinitos itinerarios posibles. El presente estudio se ocupa de la dimensión más intensa del amor, el 'eros', es decir, "el amor que sentimos cuando estamos enamorados, pero en el sentido más fuerte y verdadero del tema" (Comte-Sponville, 2012: 33), dejando a un lado otras nociones también presentes en el ámbito heleno: el amor fraternal (*philia*), el cariño paterno y materno (*storgé*), o el afecto desinteresado (*ágape*).

Este análisis parte de la consideración de que en la mirada erótica siempre está implícito un deseo de alteridad, una búsqueda y anhelo del Otro con el que el amante ansía conectarse y fundirse, ya que "el amor no se dirige ni a la persona, ni a sus particularidades, sino que se refiere al enigma del otro, a su distancia, a su incógnito" (Finkielkraut, 2008: 51). En ese horizonte afectivo el objeto amoroso comparece "en cuanto otro, no comprensible dentro de lo idéntico" (Samonà, 2005: 58), es decir, como alteridad. Sin embargo, el impulso erótico tiende a percibir -o al menos a imaginar- esa alteridad como cercana y alcanzable, experimentada como un 'afuera' del que el amante desea apropiarse, cancelando así la distancia que lo separa y aísla del objeto amado, ya que "la posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío" (Levinas, 1999: 70). La mirada enamorada se abre a la alteridad de un modo específico, en tanto que se dirige intencionalmente hacia el ser amado con la pretensión de

abarcarlo, apropiarse de él y completar, mediante la conexión entre amante y amado, esa carencia inicial que experimenta quien ama, pues “cada cual ama precisamente lo que le falta” (Schopenhauer, 1970: 37).

Esta noción del amor como apertura hacia lo otro ya está implícita en los diálogos platónicos, especialmente en el *Banquete*, pero además aparece en numerosos mitos clásicos donde se narran diversos encuentros -y desencuentros- amorosos. De entre ellos, destaca singularmente el de Eros y Psique, que refleja de modo paradigmático esa concepción de la mirada erótica como mirada deseante volcada hacia la alteridad. Para este análisis se ha elegido la versión del mito recogida por Apuleyo en *El asno de oro*, ya que ofrece un relato amplio y detallado de ese idilio amoroso. El autor latino narra cómo el dios del amor sucumbe a los efectos de la pasión, lo que da lugar a un complejo juego de miradas lícitas e ilícitas que se intercambian los dos protagonistas del mito. Las tensiones y conflictos que surgen entre el dios Eros y la princesa Psique se reinterpretan aquí en el marco de una alteridad ontológica que obstaculiza, en principio, la relación entre los amantes. Las miradas deseantes de ambos personajes son un elemento central de esta historia, ya que les proporcionan el impulso necesario para vencer las dificultades y superar las barreras que los separan, colmando finalmente su deseo de comunión amorosa.

#### EROS, UN DIOS ADORADO Y TEMIDO

En la mitología griega surgen, ya en época temprana, las primeras referencias a la figura de Eros. Así, la *Teogonía* de Hesíodo, del siglo VIII a. n. e., sitúa a nuestro dios en la primera de las cuatro generaciones de las que surgen todas las deidades olímpicas. El poeta griego alude al Caos como lo absolutamente previo a toda divinidad, y relata que junto con el Caos surgen Gea, la Tierra, y Eros, el amor (Hesíodo, 1990). Según esta interpretación Eros fue el primero de los dioses y sin él ninguno de los demás habría podido nacer, ya que el amor posibilita que los dioses se unan y engendren a otros seres de linaje divino. Otras fuentes clásicas refieren que Eros era hijo de Afrodita y de Hermes o de Ares, o incluso de Zeus (Graves, 2016: 24-25).

En el ámbito filosófico de la Grecia clásica, Platón es el autor que mayor atención dedica al sentimiento amoroso; en su *Banquete* aborda de manera prolija la cuestión de Eros y sus múltiples facetas. Fedro, uno de los interlocutores de este diálogo platónico, elogia al dios del amor y lo describe como “el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad” (*Symp.* 180b), atribuyendo así al sentimiento amoroso un papel principal en la búsqueda y consecución de la eudaimonía.

A continuación, Pausanias menciona la existencia de dos Eros distintos, uno descendiente de Afrodita Pandemo, que provoca una pasión inestable y efímera, y otro emparentado con Afrodita Urania, causante de un afecto más firme e incondicional (*Symp.* 180c-185c). El primer Eros se asocia con la dimensión física y carnal del deseo amoroso, mientras que el segundo es responsable de inducir un sentimiento menos intenso y más prolongado en el tiempo, que sienta las bases de una relación sólida entre los integrantes de la pareja. Esta oportuna matización

permite distinguir entre la simple atracción física y otras formas de amor más complejas en las que participan planos emocionales de mayor profundidad.

En el diálogo platónico interviene también Aristófanes, que narra el conocido mito del andrógino y asocia a Eros con el impulso de cada alma para reencontrarse y unirse con su mitad original, de la que fue separada por un castigo divino (*Symp.* 189d-193e). Esta interpretación, que denota gran idealismo, asocia al amor con “la exclusividad, la perpetuidad, la felicidad y la fusión” (Comte-Sponville, 2012: 40). El sentimiento amoroso aparece ligado a un deseo de alteridad, pues cada individuo está inmerso en la búsqueda incansable de su mitad cercenada y se afana en alcanzar la plenitud y el máximo goce a través de la reconexión con su *alter* complementario, ya que “el amor es el yo satisfecho por el tú, el que encuentra en otro la justificación de su ser” (Levinas, 2001: 34) y colma así su deseo de alteridad. Cuando experimentamos la pulsión erótica, entendida en estos términos, “lo que aspiramos a poseer no es un cuerpo, sino un cuerpo animado por una conciencia” (Merleau-Ponty, 1945: 195), es decir, buscamos apropiarnos del otro en todas sus facetas, aprehenderlo en su totalidad sin fisuras.

Otro aspecto destacado de la figura del andrógino es la combinación de identidad y alteridad hacia la que apunta. Este ser es portador de una identidad primera, de tipo dual, que se disocia como resultado de la intervención divina y resulta en un desgajamiento de dos mitades, cada una con su identidad propia, sin embargo esa identidad es vivida y experimentada principalmente como incompletud, como carencia y añoranza de la mitad escindida. Esto provoca un movimiento afectivo, un recorrido por los caminos del amor para intentar restaurar la identidad originaria y binaria, resuelta y contenida en ese núcleo de alteridad-identidad que une recíprocamente al ser amante y al ser amado.

Asimismo, en este pasaje platónico se atribuyen al sentimiento amoroso ciertas notas de predestinación y de teleología, pues el ser humano solamente restablecerá su equilibrio originario cuando se reúna con ese otro ser humano específico al que estaba ligado en el momento de su creación. De ahí se sigue que el amor verdadero, estable y totalmente satisfactorio para ambos miembros de la pareja puede surgir solo una vez, cuando las dos partes ontológicamente conectadas se reencuentran y se funden. Como se verá más adelante, esta concepción del amor como unión y armonía total entre los dos amantes está presente en el desenlace del mito de Eros y Psique.

Concluido el discurso de Aristófanes, el *Banquete* prosigue con la exposición de Sócrates, quien puntualiza que Eros no es propiamente un dios, sino un ‘demon’, ser intermediario entre los dioses y los humanos (*Symp.* 202d-203a). Le confiere además un origen dual, ya que es hijo de la riqueza y de la pobreza, lo cual explica su carácter austero y mendicante y, simultáneamente, su avidez por colmar sus carencias (*Symp.* 203b-d). Eros representa “el anhelo por algo que necesitamos, por algo que sabemos que nos falta” (Grube, 1987: 153), es el reflejo del deseo humano de alcanzar un bien externo, una alteridad que el individuo experimenta como ausencia que ha de ser superada y sustituida por la presencia y plenitud alcanzada mediante la unión con el objeto amoroso. Eros es, ante todo y sobre todo, un dios deseante, según la caracterización que Platón recoge en el *Banquete*: esta divinidad

busca la felicidad, la abundancia y la consumación de la unión con el ser amado, pero además induce ese deseo y esa búsqueda en todos los entes, humanos y divinos, sobre los que ejerce su influjo.

Abundando en esta idea, en *Fedro* se identifica a Eros con una ‘manía’, un trance o enajenación que los seres humanos experimentan cuando se enamoran, y que es interpretada positivamente como un don que procede directamente de la deidad del amor y que sitúa al individuo en la senda de la belleza y del bien. Como es sabido, Platón confiere a esta divinidad un papel preponderante en su planteamiento epistemológico, pues considera que el amor impulsa al alma a iniciar una búsqueda más allá de los límites inmediatos del mundo sensible y le insufla la energía necesaria para realizar el recorrido que la devolverá al mundo de las ideas. El mito de Eros y Psique alude metafóricamente a ese recorrido del alma que, inspirada por el amor, recorre todas las regiones divinas hasta alcanzar el Olimpo y vincularse al dios en un lazo indisoluble y eterno.

Con una visión menos celebratoria que la platónica, Apuleyo describe a Eros como un dios poderoso e implacable que atemoriza a todas las divinidades: “fiero y cruel, y venenoso como serpiente; el cual, volando con sus alas, fatiga todas las cosas sobre los cielos, y con sus saetas y llamas doma y enflaquece todas las cosas; al cual el mismo Júpiter teme, y todos los otros dioses se espantan; los ríos y lagos del infierno le temen” (Apuleyo, 1992: 90). No hay deidad capaz de eludir su poder, y más tarde o más temprano todas acaban sucumbiendo a la pasión desatada que sus flechas provocan. Otro autor latino, Ovidio, se refiere también a Eros como un dios caprichoso que se entretiene en disparar certeramente con su arco y provocar grandes tormentos a quienes reciben sus saetas (Ovidio, 1993: I.1-I.2). Sea como fuere, el amor llega a todos los rincones del universo y no hay criatura que logre sustraerse a sus efectos. Sin embargo, el episodio que aquí nos interesa y que analizaremos con más detenimiento es aquel en el que Eros se enamora: el dios del amor es víctima de sí mismo y padece, también él, los arrebatos de la pasión.

#### EROS Y PSIQUE ¿EL AMOR ES CIEGO?

El relato mitológico narra que, según los designios divinos ya anticipados por el oráculo de Apolo, Eros elige como consorte a Psique, una princesa mortal que sobresale por su hermosura. El dios padece voluntariamente los efectos de la pasión que él mismo induce, ya que se hiere a sí mismo con sus flechas para enamorarse de Psique, según refiere Apuleyo (1992: 106). Eros, responsable de tantas heridas ajenas, siente curiosidad por probar de primera mano los efectos de su poder y cede al sentimiento amoroso, si bien él parte con ventaja, pues es el único artífice de su enamoramiento y además escoge a la destinataria de sus afectos. Mientras las demás criaturas y divinidades son víctimas de los estragos de sus saetas, él tiene el privilegio de decidir cómo y cuándo usar su arco, y así hace con Psique.

De entre todas las mujeres, diosas o ninfas a las que este dios podría someter, se decanta por Psique, simbólicamente asociada al alma, lo cual sugiere que el amor verdadero consiste en sentir afecto por otra persona en toda su integridad, conocer y aceptar todas sus características externas e internas; no basta con amar los cuerpos bellos, es necesario amar también las almas bellas. En clave platónica, podría decirse

que el amor por la belleza de Psique suscita en Eros un sentimiento más profundo que lo lleva a amar otras cualidades bellas de su esposa: “la belleza particular, corporal, localizada en este mundo, provoca el amor y dirige el interés del enamorado hacia todas las bellezas, tanto exteriores como interiores, para culminar en el absoluto, en la Idea de Belleza” (Pájaro, 2008: 142).

En el mundo humano Psique es idolatrada por su apariencia física, pero ningún hombre da el paso de amar también su belleza interior. Los elogios a la hermosura de Psique provocan envidia a la mismísima Venus, la cual encarga a su hijo Eros que restablezca con su arte la justicia divina, y que induzca en la joven una pasión desmedida por algún hombre que sea despreciable y miserable en todos los sentidos posibles (Apuleyo, 1992: 89,106). El trágico destino que la diosa reclama para Psique tiene visos de castigo ejemplar, y no está exento de arbitrariedad e injusticia, ya que la princesa no se vanagloria de su imagen ni obtiene ventaja de ella. Pero Venus se tiene por la diosa más bella del Olimpo -entre otras razones, porque venció a Atenea y Hera en la célebre disputa por la manzana de oro (Cf. Guerber, 2000: 217-221)-, y el hecho de que una mujer mortal ensombrezca su fama y prestigio le resulta inadmisibles.

La hermosura de Psique es huera: es admirada por sus semejantes en tanto que objeto de contemplación, pero ningún hombre muestra interés en aproximarse a ella y conocerla en profundidad, como sí hará el dios Eros. La veneración de que es objeto no es buscada ni fomentada por Psique, sino que, al contrario, la joven “aborrecía en sí su hermosura” (Apuleyo, 1992: 90), pero ni su modestia ni su desdicha logran ponerla a salvo de la cólera de Venus<sup>1</sup>. Afortunadamente para Psique, el dios Apolo entra en escena para prevenir la injusticia que se va a cometer contra ella. Las motivaciones del dios para contrariar a Venus son variadas, y diversos pasajes mitológicos aluden a la rivalidad entre ambos, desencadenada inicialmente porque Apolo revela a Hefesto, esposo de Venus, la relación amorosa que ella mantiene con Ares, dios de la guerra. Eros es el hijo nacido de esa unión.

Según el mito que aquí revisamos, Apolo dispone que Psique sea ataviada con ropas fúnebres y aguarde en lo alto de una montaña la llegada del esposo que le está destinado, y que pertenece al linaje inmortal (Apuleyo, 1992: 90-91). La muchacha es tocada por la gracia divina, pero para unirse a Eros debe abandonar su vida anterior, ‘morir’ simbólicamente y adentrarse en la alteridad radical y desconocida que los dioses han prefijado para ella. Desde las alturas, inicia una nueva etapa donde habrá de superar varias pruebas hasta hacerse con el favor y consideración de todas las deidades, Eros incluido.

Un viento recoge a Psique y la transporta hasta un lujoso palacio habitado por sirvientes invisibles que atienden con solicitud todas sus peticiones, si bien ella no puede verlos y únicamente escucha sus voces (Apuleyo, 1992: 93-94). Análogamente, la joven es privada de la posibilidad de ver a su esposo, ya que este

---

<sup>1</sup> La indignación que Venus siente hacia Psique la lleva a solicitar un castigo desproporcionado para ella. Esta pauta se repite en otros pasajes mitológicos, por ejemplo cuando Atenea convierte a Medusa en un monstruo como represalia por sus amoríos con Poseidón, mientras el dios sale impune del escarceo.

llega en medio de la noche y, ocultándose en las tinieblas, corteja a Psique. Él no consiente que ella lo vea, la relación entre ambos se establece y consolida a partir del oído y del tacto: los amantes dialogan y se abrazan, pero siempre en la más completa oscuridad. Eros es tajante, e insiste en pedir a su amada “que no intente descubrir su nombre, o vislumbrar su cara, ya que si ella hace algo así, él se verá obligado a dejarla y no volver más” (Guerber, 2000: 90). Él ya conoce a Psique, ha visto antes su rostro y su figura, admira tanto su belleza exterior como la interior, pero no hay simetría ni plena reciprocidad entre estos amantes, ya que él no permite que ella lo iguale y pueda contemplarlo y desvelar su identidad. Eros busca de este modo “manejar su propio rostro, servirse de él como de un arma, convertirlo en un sortilegio o en una superficie impenetrable” (Finkielkraut, 2008: 26). En este mito él ocupa una posición de superioridad y priva a su esposa de la oportunidad de conocerlo plenamente en todas sus facetas, por lo que Psique debe amar a oscuras, es instada a enamorarse del alma de su esposo antes de llegar a atisbar detalle alguno de su faz inmortal.

Resulta paradójico que Psique, que en el mundo de los mortales había sido valorada solo por su aspecto físico, esté ahora sujeta a un régimen de invisibilidad, interactuando con seres incorpóreos con los que solo se relaciona por la palabra, y casada con un esposo cuyo cuerpo no le es accesible a través de la mirada, sino mediante los otros sentidos. En esta dimensión de alteridad en la que la princesa acaba de adentrarse, uno de los primeros aprendizajes consiste en ‘ver’ con los ojos del alma, y para ello la mirada convencional resulta de poca utilidad, ya que “el rostro amado escapa a todo” (Finkielkraut, 2008: 45). Esta es la enseñanza que Eros intenta inculcar a su esposa, pero Psique se resiste a renunciar a su mirada deseante y acaba transgrediendo la norma impuesta por el dios.

#### LA MIRADA INICIÁTICA DE PSIQUE

En el texto de Apuleyo cobran especial protagonismo las dos hermanas de Psique que, envidiosas de su fortuna, intentan convencerla de que su esposo es una serpiente monstruosa y que debe darle muerte. Las hermanas son el último nexo que conecta a Psique con el mundo de los mortales, y la princesa se resiste a desvincularse de ellas. Eros la previene en repetidas ocasiones sobre las malas intenciones de esas mujeres, pero Psique desoye las advertencias y una noche, mientras él duerme, ella enciende un candil y empuña una navaja, dispuesta a aniquilar a la supuesta bestia que yace en su cama (Apuleyo, 1992: 97-105); para su sorpresa, se encuentra con el dios del amor. La emoción del hallazgo provoca que Psique actúe con torpeza, y una gota de aceite hirviendo cae del candil y quema el hombro de Eros quien, furioso al descubrir la traición, huye de Psique, no sin antes reprenderla severamente por haber faltado a su promesa (Apuleyo, 1992: 106).

Psique se deja arrastrar por su deseo de conocimiento, el anhelo de ver el rostro de su amado es tan potente que acaba imponiéndose sobre cualquier otra consideración. “Si el amor es ciego nos torna ciegos primero a todo lo que no es él: el rostro amado tiene el monopolio del rostro” (Finkielkraut, 2008: 58-59), y conocer el rostro de Eros se convierte para Psique en un impulso irrefrenable. De modo que

la joven desobedece al dios y por medio de su escopofilia<sup>2</sup> accede a un nuevo nivel de sabiduría, el de la contemplación de lo divino, que inicialmente le había sido vetado. La curiosidad de Psique la conduce a desvelar los entresijos de ese espacio de alteridad habitado por los dioses, en el que ella es una advenediza. Psique sabe que su esposo es inmortal, ya que así se lo había anunciado el oráculo de Apolo, y en un momento dado se rebela ante la oscuridad impuesta, se resiste a aceptar que el amor es ciego y asume el riesgo de mirarlo de frente en toda su amplitud y complejidad. Incluso aunque su amante sea un monstruo deleznable, ella quiere verlo, y prefiere conjurar las tinieblas en las que Eros ha elegido escudarse y desvelar el rostro de su compañero. Esta actitud desafiante contraría al dios, cuya primera reacción es huir.

Este pasaje del mito refleja que, en cierto modo, en el rostro siempre hay algo que se escapa permanentemente, puesto que “en el otro siempre hay un exceso o una diferencia en relación con lo que yo sé de él. Esta desmesura, este exceso constante del ser apuntado respecto de la intención que lo apunta tiene el nombre de rostro” (Finkielkraut, 2008: 25). El rostro de Eros, involuntariamente expuesto a la mirada de Psique, implica para ella la constatación de que existe una dimensión insondable e inabarcable, un exceso y una distancia que la separan del esposo y que le impiden conocerlo y aprehenderlo, ya que Eros no se deja asimilar. Ahora que la joven ha descubierto la identidad de su amante se pone de manifiesto la asimetría de su matrimonio. La brecha que separa a Eros de Psique es, de momento, insalvable, pues ella es mortal y él, un dios olímpico; pertenecen cada uno a un orden ontológico distinto. Al transgredir la prohibición de mirar a Eros, Psique cobra plena conciencia de la alteridad radical que la aleja de su esposo y la relación entre ambos no puede continuar, al menos no en los mismos términos en que se había desarrollado hasta este punto del relato. No obstante, una vez traspasado el umbral que la separa del mundo humano Psique no puede volver atrás, e inicia un camino complejo y jalonado de dificultades que culminará con el feliz reencuentro entre los dos amantes.

Al atreverse a contemplar a Eros, Psique ha abierto los ojos a un nuevo plano de la existencia habitado por seres inmortales. En este mito, su recorrido en busca de su esposo alude simbólicamente a su gradual conocimiento de ese nivel ontológico al que acaba de acceder y con el que necesita familiarizarse. La alteridad de lo divino o alteridad metafísica, a la que se refiere Levinas (1999), empieza a desvelarse para Psique la primera vez que ve al dios, pero todavía ha de adentrarse más en ese entorno desconocido y seguir sondeando lo divino antes de poder reunirse con Eros y permanecer junto a él en pie de igualdad. Entre otras cosas, Psique debe robar lana de un rebaño de ovejas doradas, recoger agua de los ríos del infierno, o transitar por el reino del Hades; todas ellas son tareas de carácter iniciático que le permiten asomarse a distintas regiones del orden divino. Puede apreciarse aquí un paralelismo con el mito platónico de la caverna: el alma que intenta salir de sus profundidades ha de encarar peligros y situaciones arriesgadas antes de lograr la recompensa final, la contemplación de las ideas.

---

<sup>2</sup> La noción de ‘escopofilia’ se asocia al placer obtenido a través de la mirada y está estrechamente conectada con el deseo erótico. Sobre este tema *cfs.* Mulvey 1975 6-18.

Quien ama corre riesgos, y “la gama de contrariedades que se puede sufrir por amar es muy amplia” (Cruz, 2010, 41). Si el objeto amoroso es nada más y nada menos que Eros, el dios del amor, las dificultades se incrementan exponencialmente. Pero en este recorrido el alma-Psique no vaga sin rumbo sino que cuenta con el favor de los dioses, especialmente de Apolo, aunque también de Deméter o del propio Zeus, que la ayudarán a completar todas las pruebas que Venus le impone. De hecho, si Psique no contase con el beneplácito de las deidades no podría transitar impunemente por las regiones divinas y sería duramente castigada por su osadía, tal y como sucede en otros mitos griegos. A modo de ejemplo pueden citarse el castigo que Zeus impone a Prometeo por haber robado el fuego divino, o el eterno suplicio de Tántalo, que divulgó entre los mortales los secretos de los dioses olímpicos; estos pasajes dan testimonio de la cólera y crueldad que los dioses dirigen contra quien actúa sin su beneplácito.

En la última fase de su periplo, Psique desciende hasta el Hades para pedir a Perséfone un poco de su hermosura. Recibe de la diosa subterránea una cajita que ha de ser entregada a Venus, pero durante el regreso cede a la tentación de abrir la caja y su curiosidad es de nuevo castigada, ya que dentro del recipiente solo hay “un Sueño infernal y profundo, el cual, como fue destapado, cubrió a Psiques de una niebla de sueño grueso, que todos sus miembros le tomó y poseyó, y en el mismo camino por donde venía cayó durmiendo como una cosa muerta” (Apuleyo, 1992: 125). En esa ocasión, el propio Eros se compadece de Psique y acude a liberarla del abrazo de Morfeo.

La iniciación o catarsis de Psique concluye cuando desciende al infierno y regresa de él, aunque ese viaje reviste gran complejidad y para culminarlo ella debe, en cierto modo, morir, aunque se trate de una muerte pasajera inducida por el dios del sueño y rápidamente conjurada por Eros, el dios del amor. Según este mito Psique ‘muere’ dos veces, en sentido simbólico, antes de hacerse inmortal: primero ‘muere’ para el mundo de los vivos, del que se desvincula totalmente, y después ‘muere’ para el mundo de los muertos, pues una deidad surgida de las profundidades del infierno le induce un sueño letal. Ella deja atrás el mundo humano y recorre los reinos de las divinidades, primero de la mano de su esposo y después en solitario -aunque en todo ese itinerario la principal motivación de Psique es su amor por Eros y el deseo de reencontrarlo-.

Esta historia tiene un final feliz: el amor triunfa sobre la muerte, Eros se reúne con su amada y Zeus legitima la unión y cancela la desigualdad entre los cónyuges al premiar a Psique con la inmortalidad. Los amantes reciben entonces su esperada recompensa: la unión total y definitiva de ambos. El deseo de alteridad vinculado a la pasión amorosa se ve así colmado, Eros y Psique satisfacen su anhelo de fusión, conexión y posesión del otro, y lo hacen además de manera estable y eterna. Esta máxima felicidad que realiza y culmina el sentimiento amoroso se presenta aquí de manera idealizada, con unos rasgos de totalidad y completud que solo son alcanzables en el orden divino. En el mundo humano, por regla general, la conexión entre dos amantes es menos perfecta y más inestable que la que este mito refleja.

## ROSTRO Y APERTURA A LA ALTERIDAD

Otro aspecto destacado de este mito, ya que atañe directamente a la cuestión de la alteridad, gira en torno a la importancia del rostro. En este sentido coincidimos con Levinas en que “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro” (Levinas, 1999: 74). En el rostro ajeno se concreta y explicita la alteridad, y comparecer ante él supone abrirse a esa alteridad y captarla en su diferencia. La presencia del Otro se percibe fundamentalmente a través de su rostro y su mirada, y solamente así se puede llegar a conocer y reconocer al otro en su especificidad, en tanto que ser único e irrepetible. “El rostro amado se nos escapa y en esto estriba la maravilla de la alteridad” (Finkielkraut, 2008: 55).

Esta tesis ofrece una perspectiva adecuada para interpretar el mito de Eros y Psique, ya que ella no logra captar la alteridad de Eros hasta que no percibe su rostro. Eros ya ha visto previamente el rostro de Psique, la ha contemplado y reconocido en su alteridad, pero al inicio de su matrimonio ella es privada de esa posibilidad, su marido no quiere ser (re)conocido por Psique, mantiene el anonimato e impide así que su esposa tenga pleno acceso a la identidad-alteridad de Eros en su dimensión divina; él se muestra únicamente en su faceta de esposo-amante y oculta los demás aspectos.

Eros ama plenamente a Psique desde el instante en que la ve -él mismo admite que se clavó una de sus flechas en presencia de la joven dormida (Apuleyo, 1992: 106) -, pero no permite que haya reciprocidad en ese sentido. Sin embargo, Psique no puede amar por completo a su esposo hasta que no logre equiparar ese conocimiento, es decir, hasta que no vea el rostro de Eros. Psique desatiende la prohibición y contempla al esposo por primera vez, y además lo hace de manera análoga a como Eros la vio primero a ella, ya que la esposa enciende un candil y observa las facciones del marido mientras él duerme. En ese momento Psique alcanza la plenitud de su afecto por Eros, en parte porque se clava una de las flechas del esposo (Apuleyo, 1992: 106), pero sobre todo porque ahora conoce en toda su magnitud la alteridad que el dios representa, ya que “la presentación del rostro me pone en relación con el ser” (Levinas, 1999: 225) sin restricciones ni ocultamientos. Psique desea tener ese tipo de relación con su compañero, y por ello incumple el mandato de oscuridad que Eros ha querido imponerle.

La mirada de ella es una mirada deseante y cargada de erotismo, al igual que lo había sido la mirada de Eros la primera vez que vio a Psique. Los dos amantes canalizan e incrementan su pasión por medio de la vista, órgano privilegiado en lo que respecta al amor, una “experiencia donde el Otro, que nos es extranjero e indiferente, no pertenece al orden de nuestros intereses ni al orden de nuestras afecciones, sin embargo nos mira. Su alteridad nos concierne” (Lozano Suárez, 2015: 213). La presencia del ser querido es importante, pero insuficiente para Psique si no se complementa con la visualización del objeto amoroso, y en concreto de su rostro. Ella siente un intenso deseo de mirar y ser mirada por Eros.

Cuando se da esa reciprocidad en las miradas, y cada rostro se dirige al rostro del Otro y lo reconoce en su alteridad, surge un movimiento ético que Levinas describe

en estos términos: “El rostro que me mira me afirma” (2001: 48). Además, esa interconexión a través de la mirada marca para el filósofo lituano el inicio de la comunicación y del lenguaje, porque la alteridad del otro solo me es accesible -y a la vez inasequible e inaprehensible- a través de un rostro que habla, hasta el punto de que “el rostro es el inicio de la inteligibilidad” (Lozano Suárez, 2015: 210). En el mito que aquí analizamos esa comunicabilidad está retenida en las sombras, la gestualidad de sus protagonistas permanece oculta e invisible: Eros y Psique dialogan en la oscuridad, sin verse los rostros, y esto provoca que el conocimiento que cada uno tiene de la alteridad del otro resulte incompleta.

La apertura y el encuentro entre los amantes no son algo inmediato ni espontáneo en esta historia, ya que Eros no desea comparecer ante los ojos de su esposa y quiere que su rostro permanezca ensombrecido, de ahí que en un principio la mirada de Psique sea rechazada por el dios. A pesar de esa desavenencia óptica, es evidente que Eros acepta y ama a Psique desde la primera vez que la ve, y que además está dispuesto a comprometerse con ella hasta sus últimas consecuencias; aflora ahí un sentido ético de la relación entre ambos. De igual manera, Psique comienza a amar a Eros desde que se convierte en esposa de él, y ese afecto aumenta cuando ella percibe su rostro. Sin embargo, en el primer momento en que están uno frente al otro, mirándose, lo que emerge no es amor ni compromiso, no hay afirmación sino reprobación por parte de él.

Eros se siente descubierto y traicionado, Psique se desespera ante la perspectiva de que su esposo la abandone como castigo a su desobediencia. La siguiente vez que los amantes se encuentren, ella tendrá de nuevo los ojos cerrados, en esa ocasión debido al profundo sueño que le ha inducido Morfeo y del que Eros la rescata. Así, en este mito se da una alternancia de ‘abrir y cerrar de ojos’ cargada de simbolismo. Cada uno ve al otro por primera vez mientras el otro duerme, la primera confrontación de ambos -los dos con los ojos abiertos, rostro frente a rostro- es sumamente tensa y desemboca en la separación de los amantes, y cuando vuelven a coincidir ella tiene otra vez los ojos cerrados. El ciclo se completa cuando Psique es despertada por Eros de ese sueño letal; a partir de entonces ya no cerrará más los ojos, sino que los abre a la inmortalidad. Se ha hablado aquí ampliamente de la transformación de Psique a lo largo del relato mítico, pero también es interesante reparar en el cambio que se produce en Eros, quien al inicio del mito está empeñado en evitar a toda costa que la esposa lo vea, se enfurece cuando ella incumple la prohibición, y acaba por usar su poder divino para conseguir que Psique despierte de su sueño infernal y contemple nuevamente el rostro de su amado Eros, esta vez sin reticencia alguna por parte de él. Este recorrido del dios podría resumirse, sintéticamente, como el paso de la oscuridad a la luz, o de la invisibilidad a la visibilidad.

#### IDENTIDAD Y ALTERIDAD: LA UNIÓN FECUNDA DE LOS AMANTES

El sentimiento amoroso siempre tiene algo de paradójico, en tanto que pretende ser la unidad de una dualidad (Luhmann, 2008: 189), o una fusión de dos entes heterogéneos. En nuestro mito, el deseo de conexión con la alteridad que experimentan tanto Eros como Psique culmina en la unión de los dos amantes, de la

que nacerá una hija. Esa fecundidad de la relación se pone de manifiesto al inicio del relato de Apuleyo, cuando el esposo todavía insiste en mantener el anonimato y además pide a Psique que guarde el secreto de su embarazo: “acrecentaremos nuestro linaje, que aun este tu vientre niño otro niño trae ya dentro, y si tú encubrieres este secreto, yo te digo que será divino, y si lo descubrieres, desde ahora te certifico que será mortal” (Apuleyo, 1992: 100). Está implícita aquí la idea de que para que el alma engendre lo divino tiene que desvincularse de lo mortal, lo cual entronca con las tesis platónicas. El dios Eros-amor le indica a Psique-alma el camino ascendente que la conduce hacia la inmortalidad, a la vez que la previene de los peligros de perderse en lo terrenal. Las hermanas de Psique, que representan su vínculo con el mundo de los mortales, acaban sabiendo que su hermana está grávida e intentan inculcarle temor hacia el esposo: “Cuando ésta tu preñez estuviere más crecida y tú estuvieres bien llena, por gozar de más hartura que te ha de tragar” (Apuleyo, 1992: 100), le dicen a Psique en un intento de alejarla de su marido<sup>3</sup>.

En la narración mítica, la gestación de Psique pasa a un segundo plano a partir de ese momento, ya que ella transgrede la prohibición de ver a Eros y después ha de realizar diversas pruebas impuestas por Venus para cancelar su culpa y lograr el perdón del esposo; deducimos que todas esas tareas las lleva a cabo mientras una criatura crece en su vientre, ya que en el final del mito, cuando se relata la boda de Eros y Psique, se alude a la hija que nació después del enlace: “Y estando ya Psiques en el tiempo del parir, les nació una hija, a la que llamamos Placer” (Apuleyo, 1992: 127).

Las alteridades representadas por Eros y Psique, inicialmente caracterizadas en ese mito como distantes y heterogéneas, tienen no obstante un carácter dinámico que, a lo largo del relato, permite el gradual acercamiento entre los dos protagonistas, hasta culminar en una fusión donde Psique se equipara a Eros -ella alcanza el conocimiento de todas las regiones divinas y recibe la inmortalidad- y esa unión fructifica y se explicita en el nacimiento de su descendencia, que da continuidad y solidez a la ligazón de la pareja. Se ejemplifica aquí la tesis de Schopenhauer acerca del amor como pulsión de perpetuarse en otros seres y fundamentada en “un instinto dirigido a la reproducción de la especie” (Schopenhauer, 1970: 31). El objetivo final del impulso amoroso es la creación de un ser nuevo, y la criatura engendrada se entiende como una prolongación de la propia existencia. La mirada tiene un papel primordial en el origen del sentimiento amoroso y en lo que surge a partir de él, puesto que “el verdadero *punctum saliens* de la vida es, en realidad, el instante en que nuestros padres comienzan a amarse, [...] del encuentro y adhesión de sus ardientes miradas nace el primer germen del nuevo ser” (Schopenhauer, 1970: 23). El intercambio de miradas entre dos amantes tiene así un efecto multiplicador, ya que da lugar al erotismo y activa el instinto reproductivo que, llevado a término, culmina en la procreación.

---

<sup>3</sup> Este pasaje remite al mito teogónico de Atenea, según el cual Zeus engulló a la gestante Metis y algún tiempo después nació Atenea, la hija, surgida directamente de la cabeza de su padre.

El deseo erótico articula la relación del sujeto con aquello que no es él mismo, con lo otro, es decir, con aquello que es diferente, extraño, novedoso, esperado o ausente. Y, precisamente “la satisfacción del deseo es la transformación de la diferencia en identidad” (Butler, 1999: 9), en tanto que hay dos alteridades que convergen en el encuentro amoroso, donde sus voluntades se unen armoniosamente. Empero, ya Levinas advierte que la plena fusión erótica es imposible, “pues el amado como Otro se mantiene a distancia incluso en la piel que ofrece a la caricia, en el vínculo entre el Mismo y el Otro se mantiene la alteridad” (Di Giacomo, 2016: 56) que resulta ontológicamente insalvable. Entonces, aunque haya una proximidad creciente entre Eros y Psique, la identificación total y absoluta entre ambos no llega a darse sino que siguen siendo, inexorablemente, alteridad el uno para el otro.

Hedoné, la voluptuosidad o placer sensual, es la hija de Eros y Psique, y su nacimiento simboliza el deseo de fusión con la alteridad que sienten sus progenitores. El padre y la madre están ontológicamente privados de la posibilidad de unirse de manera absoluta -en este sentido el deseo erótico es siempre fallido, fracasa en su empeño de plena disolución en el ser amado-, pero cabe la posibilidad de que su unión se absolutice en su descendencia, que reúne y condensa las respectivas alteridades de la pareja que la engendra. De este modo “la voluptuosidad se transfigura en fusión, pero en una fusión externa a los términos que en balde intentan fundirse, es decir, en una fusión trascendente a la voluptuosidad de los amantes” (Di Giacomo, 2016: 63). Desde esta perspectiva, procrear es dar vida a un ser cuya identidad se conforma a partir de una combinación de dos alteridades, y que además las trasciende a ambas.

Hedoné es la culminación de la relación amorosa entre Eros y Psique y encarna la solidez del vínculo que une a ambos. En el orden simbólico esta divinidad alude al goce sensorial al que los dos amantes pueden acceder sin restricciones, una vez que ha desaparecido la prohibición de verse. Desde esa lectura es significativo que esta hija sea engendrada cuando sus progenitores aún permanecen a oscuras, pero solo nace después de que la relación de ambos sale a la luz; de hecho, los recíprocos afectos de Eros y Psique acaban situándose en una posición de máxima visibilidad, y no solo porque el dios acepta finalmente mostrarse ante su esposa tal y como es, sino también porque el propio Eros refrenda y conmemora su amor por Psique ante todos los dioses del Olimpo, incluida su propia madre, Venus, que en principio había sido muy reacia a aceptarla como nuera. Eros y Psique son plenamente felices y disfrutan de una unión duradera cuando consiguen vencer todas las dificultades, reconectar sus respectivas alteridades y superar la distancia ontológica inicial que los separa. Hedoné es la metáfora de ese goce de la plenitud amorosa que, para esta pareja inmortal, es eterna.

#### CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de estas páginas se han analizado los diversos aspectos de la mirada amorosa que están presentes en el mito de Eros y Psique. Este relato ha servido para profundizar en la exégesis de la pasión erótica, entendida aquí como un deseo de alteridad que surge y que se reafirma a través de la visión del objeto amoroso. La mirada sensual de Eros es el arranque del idilio con Psique, donde se suceden y

entrecruzan las miradas y los ocultamientos, y donde además cada una de esas alternancias arrastra consigo una densidad simbólica que aquí se ha intentado desentrañar.

Ya sea porque no todo lo que se ve es visible a la luz, como afirmaba Aristóteles en *De anima*, o porque los amores entre dioses y humanos son difíciles de consolidar, Psique es instada a completar un proceso de aprendizaje perceptivo que se inicia entre tinieblas y culmina felizmente en el grado sumo de luminosidad.

Eros y Psique son, el uno para el otro, alteridad deseante y deseada, y esa polaridad es el hilo conductor que liga a los dos personajes a lo largo del mito. Eros, dios caprichoso, aspira a ejercer sobre su esposa un poder panóptico, quiere ver sin ser visto, pero Psique se sustrae a esa dominación y logra eludirla, al menos momentáneamente, encendiendo una luz en la cámara nupcial sobre la que pesaba un mandato de penumbra. A partir de ese momento ella cobra conciencia del poder de su mirada y la empleará para descubrir todos los secretos del linaje divino al que está llamada a pertenecer. Con ojos curiosos, impulsada por su mirada deseante de alteridad, Psique recorre las regiones y mansiones de todas las deidades celestes y subterráneas, e incluso se atreve a abrir una caja salida del infierno para ver su contenido. En el fondo está la negrura máxima, la oscuridad del Hades, que ni la propia Psique puede combatir por sí sola. En ese instante se destaca la mirada deseante de Eros que, impaciente por reencontrar a su esposa, ilumina la escena y conjura las sombras del reino de los muertos. Ahí se cierra el ciclo que se había iniciado cuando Psique iluminó a Eros mientras este dormía; ahora es él quien la ilumina a ella. A partir de ese momento ambos amantes se unen indisolublemente en un lazo que colma su deseo de alteridad. De su vínculo nace la voluptuosidad, el placer sensible, identificado con el deleite que experimentan Eros y Psique cuando por fin logran contemplarse recíprocamente y dar rienda suelta a su pasión amorosa.

En definitiva, este mito pone de manifiesto que la mirada erótica, cuando va acompañada del sentimiento amoroso y es guiada por la inteligencia del alma, es fecunda y capaz de engendrar vida, es decir, desemboca en una existencia placentera y llena de pasión. Eros y Psique simbolizan la comunión de dos alteridades que se buscan, se contemplan y se desean a través de todas las dimensiones de lo humano y de lo divino.

#### BIBLIOGRAFÍA

APULEYO, Lucio. (1992). *El asno de oro*. Madrid: Sociedad Anónima de Promoción y Ediciones.

BUTLER, Judith. (1999). *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.

COMTE-SPONVILLE, André. (2012). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.

- CRUZ, Manuel. (2010). *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*. Madrid: Espasa.
- DI GIACOMO, Mario. (2016) "Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas". *Apuntes Filosóficos*, 25 (48), pp. 46-68.
- FINKIELKAUT, Alain. (2008). *La sabiduría del amor. Generosidad y posesión*. Barcelona: Gedisa.
- GRAVES, Robert. (2016). *Los mitos griegos*. Barcelona: Ariel.
- GRUBE, George Maximilian Antony. (1987) *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- GUERBER, Harriet. (2000). *The Myths of Greece and Rome*. Ware: Wordsworth.
- HESIODO. (1990). *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen*. Madrid: Gredos.
- LEVINAS, Emmanuel. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- LEVINAS, Emmanuel. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- LOZANO SUÁREZ, Luz María. (2015). "El Amor: una de-subjetivación del sí mismo desde la perspectiva de Emmanuel Levinas". *Revista Amauta*, 25, pp. 207-215.
- LUHMANN, Niklas. (2008). *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Barcelona: Península.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MULVEY, Laura. (1975). "Visual pleasure and narrative cinema". *Screen*, 3 (16), pp. 6-18.
- OVIDIO. (1993). *Amores. Arte de amar*. Madrid: Cátedra.
- PÁJARO, Carlos Julio. (2008). "Eros, Psyqué y Manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón". *Eidos*, 9, pp. 134-164.
- PLATÓN. (1986). *Diálogos Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- SAMBURSKY, Samuel. (1990). *El mundo físico de los griegos*. Madrid: Alianza Editorial.

SAMONÀ, Leonardo. (2005). *Diferencia y alteridad. Después del estructuralismo: Derrida y Levinas*. Madrid: Akal.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1970). *El amor, las mujeres y la muerte*. Madrid: EDAF.



# **MIGRACIÓN, RACISMO Y EXCLUSIÓN: ANÁLISIS DE LAS EXPERIENCIAS DE MUJERES LATINOAMERICANAS EN BARCELONA**

Migration, Racism and Exclusion: Analysis of the Experiences of Latin American Women in Barcelona

**Paola Contreras Hernández**

Universidad Autónoma de Barcelona  
paolacontrerashz@gmail.com

## **Resumen:**

Este artículo tiene por objetivo explorar, por un lado, las prácticas racistas y dinámicas de exclusión social a las que se enfrentan mujeres latinoamericanas que residen en la ciudad de Barcelona y, por otro, analizar cómo ello repercute en su devenir migratorio. El sustento teórico se estructuró en torno al racismo, securitización de las fronteras y feminización de las migraciones. La metodología se definió desde un enfoque cualitativo mediante entrevistas semiestructuradas. El análisis se realizó desde el paradigma de la interseccionalidad y se sistematizó a partir de tres dimensiones: Migración, Racismo y Exclusión, las que permitieron evidenciar la articulación de un sistema que, al imitar el ejercicio de derechos, obstaculiza el devenir del colectivo de estudio.

## **Palabras clave:**

Migración, feminización, racismo, exclusión.

## **Abstract:**

This article explores, on the one hand, the racist and dynamic practices of social exclusion faced by Latin American women residing in the city of Barcelona and, on the other hand, how this affects their migration. The theoretical framework was structured around racism, securitization of borders and feminization of migrations. The methodology was defined from a qualitative approach through semi-structured interviews. The analysis was made from the paradigm of intersectionality and it was systematized from three dimensions: Migration, Racism and Exclusion, which allowed to demonstrate the articulation of a system that, by imitating the exercise of rights, hinders the future of the collective of study.

## **Keywords:**

Migration, Feminization, Racism, Exclusion.

Recibido: 29/04/2019

Aceptado: 12/06/2019

## INTRODUCCIÓN

Los procesos migratorios transnacionales son respuesta a los efectos que está causando el capitalismo: precarización de la vida, inestabilidad sociopolítica, deterioro medio ambiental, laboral y económico. La urgencia por buscar estabilidad y seguridad sitúa a Europa, en el mapa global, como un polo de atracción al perfilarse como paradigma de “calidad de vida”. No obstante, su gestión migratoria ha tomado un cariz cada vez más restrictivo debido a la lógica de la seguridad nacional. Ciertamente, la securitización de las fronteras y las reiteradas reformas a las leyes migratorias son medidas que buscan limitar, frenar u obstaculizar la llegada y permanencia de población de “terceros países”<sup>1</sup>. A nivel interno, se observa un aumento en las deportaciones y controles policiales por perfil étnico (De la Serna, 2014; Jarrín, 2015), instancias que evidencian cómo la imbricación entre migración y racismo confluye bajo prácticas institucionales. Las violencias que emanan de esta intersección se encuentran situadas y encarnadas en cuerpos diferenciados por factores y/o dimensiones que configuran escenarios complejos y diversos. En efecto, estas diferencias muestran a un “otro” que se debate entre una homogenización asignada por discursos totalizantes y una heterogeneidad constituida por experiencias que transgreden imaginarios estáticos.

En este contexto, el presente artículo tiene por objetivo explorar, por un lado, las prácticas racistas y dinámicas de exclusión social a las que se enfrentan mujeres latinoamericanas que residen en la ciudad de Barcelona y, por otro, cómo ello repercute en su devenir migratorio. Para situarlo, se presenta un marco teórico enfocado en el racismo, en tanto dimensión que rige y determina muchas de las prácticas sociales, subjetivas, políticas y económicas hacia los y las migrantes; en la securitización de las fronteras que la Unión Europea (UE) ha venido desarrollando; y en torno a la feminización de las migraciones. Posteriormente se detallan los aspectos metodológicos de la investigación; para luego pasar al análisis de los resultados. A partir de la triangulación entre migración, racismo y exclusión, se logra visualizar de qué manera la diferenciación social, cultural y normativa profundiza dinámicas de segregación y violencia. Por último, se presentan las conclusiones generales que arrojó el estudio.

## RACISMO COMO SISTEMA POLÍTICO, SOCIAL E INSTITUCIONAL

El racismo se ha definido como un sistema de dominación y jerarquización global que otorga un valor diferenciado de lo humano. El sustento ideológico proviene de la imposición de la raza<sup>2</sup> como ficción (Mbembe, 2016), el cual define al otro/a como un

---

<sup>1</sup> El Parlamento y Consejo europeo en la Directiva 2008/115/CE, en el art. 3.1 define a una nacional de un tercer país a cualquier persona que no sea ciudadano de la UE.

<sup>2</sup> El concepto de raza es en sí mismo un concepto que ha generado grandes y acalorados debates académicos y sociales, pero “si bien estos debates pueden resultar de mucho interés, lo que tenemos que destacar aquí es que nos encontramos ante una re-lectura del concepto de “raza”, pues en las vertientes analíticas de la interseccionalidad se estima éste como una construcción social, además de desactivar su fuerte carga biologicista, pues, para que funcione

objeto-excedente (Dussel, 2000; Fanon, 2010) que se articula a partir de marcadores y/o identificadores tales como la religión, el color de piel, el país de procedencia (en caso de ser migrantes), la lengua, la cultura, etc. (Grosfoguel, 2012). Precisamente, esta distinción constituye la base de los procesos de racialización que “tienen el propósito de identificar estos grupos de población y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular” (Mbembe, 2016: 80). Proceso que se inscribe dentro de un sistema global de control y explotación que refuerza la dominación racial mediante la imposición de ficciones identitarias (“negro”, “blanco”, “indio”, “mestizo) y la imbricación de jerarquías de género, clase, religión, refuerza la dominación racial (Lugones, 2008, Quijano, 2000).

En el caso de la población migrada, la imagen antagónica que representa su no pertenencia en el país de destino nos advierte de cómo lo “ajeno” cuestiona el orden social, pues incorpora la “diferencia” como marcas que devienen en estigmas. Las prácticas discursivas, políticas, sociales y simbólicas en torno a ello, dificultan los procesos de integración que legitiman, directa o indirectamente, la segregación y construcción de la otredad.

Ahora bien, el racismo hacia la población migrada se manifiesta de forma multidimensional; a nivel social se expresa en las representaciones negativas que acentúan “la problemática relación que existiría con la población extranjera, agudizando actitudes xenófobas bajo la simbiosis “*diferente-igual-peligroso*” (Contreras, 2016: 65). A nivel político-institucional lo hace a través de políticas migratorias que establecen límites de entrada y permanencia, pues se busca prevalecer, por un lado, las identidades nacionales, y por otro, la seguridad interna (Agrela, 2002). Precisamente, el racismo institucional se entiende como violencia de Estado, pues sitúa a la población migrante en un nivel inferior de acceso y reconocimiento de derechos que los excluye de la ciudadanía plena (Solana, 2001). Un ejemplo de ello se observa con la exclusión sanitaria que se ejecutó en España durante el año 2012 (Real Decreto-ley 16/2012).

Este tipo de disposiciones nos permite analizar de qué manera la construcción política de la ciudadanía acentúa la diferenciación entre las personas migrantes y autóctonas, y cómo ello intensifica los procesos de exclusión social, carencia de bienestar, privación de vínculos sociales e integración política; provocando una ruptura progresiva entre el individuo y la sociedad (Silver, 1994).

#### SECURITIZACIÓN DE LAS FRONTERAS Y DISPOSITIVOS DE CONTROL

Durante las últimas décadas Europa ha visto incrementada la presencia de población procedente de países catalogados como subdesarrollados; situación que ha generado hostilidad social que se expresa bajo la necesidad de proteger sus economías, identidades culturales y seguridad interna, siendo argumentos suficientes para “justificar, legitimar y promover restricciones en las políticas migratorias, reforzar los controles fronterizos, así como otorgar un tratamiento diferenciado (discriminatorio) a

---

analíticamente sólo se comprende la “raza” en términos de intersección con la diferencias de etnia, género y clase” (Guzmán, 2011: 874).

los migrantes residentes en los países europeos” (Sánchez, 2013: 138). La urgencia por excluir esta “peligrosidad” del hábitat social o evitar que lo habite, se ha constituido como eje para fortalecer las fronteras y agudizar los mecanismos de control, disuasión y represión frente a esta “invasión silenciosa” (Contreras, 2016).

En concordancia con ello, el aumento de controles fronterizos plantea la existencia de una frontera biopolítica generalizada (Vaughan- Williams, 2009) que sirve para establecer límites políticos, de raza y clase que, a nivel material y simbólico, definen líneas divisorias en los Estados-nación. El despliegue de mecanismos de control y disuasión muestran la fronterización de la UE que, sustentada por una nueva racionalidad punitiva, se resguarda y defiende de la otredad racializada.

Este síndrome securitario ha derivado en la implementación de dispositivos de control entre los que destaca la Agencia Frontex, la cual tiene como objetivo gestionar las fronteras exteriores para combatir la inmigración ilegal, la trata de personas y prevenir las amenazas para la seguridad interna, la salud pública y las relaciones internacionales de los Estados miembros. Como complemento, en el año 2016 entra en vigor la Guardia Europea de Fronteras y Costas para frenar la llegada de inmigrantes y refugiados durante 2015 y 2016. Por otra parte, la UE definió la Agenda Europea de Migración que busca afrontar los retos que implica la migración, proponiendo cuatro puntos de acción: reducir los incentivos a la migración irregular y forzada de ciudadanos/as de terceros países; reforzar las medidas desarrolladas por Frontex para una eficaz gestión de las fronteras; instaurar un nuevo modelo de seguimiento y evaluación del Sistema Europeo Común de Asilo; y definir una nueva política de migración legal con fines laborales.

Ahora bien, los Estados miembros de la UE han fortalecido las estrategias político-jurídicas que obstaculizan la estancia y permanencia de la población migrada. En el caso español, la gestión migratoria se organiza a través de la Ley Orgánica 4/2000 que, tras sucesivas reformas, presenta una tendencia a controlar la migración irregular y establecer una diferencia normativa entre la población migrada dependiendo del estatus jurídico que adquieren (regular/irregular; estudiante/trabajador; residencia permanente/transitoria, etc.). En la misma dirección, la Ley Orgánica 4/2015 sobre Protección de la Seguridad Ciudadana señala que

Los extranjeros/as que sean detectados en la línea fronteriza de la demarcación territorial de Ceuta o Melilla mientras intentan superar los elementos de contención fronterizos para cruzar irregularmente la frontera podrán ser rechazados a fin de impedir su entrada ilegal a España (Disposición adicional 10<sup>a</sup>, punto 1).

Otro dispositivo de control es el Real Decreto 162/2014 que establece el reglamento de funcionamiento de los Centros de Internamientos de Extranjeros<sup>3</sup> (CIE), señalan que su finalidad es la custodia preventiva y cautelar de los extranjeros/as que

---

<sup>3</sup>Los Centro de Internamientos de Extranjeros (CIE) aparecen en el ordenamiento jurídico español con la Ley Orgánica 7/1985 (primera ley de extranjería), como medida cautelar -no penitenciaria- vinculada a un expediente de expulsión. Pues bien, en 2014 se aprueba el reglamento.

estén bajo situación de expulsión o devolución. Por último, se encuentra la Brigada de Delincuentes Extranjeros (BEDEX) encargada de las expulsiones cualificadas (Fernández, 2010).

Estas medidas nos permiten situar la relación entre Colonialidad y Migración, en tanto que actúan sobre un “otro-abyecto” que, leído en clave decolonial, acontece como producto de relaciones de poder, violencia y dominación, primero en un mundo colonial y posteriormente en la Colonialidad global, manifestándose a través de dinámicas sociales, políticas e institucionales que inferiorizan a la población migrada.

#### PROCESOS MIGRATORIOS FEMENINOS

El protagonismo de las mujeres en los procesos migratorios ha transformado el patrón de movilidad: éstas han dejado de ser parte de un proceso asociativo masculino para pasar a uno de carácter autónomo como estrategia familiar y personal (Tapia, 2011). Con todo y dicho brevemente, la feminización<sup>4</sup> de las migraciones se circunscribe en un escenario global de transformaciones sistémicas.

Ahora bien, la incorporación de la categoría de género en las investigaciones sobre migración certifica un cambio epistemológico que, posteriormente, es profundizado con la incorporación del paradigma de la interseccionalidad. Esta perspectiva analiza cómo, mediante la intersección de las categorías de género, raza, clase, opción sexual, edad, religión, país de procedencia, etc., se definen un mapa situacional donde convergen distintos niveles de jerarquización y desigualdad. Este análisis facilita y otorga una mayor aproximación al impacto político y social que tiene la subordinación más allá de una lectura centrada en las implicancias del género (Nash, 2008; Phoenix, Pattynama, 2006). En efecto, la interseccionalidad plantea que los diversos modelos de opresión (sexismo, racismo, clasismo) no actúan de manera separada, sino que se imbrican y forjan una estructura de dominación articulada (Davis, 2004).

Por ello que, al estudiar los procesos migratorios femeninos, la interseccionalidad permite explorar la forma en que se estructuran y complejizan las violencias, opresiones, desigualdades y discriminaciones que se observa a nivel “legal (visado, proceso de regulación, ley de extranjería, etc.), económica (nichos laborales, explotación, subempleo, etc.), política (asimilacionista, segregacionista, etc.),

---

<sup>4</sup> La feminización, tal y como señala Gutiérrez (2010) responde a la explotación y codificación de la fuerza de trabajo marcada por la precariedad, cuyo fundamento gira sobre la subalternización arraigada en la colonialidad del trabajo. Un ejemplo de ello es el trabajo del hogar y del cuidado “en tanto que trabajo afectivo, es una expresión de las desigualdades globales impresas en los cuerpos de las mujeres (...). Desde este punto de vista, la herencia del orden colonial —reactivada mediante la segregación racial y de género del mercado de trabajo y de las políticas migratorias deshumanizadoras— se deja sentir a nivel individual y moviliza nuestros encuentros cotidianos, remitiéndonos a lo que Aníbal Quijano analiza como la “colonialidad del trabajo”.

antropológica (interculturalidad, conflicto de valores, etc.), psicológica (estrés adaptativo, procesos psicopatológicos, habilidades sociales, relacionales intergrupales, etc.), entre otras” (Martínez García; García Ramírez; Maya Jariego, 1999: 222). A eso se suma el rol que juegan las leyes migratorias de cada estado que, de manera general, promueven “una visión utilitarista, negativa y amenazante de lo que supone ser inmigrante y de las consecuencias problemáticas de su presencia” (Agrela, 2002: 94).

La multicausalidad y multidimensionalidad de la feminización de las migraciones viene a corroborar la confluencia de factores y dinámicas opresivas que enfrentan las mujeres en dicho proceso. En el caso español a partir de la década de los noventa y producto del crecimiento económico, las mujeres autóctonas dejaron de realizar labores de cuidado y reproducción debido a su incorporación al mercado laboral, responsabilidad que recayó en mujeres inmigrantes no-comunitarias, en especial latinoamericanas. Esto generó una internacionalización, externalización y mercantilización de estas tareas definidas principalmente por divisiones de género, clase, raza (Oso y Parella, 2014).

#### ASPECTOS METODOLÓGICOS Y EJES CONCEPTUALES DE ANÁLISIS

Este artículo presenta una parte de los resultados de la tesis doctoral que entre sus objetivos buscaba explorar, por un lado, las prácticas racistas y dinámicas de exclusión social a las que se enfrentan mujeres latinoamericanas que residen en la ciudad de Barcelona y, por otro, cómo ello repercute en su devenir migratorio. El trabajo metodológico se definió desde un enfoque cualitativo, en tanto que permite recoger y analizar discursos, contenidos y contextos, posibilitando la exploración e identificación de los problemas de la realidad investigada. La muestra se definió a partir de un muestreo intencional y la selección se logró mediante el diseño de un casillero tipológico orientado a considerar una mayor heterogeneidad y variabilidad a los discursos. Se realizaron 25 entrevistas semiestructuradas a mujeres de distintas procedencias de América del Sur, Centro y Caribe: Chile, Argentina, Uruguay, Perú, Bolivia, Ecuador, México; Colombia; Paraguay; República Dominicana; Costa Rica<sup>5</sup>. A través del programa Atlas-ti se logró sistematizar y codificar la información utilizando tres conceptos claves: *Migración*, *Racismo* y *Exclusión*. El análisis, organizado desde el paradigma de la interseccionalidad, nos permitió conectar categorías/factores que interactúan y generan múltiples y simultáneos niveles de discriminación y violencia, visualizando con ello la manera en que las desigualdades de género se articulan con otras jerarquías sociales que instauran una matriz que establece modelos de opresión.

---

<sup>5</sup>En esta investigación se entiende por Latinoamérica como un ámbito geopolítico-relacional vinculado a experiencias históricas compartidas. Por ello se incluyen países de América del Sur, Centro, Norte y Caribe.

## ANÁLISIS DESDE LAS EXPERIENCIAS SITUADAS

En este apartado se presenta el análisis que conectó la similitud de experiencias en torno a la migración, racismo y exclusiones, además de situar aspectos que tienden a confluir y generar una serie de situaciones que incrementan la fragilidad social.

El periodo pre-migratorio es un momento de incertidumbres y desafíos, de cambios y transformaciones para quien decide emigrar. Para varias de las mujeres entrevistadas una de las cuestiones que más resuena de este periodo era el miedo a ser “devueltas”, es decir, no ser admitidas en España por no cumplir con los requisitos que exige el Ministerio de Asuntos Exteriores. Cerca de un 70% de las participantes entró al país como turistas, debiendo cumplir una serie de obligaciones establecidas en el Reglamento (EU) 2016/399 del Parlamento Europeo y del Consejo<sup>6</sup>. Dentro de estas obligaciones destaca la carta de invitación o justificativo de hospedaje, billete de vuelta y acreditar medios económicos para la estancia (73€ diarios). Existen algunos países de América que además de estas exigencias deben obtener un visado en la embajada de España en el país de origen; este es el caso de Bolivia, Cuba, Ecuador, Haití, República Dominicana. Así lo ejemplifica el siguiente relato<sup>7</sup>:

Para mí fue difícil llegar, porque primero tuve que sacar la visa, pero en la Embajada no son muy simpáticos y en todo momento te miran con desconfianza y no te dan toda la información. Luego al llegar a Madrid y pasar por policía temblaba, porque saben que nosotras venimos para quedarnos y a mejorar nuestras vidas (Estefanía, 52 años, procedente de Ecuador, 13 años de residencia en Barcelona).

El relato deja entrever la forma en que el país receptor extiende sus fronteras hasta el país de origen de la persona que emigra, pues las exigencias que deben cumplir son el primer filtro de entrada. En este sentido, los requisitos que los estados miembros de la UE imponen a los ciudadanos/as de terceros países son cada vez más exigentes y menos flexibles, a lo que se añade una diferencia normativa con los ciudadanos/as comunitarios que provoca desigualdad jurídica, política y social que limita el acceso a posibilidades laborales o de desarrollo social. En efecto, las políticas migratorias se construyen como estructuras de significados que, por un lado, sustenta un sistema que discrimina y por otro, ejerce racismo institucional que solidifica la distinción binaria entre desarrollado/subdesarrollado, derechos/deberes que influye en la representación prototípica de la otredad (migración no-comunitaria) desde fundamentos ideológicos y normativos.

Ahora bien, una vez sorteada esta primera barrera y asentadas en el país de destino las dificultades no desaparecen. Para quienes ingresan como turistas, es necesario gestionar el permiso de residencia; requisito indispensable para acceder a servicios

<sup>6</sup> Véase

<http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/ServiciosAlCiudadano/InformacionParaExtranjeros/Paginas/RequisitosDeEntrada.aspx>

<sup>7</sup> Para respetar de la confidencialidad de las participantes los nombres utilizados son seudónimos.

básicos (salud, educación, prestaciones sociales, etc.). Pero la obtención de este permiso resulta engorroso debido a los constantes cambios en el reglamento de extranjería. Algunas de las participantes estuvieron en situación administrativa irregular por un largo tiempo, lo que provocó una pérdida de derechos, dificultad de alquilar una vivienda, limitación de acceso sanitario, imposibilidad de obtener trabajo formal, entre otras limitaciones.

Yo estuve 3 años sin papeles. Trabajé en una casa 12 horas diarias y me pagaban 15€ el día, la casa era enorme y yo no aguanté y le dije a la señora que no por ser negra me iba a tratar como esclava, a lo que ella me dijo “sino te gusta pues fuera, hay muchas que tomarán el trabajo. Hasta que no tuve papeles esa fue la tónica de trabajo (Marina, 56 años, procedente de Perú, 8 años de residencia en Barcelona).

La condición jurídica de las extranjeras “incide directamente en su vida cotidiana e influyen de manera determinante en su acceso a derechos y oportunidades” (Oso y Parella, 2012: 14). De hecho, esta experiencia muestra, por un lado, la vulneración de derechos a la cual están expuesta las personas que residen de manera irregular, y por otro, la reflexividad de la participante al asociar negritud (raza) con esclavitud, situando un componente crítico que responde a la construcción identitaria que refleja de qué manera lo “negro” recae en personas que viven abusos, ilegalidad e injusticia. Desde una perspectiva más general, cabría señalar que, si bien la ciudad de Barcelona alberga una multiplicidad de nacionalidades, las discriminaciones que enfrentan las mujeres inmigrantes a raíz de la confluencia entre género, raza/etnia, nacionalidad y/o rasgos fenotípicos, forjan identidades “etnificadas” (Delgado, 2009) que actúan como sustento de prácticas sociales racistas.

Retomando la cita, la participante asocia lo negro con esclavitud, explotación laboral y vulneración de derechos; pero si analizamos el rol de la empleadora, observamos que aprovecha la situación de la mujer inmigrante (necesidad, precariedad y sin permiso de residencia) para suplir las labores domésticas en condiciones de precariedad, desigualdad salarial y sin reconocimiento de derechos laborales al no existir mecanismos que supervisen los abusos que se dan en este ámbito (Contreras, 2015).

Frente a esto, es importante mencionar que hasta el año 2015, el 32% de las mujeres inmigrantes (extracomunitarias) en el país se dedicaba al servicio doméstico (OIM, 2015). Si bien, mediante el Real Decreto 1620/2011 se reguló este trabajo, en la práctica las condiciones laborales continúan siendo informales y sin prestación por desempleo o enfermedades. En disposición de ello, la Conferencia Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el convenio 189 sobre las trabajadoras domésticas con el objetivo de establecer derechos básicos. No obstante, en el año 2013 el gobierno español propuso al parlamento la no ratificación del convenio, profundizando con ello la exclusión social a la cual están expuestas (Contreras; Gómez y Santa Cruz, 2017).

En otro aspecto, para las participantes la primera etapa en la ciudad fue compleja debido a dos cuestiones, por un lado, a la distancia, soledad y añoranza de la familia, amigos y contexto social del país de origen; y por otro, sentir la diferencia que implica ser migrante, es decir, comprender de qué manera la ausencia de vínculos identitarios

(con España y Cataluña), el desconocimiento de las costumbres, el idioma y la diferencia fenotípica fueron determinando una distancia con la población autóctona.

Mis primeras impresiones cuando llegué fueron agrídulces, estaba contenta de haber llegado a una ciudad tan linda, pero me sentía extraña, no encajaba en ninguna parte; además me veía tan diferente de las mujeres de acá, lo quiera o no, tengo cara de “india” (Lorena, 45 años, procedente de Ecuador, dos años de residencia en Barcelona).

El desarraigo social es un factor que complejiza el devenir migratorio, pues supone una descontextualización del hábitat al debilitar la interacción simbólica-identitaria que las relaciona con la memoria colectiva del país de origen. A esto se suma que, al verse y sentirse diferente, aumenta la inseguridad personal. El sentimiento de inferioridad en torno a “ser india” proyecta aspectos subjetivos de una memoria histórica de violencia y colonización, que, frente al ideario europeo-blanco, configuró identidades subalternas. En efecto, los prejuicios y representaciones sociales actúan como dispositivos de exclusión hacia la figura de la mujer migrante (en especial hacia las latinoamericanas) al proyectar un imaginario que las sitúa como portadoras y reproductoras de valores patriarcales, pasivas y dependientes de sus parejas, cariñosas y cuidadoras, que utilizan la “estética de la seducción” como herramienta para lograr sus objetivos. Perfil negativo que interfiere a la hora de establecer vínculos con la población local. Por consiguiente, la responsabilidad que los Estados y la sociedad civil tienen a la hora de gestionar la integración es fundamental; no obstante, una de las críticas a los procesos de integración es que se confunde con asimilación de las características culturales de la sociedad de destino.

Las discriminaciones y exclusiones que viven las mujeres migradas no-comunitarias se observa en las restricciones en el ejercicio de derechos fundamentales, acentuadas a raíz de la crisis económica que vivió España a partir del año 2008 y que puso al descubierto la fragilidad a la cual estaban expuestas (Cruz Roja, 2014).

El racismo como otras formas de exclusión social son una realidad que las personas migradas enfrentan; discursos y actitudes que establecen una distinción negativa y que como consecuencia provocan marginación, aislamiento, desarraigo y desigualdad social. El desprecio por aquello que considerado inferior funda efectos adversos en las personas que lo viven: miedo al rechazo e inseguridad que van permeando la subjetividad.

Considerando las experiencias de las participantes, observamos algunos ejemplos de cómo en el área social y administrativo-jurídico se (re)producen prácticas racistas:

Cuando busco trabajo lo que más me irrita son los anuncios que dice “solo para españoles”, o sea, se nos rechaza de antemano por no ser de aquí. Además, con la crisis la cosa está muy mal para nosotras y ellos lo saben (América, 34 años, procedente de Bolivia, 9 años de residencia en Barcelona).

No entiendo por qué cuando vas a alquilar un piso te lo niegan sólo por ser migrantes, ellos te dicen “estamos buscando otro perfil” (Karina, 49 años, procedente de Perú, 14 años de residencia).

Si no tienes papeles no tienes derecho a nada, además en extranjería las cosas cambian cada mes y si no tienes un abogado que te asesores puedes pasar años así (Yohana, 49 años, procedente de Ecuador, 10 años de residencia en Barcelona).

El primer relato evidencia cómo la exclusión por nacionalidad es un elemento de segregación laboral. Asimismo, y a partir de la recesión económica (2008-2015) la población migrada se vio fuertemente afectada: desempleo de larga duración, carencia de contrato, empeoramiento de las condiciones laborales, mayor desprotección frente a abusos y arbitrariedades, salarios inferiores que la población autóctona, jornadas extensas, no disposición de los días reglamentarios de descanso, impago de horas extras, despidos injustificados (Martínez y Téllez, 2017; Vázquez; Vargas y Aller, 2014). En el caso femenino, la segmentación racial y de género determina el acceso laboral, pues, más allá de la cualificación profesional, acceden a nichos preestablecidos: servicio doméstico, de cuidados y hostelería (Solana, 2001).

El segundo relato destaca el problema de la vivienda. La mayoría de la población migrada establece su residencia bajo el régimen de alquiler, pero los bajos salarios, el desempleo y las prácticas discriminatorias de los propietarios complejizan el acceso a una vivienda digna (Onrubia, 2010). Resulta ilustrativo el testing realizado por SOS Racimo en el año 2015, donde se pudo medir la discriminación que sufren las personas migrantes a la hora de acceder a una vivienda. Una de las evidencias que arrojó el estudio, fue que, de las 462 llamadas telefónicas a agencias inmobiliarias, el 69,8% denegó la existencia de pisos en alquiler a personas de origen extranjero. Además, otro elemento a destacar es que las zonas que presentan degradación urbana por falta de inversión pública “es reemplazada por grupos sociales con menor nivel de renta, obligados por su situación socioeconómica a reutilizar unas viviendas degradadas, y, por consiguiente, de menor coste de acceso” (Onrubia, 2010: 11). La problemática de la vivienda es un tema complejo, en tanto que las limitaciones de acceso y el deterioro de algunos barrios favorece la conformación de guetos habitacionales que van acompañados de problemas colaterales como el hacinamiento o deserción escolar, haciendo del estigma y la exclusión una tendencia en alza que perjudica a los colectivos y/o grupos sociales que lo habitan. Así lo relata una mujer que vive en el barrio situado en la ciudad de Barcelona y catalogado de “marginal”:

Aquí vivimos los que nadie quiere, los gitanos, los moros, los sudacas, los africanos que viven del top manta [venta callejera]. Si vives acá ya estás estigmatizada, pero esto fue lo único que encontré para vivir, imagínate sin trabajo, sin papeles, ¿quién me iba alquilar? (Delia, 29 años, procedente de Paraguay, 4 años de residencia en Barcelona).

Nuevamente la intersección de factores profundiza la desigualdad y segregación; ser inmigrante –independiente de tu formación profesional-, con una situación administrativa irregular, sobreviviendo en la economía sumergida, con escasas posibilidades de acceder a una vivienda digna, aumenta los niveles de exclusión social.

El tercer relato muestra los problemas que tienen aquellas que residen de la manera irregular. Esta “condición” imposibilita cualquier iniciativa o posibilidad económica,

educativa e incluso restringe –como ya se ha señalado- derechos fundamentales, como, por ejemplo, el derecho a la atención sanitaria. La irregularidad administrativa limita las perspectivas de inclusión en la estructura social, consolidando con ello fronteras simbólicas. En efecto, los derechos civiles, culturales, económicos, sociales y políticos se encuentran condicionados por la condición administrativa de la persona migrada (Ghosh 2008). Por ello, el debate entre migración y derechos humanos “necesita de un dialogo social amplio con todos los actores involucrados: migrantes, actores políticos y sociales del país de origen, tránsito y destino en donde cada uno de éstos se reconozca como interlocutores legítimos y que esté centrado en el reconocimiento de los derechos como eje fundamental de las acciones a impulsar” (Contreras, 2016: 82).

#### CONSIDERACIONES FINALES

Desde una reflexión situada, las experiencias analizadas nos ofrecen la posibilidad de aproximarnos a las distintas expresiones del racismo y la exclusión; situaciones que han permitido observar cómo se entrelazan factores y/o dimensiones que, más allá del género, van conformando una estructura de dominación y violencia. Es decir, no solo por el hecho de ser mujeres es que se ejercen estas prácticas, sino por la conjugación factores tales como la condición de migrantes, el país de procedencia, el color de piel, los rasgos fenotípicos, etc. Por ello creemos que la interseccionalidad, como perspectiva de análisis, nos permitió entender las discriminaciones y las consecuencias que tiene en la vida de quienes lo viven. Es imbricación de textos, contextos y significados de estas experiencias sitúan a la migración como un campo reflexivo donde las violencias (simbólicas y materiales) son leídas como acciones racistas que acentúan la segregación. Observamos que el andamiaje que estructura los procesos de exclusión y despliegue del racismo se expresan en espacios que van determinando distintos ritmos y espacialidades. Primero, el espacio económico, el cual gira en torno al abuso, explotación y precarización laboral. El segundo, el espacio político/institucional formulado mediante la irregularidad administrativa y limitación de derechos. Y el tercero, el espacio relacionado con estereotipos, prejuicios, homogenización, violencia y subalternidad. Áreas que se formulan y expresan de maneras diversas y no siempre mantiene la misma intensidad y continuidad; se dilatan y contraen, pero ello no significa que se amortigüe su finalidad y sentido procesual. Es más, son estas variaciones las que otorgan –desde una perspectiva multidimensional- complejidad al proceso. En este sentido, urge desarrollar análisis que conecten racismo, dispositivos de control y feminización de las migraciones y que adviertan de las consecuencias prácticas que ello tiene en la vida de las mujeres migrantes. Precisamente, no deja de llamar la atención que la inclusión social se encuentra subordinada a la situación administrativa y que, dependiendo de ello, será el grado de acceso y limitación a derechos y/o bienestar social.

Ahora bien, observamos que, por un lado, los estados miembros de la UE despliegan políticas migratorias que endurecen la entrada y permanencia de personas migrantes y, por otro, que existe demanda de mano de obra femenina, especialmente el servicio doméstico y de cuidados. Lo que esto demuestra es que son precisamente; pareciera ser que hay una contradicción. Pero en realidad

(...) la entrada de mano de obra inmigrada femenina y el recorte de sus derechos en el país de destino abaratan enormemente los costes salariales, ciertos gastos sociales y, además, en el caso de las trabajadoras del sector “cuidados”, permite cubrir las necesidades reproductivas de los países de destino con un bajo coste monetario. Es la forma en que el neoliberalismo, ante su crisis de cuidados, ha reorganizado el género a escala global (Balaguer, 2012: 150).

Son estas dinámicas las que permiten entender cómo, desde imaginarios simbólicos, discursivos y pragmáticos, se define una alteridad migrante que se expresan cotidianamente en el tejido social y crean una atmósfera que excluye o no reconoce al *otro/a*. De ahí que el tema migratorio, en toda su magnitud, sea un tema relevante a bordar desde lo epistemológico, político, económico y social, puesto que permite observar y analizar hasta qué punto se vulneran los derechos humanos hacia las personas que emigran; cómo se articulan y reproducen desigualdades y diferencias de clase, género y raza; qué tipo de subjetividad se entreteteje en las mujeres en base a esta experiencia; cuáles son las distintas aristas que implica la feminización de las migraciones, etc. (Pedone, 2007; Sinke, 2006).

Por último, es importante mencionar que, si bien existe heterogeneidad en los colectivos migrantes y sus trayectorias, el análisis se centró en elementos que generaron saturación de los discursos, es decir, los más reiterativos entre las entrevistadas, buscando con ello, resaltar factores estructurales que acentúan procesos de exclusión y violencia racista de manera general.

## BIBLIOGRAFÍA

AGRELA, Belén. (2002). “La política de Inmigración en España: reflexiones sobre la emergencia del discurso de la diferencia cultural”. *Migraciones Internacionales*, 1(2), pp. 93-121.

MORENO, Raquel. (2012). “Sexismo y racismo en la gestión neoliberal de las migraciones: subtextos del contrato social”. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 1, pp.

CONTRERAS, Paola. (2016). “Migración hacia la Unión Europea y España. Debates, análisis y reflexiones en clave de los derechos humanos”. *Revista de Estudios Cotidianos*, 4(1), pp. 61-91.

CONTRERAS, Paola. (2015). “Experiencias locales, situaciones globales. Inmigración femenina en el contexto Iberoamericano”. *Iberoamérica Social*, 4, 142-152.

CONTRERAS, Paola; GÓMEZ, Ana y SANTA CRUZ, Úrsula. (2018). Mujeres migrantes como sujetos políticos Creando estrategias frente a las violencias. Consultado el 15 de febrero de 2019 en <https://www.alianzaporlasolidaridad.org/wp-content/uploads/ALIANZA-MUJERES-MIGRANTES-COMO-SUJETOS-ESTUDIO.pdf>

Cruz Roja España. (2014). *Informe de vulnerabilidad social 2013*. Consultado el 4 de marzo de 2019 en

[http://www.sobrevulnerables.es/sobrevulnerables/ficheros/informes/informe\\_507/IVS2013.pdf](http://www.sobrevulnerables.es/sobrevulnerables/ficheros/informes/informe_507/IVS2013.pdf)

DAVIS, Angela. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

DE LA SERNA, Cristina. (2014). "Uso de perfiles étnicos por parte de la policía en España: una oportunidad histórica de erradicarlos". Consultado el 20 de febrero de 2019 en

<http://www.rightsinternationalspain.org/uploads/publicacion/c4f6a850303af9e65d91572e29c6ddc457953f09.pdf>

DELGADO, Manuel. (2009). "Seres de otro mundo: Sobre la función simbólica del inmigrante. En la dinámica del contacto: Movilidad, encuentro y conflicto en las relaciones interculturales". CIDOB. Colección monográfica, pp. 13-22.

DUSSEL, Enrique. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.

FANON, Frantz. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

FERNÁNDEZ, Cristina. (2010). "Movilidad bajo sospecha. El conveniente vínculo entre inmigración y criminalidad en las políticas migratorias de la Unión Europea". *Rev. Inter. Mob. Hum.* 35, pp. 137-154.

GHOSH, Bimal. (2008). "Derechos humanos y migración: el eslabón perdido". *Migración y desarrollo*, 10, 37-63.

GUTIERREZ, Encarnación. (2010). "Valor afectivo, Colonialidad, feminización y migración". Consultado el 15 de febrero de 2019 en <http://eipcp.net/transversal/0112/gutierrez-rodriguez/es>

GROSGOUEL, Ramón. (2012). "El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, 16, pp. 79-102.

JARRÍN, Ariana. (2015). "Expulsados de España: el retorno forzoso de migrantes ecuatorianos en situación irregular". *Iberoamérica Social: revista de estudios sociales*, IV, pp.43-54

LUGONES, María. (2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, 9, pp. 73-101.

MARTÍNEZ, Javier y TÉLLEZ, Anastasia. (2017). "Desempleo, crisis económica y percepción sobre la población inmigrante en el Levante español". *Universitas*, XV(26), pp. 61-86.

MARTÍNEZ GARCÍA, Francisco; GARCÍA RAMÍREZ, Manuel; MAYA JARIEGO, Isidro. (1999). "El papel de los recursos sociales naturales en el proceso migratorio". *Intervención psicosocial*, 8 (2), 221-232.

MBEMBE, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.

NASH, Jennifer. (2008). "Re-thinking intersectionality". *Feminist Review*, 89(1), 1-15

- Organización Internacional de las Migraciones, OIM. (2015). Análisis sobre la Situación Laboral de la Mujer Inmigrante en España. Análisis y proposiciones para la igualdad de trato y la lucha contra la discriminación. Consultado el 15 de febrero de 2019 en [https://www.comillas.edu/images/OBIMID/Estudio\\_Sobre\\_la\\_Situaci%C3%B3n\\_Laboral\\_de\\_la\\_Mujer\\_Inmigrante.\\_OIM\\_2015\\_1.pdf](https://www.comillas.edu/images/OBIMID/Estudio_Sobre_la_Situaci%C3%B3n_Laboral_de_la_Mujer_Inmigrante._OIM_2015_1.pdf)
- ONRUBIA, Jorge. (2010). "Vivienda e Inmigración en España: situaciones y políticas públicas". *Presupuesto y Gasto Público*, 61, pp. 273-310-
- GUZMÁN, Raquel. (2011). "De la perspectiva del género al paradigma interseccional". Aportes para el análisis de las migraciones feminizadas. En Isabel Vázquez (coord.). *Libro de Actas: Investigación y género: III Congreso Universitario Nacional investigación y género*. Universidad de Sevilla.
- OSO, Laura y PARELLA, Sonia. (2012). "Presentación". En *Cuadernos de relaciones laborales*, 30(1), pp. 11-44.
- OSO, Laura. (2003). *Estrategias migratorias de las mujeres ecuatorianas y colombianas en situación irregular: servicio doméstico y prostitución en Galicia y Pamplona*. Coruña: Universidade da Coruña, Facultade de Socioloxía.
- PARELLA, Sonia. (2012). "Familia transnacional y redefinición de los roles de género: El caso de la migración boliviana en España". *Papers. Revista de Sociología*, 97(3), 661-684
- PARELLA, Sonia; PETROFF, Alisa (2014). "Migración de retorno en España: Salidas de inmigrantes y programas de retorno en un contexto de crisis". *CIDOB Anuario de la inmigración en España*, pp. 63-87.
- PEDONE, Claudia. (2007). "Familias transnacionales ecuatorianas: estrategias productivas y reproductivas". En Bretón, Víctor et al. (eds.). *Ecuador y España frente al espejo o las múltiples caras de la ciudadanía*. Madrid: Catarata.
- PHOENIX, Ann; PATTYNAMA, Pamela. (2006). "Intersectionality". *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 87-192.
- QUIJANO, Aníbal. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgar (ed.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Ed. Faces/UCV.
- SÁNCHEZ, Alejandra. (2013). "Inmigración y Derechos Humanos en la UE. Análisis de la directiva 2008/115/CE". *Revista Persona y derecho*, 68, pp. 159-179.
- SERVICIO PÚBLICO DE EMPLEO ESTATAL. (2016). Informe del Mercado de Trabajo de los Extranjeros Estatal. Consultado el 03 de marzo de 2019 en [http://www.sepe.es/contenidos/que\\_es\\_el\\_sepe/publicaciones/pdf/pdf\\_mercado\\_trabajo/imt2016\\_datos2015\\_estatal\\_extranjeros.pdf](http://www.sepe.es/contenidos/que_es_el_sepe/publicaciones/pdf/pdf_mercado_trabajo/imt2016_datos2015_estatal_extranjeros.pdf)
- SILVER, Hilary. (1994). "Social exclusion and social solidarity: three paradigms". *International Labour Review*, 13, pp. 533-378.
- SINKE, Suzanne. (2006). "Gender and migration: Historical perspective". *International Migration Review*, 40, 82-103

SOLANA, José. (2001). "Inmigración, hostilidades racistas y propuestas de hospitalidad". *Gazeta de Antropología*, 17. Consultado el 03 de marzo de 2019 en <http://hdl.handle.net/10481/7467>

SOS Racismo. (2015). Testing sobre discriminación a la población inmigrante en el acceso a la vivienda de alquiler. Consultado el 03 de marzo de 2019 en <https://sosracismo.eu/wp-content/uploads/2016/07/Puertas-que-se-cierran-Testing.pdf>

VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. (2009). *Border Politics: The Limits of Sovereign Power*. Edinburgh: University Press.

VÁZQUEZ, María; VARGAS, Ingrid y ALLER, Beatriz. (2014). "Reflexiones sobre el impacto de la crisis en la salud y la atención sanitaria de la población inmigrante. Informe SESPAS 2014". *Gaceta Sanitaria*, 28(1), pp. 142-146.

### Leyes y decretos citados

Comisión europea. (2015) Una agenda europea de migración. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52015DC0240>

Ley Orgánica 4/2000. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2000-544>

Ley Orgánica 4/2015. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<https://boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2015-3442>

Real Decreto-ley 16/2012. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2012-5403>

Real Decreto 162/2014. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2014-2749>

Reglamento 2016/1624/UE del Parlamento y del Consejo, sobre la Guardia Europea de Fronteras y Costas. Consultado el 05 de diciembre de 2018 en

<https://www.boe.es/doue/2016/251/L00001-00076.pdf>



# REPERCUSIONES FILOSÓFICAS DE LA CRÍTICA DE MARSHALL SAHLINS AL ARQUETIPO HUMANO PROPUGNADO POR LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL

Philosophical Repercussions of Marshall Sahlins' Critique of the Human Archetype Advocated by the Western Cosmology

Albert Muñoz Miralles

Universitat Jaume I  
albertmumi@yahoo.es

## Resumen:

Sahlins sostiene que la autocomprensión occidental ha girado en torno a la figura del homo economicus, manifestación de una pretendida naturaleza humana universal, ocultando así su origen cultural y particular, mientras restringía otras posibles perspectivas acerca del ser humano y la sociedad. Las tendencias económicas y políticas actuales promueven un retorno de una concepción individualista, que requiere ser afrontada desde la ética, debido a sus implicaciones sociales y morales. Se pretende así evaluar las aportaciones que ofrezca el planteamiento de Sahlins para una consideración crítica de las actuales dinámicas económicas y de su soporte ideológico, sostenida en una comprensión del ser humano orientada éticamente.

## Palabras clave:

Homo economicus, Sahlins, capitalismo, individualismo.

## Abstract:

Sahlins argues that western self-understanding has revolved around the figure of homo economicus, a manifestation of a supposed universal human nature, thus hiding its cultural and particular origin, while restricting other possible perspectives about the human being and society. The current economic and political tendencies promote a return of an individualistic conception, which needs to be confronted from ethics, due to its social and moral implications. The aim is to evaluate the contributions offered by Sahlins' approach to a critical consideration of current economic dynamics and their ideological support, based on an ethically oriented understanding of the human being.

## Keywords:

Homo Economicus, Sahlins, Capitalism, Individualism.

Recibido: 10/05/2019

Aceptado: 21/06/2019

## INTRODUCCIÓN

La reflexión acerca de la actividad económica ha estado dominada en buena medida por una línea de pensamiento que tiende a considerarla como un campo de acción determinante para el conjunto la vida social, que obedece a una pretensión de maximización racional del interés particular de cada agente. Pero esa comprensión se asienta, necesariamente, sobre una serie de asunciones sobre la naturaleza humana y la sociedad, que son susceptibles de crítica. De hecho, pese a la vigencia de ese pensamiento ortodoxo de la economía, no han sido pocos los intentos que han tratado de poner en cuestión tanto los principios en los que se sustenta como sus implicaciones. Aunque sería un error reducir el pensamiento económico a un modelo determinado, abarcando perspectivas abiertamente enfrentadas a los principios del liberalismo económico, y en particular a la idea del agente maximizador, sigue siendo evidente la influencia de esa concepción economicista de lo social. De hecho, las orientaciones que dirigen la economía globalizada de nuestro tiempo parecen propugnar un retorno de aquellos planteamientos, resituando la problemática planteada en unas nuevas coordenadas, por lo que se trataría de un debate todavía abierto.

La asunción generalizada de una determinada concepción antropológica y de la sociedad tiene importantes efectos sociales y personales, ya que permite justificar o promover la adopción de determinadas políticas o líneas de actuación institucionales, además de alentar ciertos patrones de comportamiento y elección en los individuos y en los grupos. Se trata de cuestiones que apelan intrínsecamente a la reflexión ética, desde la que se puede trazar una definición del ser humano que sirva como instancia crítica para valorar los modelos humanos y sociales que se promueven desde el ámbito institucional o desde las ciencias. Ya que según se pretende sostener aquí, para alcanzar una comprensión ajustada del ser humano es imprescindible acudir a la mirada crítica que ofrece la ética, entendida como una forma de saber normativa, aunque abierta a las aportaciones que se realizan desde los distintos ámbitos del saber que abordan la compleja realidad humana.

Por ello, es importante dilucidar cuáles son los sustentos históricos y culturales que han permitido la conformación y la revitalización de esa tendencia ideológica que condiciona de manera tan amplia y profunda las practicas institucionales y las acciones sociales en el mundo actual.

Para ese propósito, las aportaciones del antropólogo Marshall Sahlins ofrecen una especial relevancia, pues permite considerar la particularidad de la ideología dominante en occidente a través de un distanciamiento respecto a nuestra propia tradición cultural que abre la puerta a una mirada autorreflexiva y crítica sobre sus propios fundamentos. Sin embargo, deberán afrontarse las limitaciones que pueda presentar tal planteamiento teórico, especialmente a la hora de configurar una propuesta crítica capaz de responder adecuadamente a los complejos retos, tanto teóricos como prácticos, que plantea la actualidad, atendiendo a sus implicaciones morales.

Se seguirán los siguientes pasos: en primer lugar, se mostrará cómo la implantación de una comprensión economicista de la vida social en occidente implica una determinada visión del ser humano, que resulta altamente controvertida, siendo objeto de diversas líneas de cuestionamiento. Entre ellas, cabe destacar la argumentación de

Sahlins, que pretende dirigirse a las bases culturales de la configuración institucional típicamente moderna, para revelar su carácter ideológico. Seguidamente, pues, se tratará de presentar los aspectos definitorios de la ideología occidental, que coforma una descripción peculiar del ser humano, como un ser finito sumido en un estado de carencia permanente, dando razón de ser al establecimiento de una configuración institucional subordinada a lo económico. A partir de ahí, se establece una relación conflictiva entre la supuesta naturaleza encarnada en los individuos y una sociedad conformada artificialmente, que marca el devenir del pensamiento occidental. En el siguiente apartado, no obstante, se cuestionará la idea asumida de una singularidad occidental, intensificada por el desarrollo histórico de una forma de economía capitalista. Sahlins pretende contemplar las diferentes formas de vida desde una comprensión simbólica de lo cultural, que permitiría acercarse de nuevo a nuestra propia sociedad con una perspectiva más amplia, dejando atrás los prejuicios materialistas. Finalmente, se propondrá una valoración sobre el modelo humano y social que ofrece Sahlins desde una perspectiva ética, tratando de afrontar sus posibles debilidades y sobre todo aprovechar su potencialidad para afrontar los retos que plantea el complejo mundo globalizado de nuestros días.

#### EL CUESTIONAMIENTO DE LOS POSTULADOS DE LA ECONOMÍA MODERNA

Los procesos asociados a la modernización occidental produjeron una escisión de la vida social en ámbitos funcionales diferenciados y relativamente autónomos, aunque sometidos a una primacía de lo económico (Sahlins, 1988a: 209-210). El mercado se convirtió en la institución determinante de la sociedad (Polany, 2001: 105). Es decir, si bien el funcionamiento de las diversas instituciones se torna más complejo, tiende a obedecer a una lógica común, la eficacia, que ha de plasmarse en la racionalización de todos los aspectos de la vida social. El dominio de una visión economicista propició la asimilación de un determinado modelo humano, encarnado en la figura del *homo economicus* (Conill, 2004: 114 ss.); percibido como “a logical thinker who evaluates options and inputs consistently and coherently, and selects those that maximise his utility” (Ortiz, 2005: 63). Su asimilación general supuso una ruptura con las concepciones tradicionales sobre el ser humano, con los modelos de integración social heredados y con la moral.

La ciencia económica desempeña, sin duda, un papel clave a la hora de dar carta de naturaleza a las concepciones modernas sobre el individuo y la sociedad. La economía neoclásica, sirviéndose de un individualismo metodológico, aísla la acción económica del contexto social e institucional postulando la universalidad de la maximización de la utilidad subjetiva, y subestimando las variables no-económicas, culminando lógicamente en una teoría general del comportamiento humano (Lie, 2004: 220). Pero el *homo economicus* podría funcionar como paradigma general de la acción social en tanto se aceptara que la racionalidad económica ofrecía el patrón elemental de cualquier forma de conducta. Se daba a entender, de este modo, que la descripción del comportamiento habitual de los individuos no se restringe al ámbito de la interacción económica, y que no se trata meramente de una expresión histórica o cultural determinada, y por tanto relativa, en la medida en que se apela a una supuesta naturaleza humana. Este será, precisamente, el espacio donde encajaran diferentes críticas

procedentes de la antropología, o de perspectivas económicas o sociológicas alternativas<sup>1</sup>. Pero también la ética ha tenido que ir reajustando su mirada ante una actividad económica liberada de las ligazones morales tradicionales (Conill, 2004: 120 ss.).

De manera general, pues, se trataría de poner de manifiesto la incapacidad de un esquema economicista para dar razón de la conducta real que muestran las personas, influenciada por una amplia gama de incentivos y motivaciones (Anderson, 2000: 173; Sen, 1977). Por ello, su capacidad predictiva sería más endeble de lo que pretende, revelando deficiencias en el trabajo empírico (Goudy, 2006: 96). Pese a la confianza de la teoría estándar en un modelo mecanicista para explicar la interacción económica, ésta es realizada por unos agentes que disponen de una constitución psicológica, social y moral muy compleja, que establece los límites, posibilidades y orientación de cualquier tipo de relación de la que participen<sup>2</sup>. Así, la calidad y durabilidad de una interacción puede ser potenciada por la influencia de sentimientos genuinamente pro-sociales, como la simpatía, por las tendencias cooperativas o las capacidades morales.

Diversas investigaciones llevadas a cabo en los campos de la biología evolutiva, la etología o las neurociencias, junto a estudios etnográficos o sociológicos, resaltan la importancia de los mecanismos que potencian la conexión con los otros. La imagen del hombre económico sería desafiada, de este modo, por la figura de un *homo reciprocans*, incidiendo en la poderosa influencia que en la conducta manifiestan las capacidades intrínsecas de los humanos para la reciprocidad y el altruismo -existiría una estructura moral universal, *la reciprocidad fuerte*- (Fehr y Fischbacher, 2003; Gintis et al., 2008); o bien por la de un *homo sociologicus*, afirmando que la acción social no puede entenderse desde una perspectiva meramente instrumental, pues responde primariamente a la autocomprensión que se forman los individuos como parte de los grupos sociales y al cumplimiento de unas normas con cuya autoridad se comprometen (Anderson, 2000: 191 ss.). Las personas conceden importancia a la pertenencia a colectividades, reconociendo una serie de valores y propósitos comunes que trascienden las relaciones mercantiles y el interés privado.

El carácter restrictivo de la concepción humana que pone en juego el modelo predominante en la economía se hace patente más agudamente cuando se alza una perspectiva ética. La idea de un ser humano movido perentoriamente por el interés crematístico, y la comprensión de la interacción social desde la óptica del cálculo instrumental, implica el menosprecio de la autonomía moral como capacidad humana fundamental, obviando la importancia de las consideraciones morales para motivar la acción. Pero la ciencia económica se constituyó como un saber técnico, ajustado a las

---

<sup>1</sup> En el ámbito de la economía, cabe destacar entre los enfoques planteados como alternativa a la escuela neoclásica y el modelo de elección racional, junto a la tradición marxista, a autores clásicos como Veblen, Keynes o Galbraith, o más recientes como Sen o Zagmani.

<sup>2</sup> La explicación general de la interacción en un modelo mecanicista, típico en la economía estándar, presenta a los agentes como seres que meramente responden a los incentivos a través del cálculo, impidiendo así su reconocimiento como sujetos autónomos (Conill, 2004: 117).

exigencias de racionalización que impone el predominio del mercado, desprendiéndose de los restos morales que la dotaban de sentido (Conill, 2004: 122).

Sin embargo, cabría cuestionarse si estas críticas habituales permiten acceder al fondo de la cuestión o se limitan a jugar en el mismo terreno que dispone la economía moderna, proponiendo simplemente unas percepciones alternativas acerca de la realidad humana. Se trataría de explorar si es posible alumbrar una crítica más radical, es decir, que se dirija a la raíz, al origen mismo de la concepción dominante. Así, se pretende dilucidar hasta qué punto las investigaciones de Sahlins permiten cumplir satisfactoriamente tal propósito, guiado por una brújula éticamente orientada.

Sahlins cuestiona la necesidad de partir ineludiblemente de una concepción de la naturaleza humana, evitando así enzarzarse en discusiones acerca de cómo somos o cómo nos comportamos realmente los seres humanos. Pues se trataría, justamente, de desvelar el cariz ideológico, cultural y relativo de los discursos que se generan sobre lo humano y lo social, y que se emplean para justificar determinados entramados institucionales y patrones de actuación. De este modo, se revelaría que la pretendida universalidad de sus principios y valores es tan relativa e histórica como cualquier otro sistema de pensamiento. Pues se trata de una *cosmovisión -cosmology-*, la visión particular del mundo y de la humanidad que propugna la sociedad occidental, manifestando realmente, por tanto, una forma determinada de autocomprensión (Sahlins, 2011: 19-22). Sin embargo, como se verá, el propósito del autor corre el riesgo de verse atrapado por sus propias pretensiones. Es decir, habrá que esclarecer si la definición del ser humano que propone no se halla a su vez marcada por una influencia restrictiva de los factores culturales. Por ello es preciso reivindicar la función de la ética, cuestionando la justicia o legitimidad de los principios y valores sobre los que se asientan los sistemas sociales o culturales, ofreciendo una imagen del ser humano no reducible a sus bases biológicas o socio-culturales.

Como puede ya apreciarse, Sahlins se opone a las concepciones materialistas, que convierten a la esfera cultural en mera superestructura condicionada por la infraestructura material, por el modo de producción (Sahlins, 1988b: 3). A partir de ahí, se trataría de resituar el papel y la función de lo económico en el entramado socio-cultural, tarea que encuentra sus puntos de apoyo en autores como Polanyi o Dumont. Una antropología económica pretende entender la vida económica en términos más amplios, situándola en el contexto del mundo social y cultural en que se insertan las diversas prácticas y creencias vinculadas (Carrier, 2005: 4). Cabría así cuestionar los postulados de la economía moderna, contemplados no sólo como soporte justificativo de la actividad económica, sino como el fundamento ideológico de una forma de acción, de configuración institucional y de una estructura de saber.

La cuestión clave, por tanto, es si tal planteamiento, que obedece al propósito de clarificar las bases culturales distintivas, puede representar una perspectiva que aporte una mayor carga crítica respecto a los supuestos que sostienen el funcionamiento de la sociedad moderna, en la que lo económico se revela como la esfera axial. Por ello, habrá que precisar cómo se establece la peculiaridad occidental, y determinar en qué medida su autocomprensión economicista puede oscurecer la comprensión de otras realidades culturales, y a la postre, también de sí misma.

Sahlins pretende superar la idea generalizada de que las culturas se articulan en torno a intereses utilitarios, o que obedecen a necesidades adaptativas, para reforzar la idea de la cultura como un orden simbólico autónomo, es decir, no subordinada a determinaciones externas, sino generadora de realidad por sí misma y mediadora de la relación de sus miembros con el entorno (Sahlins, 1988a: 9-11 y 61). Sin embargo, el pensamiento social habría afianzado una visión instrumental de la cultura, contemplándola como un medio dirigido a la satisfacción de ciertas necesidades previas, impuestas por la naturaleza<sup>3</sup>. Sahlins denuncia así que la antropología se entregó a dos tipos de *naturalismo*: el *ecologismo* de la ventaja selectiva, que respondería a la lógica adaptativa, referida a una naturaleza externa; y el *economicista* que remite a una supuesta naturaleza humana, la del individuo racionalizador (id.: 88 y 105). Para explicar la conducta *real* de los individuos sería, preciso, pues, atender a sus motivaciones e intereses cuyo origen habría que explorar por debajo de la configuración establecida por la cultura, apuntando a la naturaleza.

Esta denuncia de Sahlins permite elaborar, a mi juicio, tres propósitos complementarios: por un lado, abre el camino a una deconstrucción del concepto *particular* que de la naturaleza se ha forjado en la cultura occidental a través de los discursos producidos desde distintos ámbitos especializados del saber -biología, economía, economía política, antropología, etc.-. Su concreción más representativa se habría realizado, precisamente, en la figura del *homo economicus*. En segundo lugar, permitiría redefinir la visión que mantiene occidente respecto a las culturas ajenas. Finalmente, se trataría de sostener una concepción general de la cultura que permita rebatir la comprensión instrumental de la misma, incidiendo en su carácter autónomo subrayando el predominio de una lógica propia, la simbólica. Este propósito sería compartido por otros antropólogos como Clifford Geertz, Mary Douglas, o más recientemente Daniel Miller.

De este modo, se invertiría la relación de los términos que Sahlins atribuye al naturalismo, pues desde la posición que pretende reforzar, se revelaría que es la propia cultura la que organiza la actividad material de una sociedad, la que ordena la relación con la naturaleza, y la que define los intereses y motivaciones que guían las decisiones y acciones de sus miembros (id.: 204-207).

Según pretende destacarse aquí, la argumentación de Sahlins aporta una nueva luz en la comprensión del capitalismo, que configura un tipo específico de sociedad alrededor de sus principios y su dinámica, desvelándose como una potente maquinaria productora y reproductora de significado social. Sahlins imprime, a mi entender, una comprensión hermenéutica del tipo de sociedad que se articula en torno al mercado, para demostrar, eso sí, que no son unas necesidades o intereses materiales independientes los que determinan su existencia, sino que éstos son más bien el resultado de una configuración cultural específica. No es en definitiva, desde este punto de vista, la infraestructura la que determina la conformación de la superestructura, tal como se ha asumido incluso en buena parte de la investigación antropológica. Pues es más bien la cultura la que dota de significado a una forma de economía.

---

<sup>3</sup> Especialmente significativo es el funcionalismo de Malinowski. Cfr. Sahlins (1976: 78 ss).

## LA IDEOLOGÍA OCCIDENTAL: EL SER HUMANO COMO UN INDIVIDUO PRECARIO

La conformación de un determinado sistema de producción e intercambio -que comúnmente se designa como *capitalista*- respondería, según Sahlins, a una forma específica de interpretar las necesidades humanas, que es fruto a su vez de una concepción antropológica particular, elaborada dentro de la tradición de pensamiento occidental desde una raigambre religiosa. Encuentra en San Agustín la expresión ya definida de una concepción pesimista acerca de la condición humana que marcará el desarrollo de la cultura occidental. El ser humano se define así como un ser intrínsecamente finito y corruptible, fruto de la caída, morador de un mundo creado *ex nihilo* y, por tanto, ajeno a la naturaleza divina. En la finitud humana se hallaría la raíz del mal (Sahlins, 2011: 67-68). Se trata de una criatura atada a la necesidad, abocada a vivir en un estado de permanente carencia, arrastrada por el deseo en su búsqueda incesante de lo placentero, evitando lo doloroso, pero cuyos anhelos nunca podrán ser plenamente consumados en un mundo que inevitablemente resulta insatisfactorio. En esta descripción podrían reconocerse ya, sugiere Sahlins, los trazos principales del prototipo del hombre económico (Sahlins, 1996: 396-397).

El desencantamiento del mundo natural, resultado de su radical distinción respecto a lo divino, permite objetivarlo, poniéndose a disposición de la satisfacción de las aspiraciones humanas. En esta situación, la función de la economía adquiere plena razón de ser, entendiéndose como el saber adecuado para aprovechar los medios escasos que proporciona la naturaleza para satisfacer las inextinguibles necesidades humanas, paliando así la situación de carencia primigenia (id.: 397 y 411). Pero lo que San Agustín consideraba aún como una forma de esclavitud, la evolución del pensamiento moderno lo transformará en el soporte de la libertad, naturalizando las necesidades, de manera que la búsqueda de sensaciones placenteras y de la consecuente evitación del dolor se podrá interpretar más bien, en el nuevo marco burgués, como la legítima expresión de las aspiraciones individuales, incluso en fuente de virtud. En la versión burguesa de la cosmología cristiana, liberando la búsqueda del placer de la carga del pecado, la libre voluntad es trasmutada en elección racional, expresión de la preferencia individual (Sahlins, 1988b: 44; 1996: 397-398; 2011: 82). Según había ya percibido Hirschmann, la culminación del proceso de emancipación de la economía moderna respecto a sus anclajes sociales y políticos tradicionales requería de un cambio valorativo que permitiera legitimar la prosecución del interés personal como móvil fundamental de la acción social. Si en la moral pre-moderna el afán de lucro y las actividades comerciales eran contempladas con desconfianza, la modernidad alumbró una atmósfera más tolerante, llegando a celebrar sus efectos positivos (Hirschman, 2014: 33-37 y 70-78).

La definición de hombre económico que ofrece Sahlins descansa, no obstante, sobre el supuesto de una continuidad fundamental de la tradición occidental, pudiendo afirmar que "The Economic Man of modern times was still Adam. Indeed, the same scarcity-driven creature of need survived long enough to become the main protagonist of all the human sciences" (Sahlins, 1996: 397). Es decir, se trata de una figura inscrita en la médula de la cultura occidental, otorgándole un sello propio y peculiar. Pues, añade Applbaum, esa ideología liberal-burguesa está incorporada no sólo en los esquemas clasificatorios y motivacionales dominantes, ya que se realiza y encarna en

las prácticas cotidianas reconocibles en la sociedad (Applbaum, 1998: 324). Pero así, su asimilación popular, lejos de ser espontánea, habría requerido de un esfuerzo intelectual continuado, durante el cual se habría producido una evolución que, sin alterar sus rasgos fundamentales, acentuó la orientación economicista que caracteriza a la modernidad.

Las nuevas formas de saber son las que dan forma definida a este proceso interno de transformación. Particularmente la economía, establecida como ciencia positiva, normaliza la racionalidad utilitaria como forma de optimizar el proceso de asignación de recursos para maximizar la satisfacción de las preferencias individuales (Sahlins, 1988a: 167). Por eso, el mercado se presenta como la solución práctica al problema perpetuo de las necesidades (Applbaum, 1998: 326). Sin embargo, a través del entramado de la economía capitalista se produce una fetichización de las necesidades, atribuyendo un origen meramente fisiológico al deseo, se trata como una experiencia subjetiva, ocultando que realmente es el producto de una determinada configuración social (Sahlins, 1996: 401; 2011: 202)<sup>4</sup>. Por ello, el hombre económico aparece como un ser universal, como la expresión ajustada de una naturaleza humana aparentemente autónoma respecto del marco socio-cultural (Sahlins, 1976: 105)<sup>5</sup>.

Aunque conviene precisar de nuevo, frente a la descripción un tanto reduccionista que ofrece Sahlins, que dentro de la ciencia económica existen propuestas destacadas que no se constituyen sobre las premisas del individuo maximizador y del atomismo social. Y que tampoco el funcionamiento del capitalismo corresponde a un esquema invariable, ya que pueden reconocerse diferentes modalidades históricas o regionales (Crouch, 2005). Si bien, lo importante es que en determinados momentos la concepción que Sahlins identifica como idiosincrática de occidente, ha adquirido una posición predominante, dirigiendo la orientación de las políticas y modelando la mentalidad de la gente. El actual marco de la nueva economía globalizada, caracterizado por la flexibilización organizativa y la precarización laboral, facilitaría la revitalización de una ideología marcadamente individualista (Muñoz, 2014: Capítulo 7).

El aspecto quizá más trascendente de tal concepción antropológica es que su reconocimiento del individuo auto-interesado como representante y fin último de la humanidad, normaliza una visión utilitarista de la sociedad y de la cultura. Pues, desde esta perspectiva, “la sociedad es el conjunto de las relaciones empíricamente constituidas por la búsqueda de intereses privados con los medios de que se disponga” (Sahlins, 1976: 105).

---

<sup>4</sup> Sahlins observa las dificultades de Marx para precisar el concepto de “necesidad”, ya que en tanto se realiza a través de la mercancía como valor de uso remitiría a su origen biológico primario, aunque cumple también una función que es asignada socialmente. En otros momentos, la concebiría como un producto histórico, y el proceso de producción capitalista como un modo de vida particular, no ya como mera reproducción de la vida, abriendo la posibilidad de una interpretación simbólica de la formación de las necesidades, tarea que trascendería los límites de la economía política (Sahlins, 1988a: 150 ss.).

<sup>5</sup> El recurso a la teoría de la elección racional permitía hacer comprensible, a ojos de un observador occidental, los comportamientos aparentemente irracionales de los miembros de otras sociedades (Sahlins, 2013: 185-186).

lins, 1976: 58). Como resultado, la sustancialidad de la sociedad se desvanece, concebida simplemente como un instrumento susceptible de ponerse al servicio de la satisfacción de las necesidades fisiológicas de los individuos (Sahlins, 1990:128 ss.; 1996: 401). Se trataría, por tanto, de un orden derivado, constituido para lograr un cumplimiento más efectivo de los intereses particulares enfrentados, de modo que las reglas sociales y principios morales se imponen como coerciones externas para contener las tendencias egoístas naturales. Las inclinaciones *naturales*, pues, serían las que orientan y otorgan sentido a las instituciones sociales, como paradigmáticamente sucede con la economía (Sahlins, 2011). El fundamento de las instituciones modernas deja de localizarse así en la esfera de lo sagrado para invocar otras fuentes generativas, fundamentalmente la naturaleza. Esa idea de la sociedad como un orden natural creado por agentes autónomos auto-interesados, cuya razón de ser radica en la satisfacción de las necesidades individuales, fue plenamente asumida por la economía del siglo XX (Goudy, 2006: 89).

La desintegración de la sociabilidad deja el camino libre a un individualismo posesivo, de modo que el individuo es “es visto como esencialmente como propietario de su propia persona o de sus capacidades sin que deba nada a la sociedad por ellas” (Macpherson, 2005: 15). Pero esa descripción, aseguraba Macpherson, no es más que una transposición de la sociedad burguesa -la *sociedad posesiva de mercado*- que estaba alumbrando la modernidad, otorgando carta de naturaleza al predominio creciente de las relaciones mercantiles. Sahlins incide, precisamente, en el carácter ideológico y relativo de dicha comprensión de lo social, idiosincrásica de la modernidad occidental, articulada históricamente a través de la oposición entre naturaleza y cultura.

Se han ido así construyendo una serie de discursos y elaboraciones teóricas sustentados en una idea de la naturaleza humana refractaria a la sociabilidad, reforzando los postulados de la autonomía individual. Desde este punto de partida, la tensión entre individuo y sociedad se torna inevitable, dando lugar a una pugna perpetua que amenaza con disolver los frágiles vínculos sobre los que se asienta la convivencia. La acción humana se concibe así marcada desde el nivel biológico, donde se hallarían un conjunto de disposiciones innatas que indican la familiaridad con el reino animal, condicionando inevitablemente la práctica cultural (Sahlins, 1996: 400). Se trata de una concepción firmemente enraizada en el pensamiento europeo, reconocible en la clásica distinción *physis/nomos*, aunque reformulada por la modernidad. La cultura quedaba inevitablemente equiparada a lo convencional y lo artificial, mientras se asumía que es la naturaleza la que contiene el auténtico ser de la humanidad (Sahlins, 2011).

Así, a partir especialmente de Hobbes, habría ido perfilándose la imagen de una sociedad constituida artificialmente sobre vínculos de interés entre criaturas que *naturalmente* tienden hacia la búsqueda de su propio bienestar. La descripción del comportamiento humano debía realizarse conforme al principio del *realismo*, es decir, haciéndose cargo de la inmoralidad subyacente, de la inevitable conflictividad intersubjetiva. Por ello, la sociedad política se consideraba como el necesario sistema de con-

troles y salvaguardas para encauzar la competencia (Sahlins, 2011: 31 y 89). Asumiéndose que su resolución ha de conducir, automáticamente, al establecimiento de una economía de mercado (Sahlins, 1990: 123 ss.).

Esta visión descarnada de la sociedad es fácilmente reconocible en un pensamiento economicista que tiende a presentar la competencia entre seres particulares movidos por el auto-interés como un fenómeno natural, obteniendo de la biología -especialmente del enfoque sociobiológico- un estimable semblante de científicidad, que permite camuflar su raíz ideológica. En este sentido, denuncia Sahlins que se haya ido imponiendo paulatinamente una relectura forzada del concepto de selección natural, ajustada a la metáfora del individuo emprendedor actuando en un mercado competitivo, representada en la idea de la auto-maximización genética (Sahlins, 1990: 32 ss.). En definitiva, la retroalimentación entre determinadas corrientes de la biología y de pensamiento político-económico contribuyó decisivamente a normalizar la perspectiva del individualismo posesivo, que invita a contemplar el individuo como el *homo economicus* cuya acción tiende a la maximización, y a la sociedad meramente como el conjunto de relaciones de intercambio, donde nunca llega a cancelarse la originaria naturaleza egoísta de sus miembros (id.: 129 ss.).

Habría que matizar, no obstante, que si bien durante unos años el impacto de la sociobiología -siendo Wilson el objetivo predilecto de las críticas de Sahlins al biologicismo- o de propuestas como la de Dawkins fue muy notable, aproximando la ciencia natural a la concepción de lo social radicalizada del capitalismo más competitivo -por aquel entonces la entrada en crisis del modelo social del bienestar propició la implementación de las políticas neoliberales-, desde entonces numerosas investigaciones han enfatizado la importancia de las tendencias prosociales, reconocibles ya en especies emparentadas con la humana<sup>6</sup>. Cabe señalar que el propio Wilson habría moderado sus posiciones iniciales, pasando a defender la influencia de la selección de grupo, dentro de un modelo multinivel, o la tesis de la co-evolución gen-cultura, incorporando los avances en epigenética (Wilson, 2012). No obstante, parecería mantenerse aferrado a una comprensión de lo humano fuertemente condicionada desde el nivel biológico, reconocible a su vez en la ambigua imagen que actualmente proyectan las neurociencias. Éstas enfatizan la persistencia de respuestas marcadamente emocionales favorables a los miembros del grupo, y a la vez, de desconfianza u hostilidad hacia los extraños, explicables a partir de la constitución arcaica de nuestra estructura neural (Cortina, 2010: 136-139).

Y de manera aguda, Hartmann desvela cómo la imagen del ser humano que conforma la neurociencia, a través de la interpretación del funcionamiento de las redes neurales, se ajusta a los requerimientos que establece la actual fase del capitalismo, reconocible por la flexibilidad y la descentralización (Hartmann, 2012: 79-82)<sup>7</sup>. Es importante recalcar que la configuración institucional de nuevo capitalismo, que di-

<sup>6</sup> Cfr. Dawkins (2002); Wilson (1980); o en favor de la prosocialidad, p. ej., los trabajos de De Waal.

<sup>7</sup> Una aproximación estimable a las consecuencias personales y sociales del capitalismo flexible se halla en los trabajos de Richard Sennett. Cfr. Muñoz (2014).

suelve las garantías y protecciones que ofrecía el modelo más inclusivo y cohesionador del capitalismo social, promueve la adopción de actitudes competitivas y oportunistas, características del retrato típico del *homo economicus* (Muñoz, en prensa). Se trata por ello de un escenario que, a mi juicio, otorga renovada actualidad e interés a la problemática hacia la que apunta Sahlins.

Su aproximación a la realidad humana le lleva a rechazar frontalmente cualquier intento de explicación que pretenda enraizarse en los fundamentos biológicos o naturales, pues implicaría un desplazamiento del papel esencial que, a su juicio, representa la cultura. No obstante, como se incidirá más adelante, una confianza excesiva en el poder explicativo de lo cultural corre el peligro a su vez de desembocar en otra forma de reduccionismo, en la medida en que sugiera que la acción humana se explica completamente desde sus bases culturales. Una reivindicación ajustada de la originalidad del ser humano implica situar en primer plano la dimensión moral, que permite trascender los diferentes factores biológicos, sociales o culturales que en diverso grado influyen en la acción, abriendo un espacio primordial a la libertad y al pensamiento crítico.

En cualquier caso, merece la pena profundizar en la crítica que efectúa Sahlins de las explicaciones naturalistas en tanto permite explicitar una concepción del significado que invierte la relación entre naturaleza y cultura que denuncia como elaboración ideológica particular. Así, insiste en que la propia noción de *naturaleza* no es sino una categoría social, que adquiere su definición, función y sentido en el marco de un determinado esquema cultural (Sahlins, 1988a: 116-117). La idea de naturaleza que habría ido configurado la tradición occidental -reconocible incluso en Marx- podría interpretarse así atinadamente como una metáfora del capitalismo (id.: 60 y 163). Es, por tanto, la expresión de la visión que una determinada sociedad se ha ido formando sobre sí misma.

#### ¿HASTA QUÉ PUNTO ES LÍCITO HABLAR DE LA ORIGINALIDAD OCCIDENTAL?

Según se ha expuesto, Sahlins atribuye el establecimiento en occidente de una determinada forma de ordenar la satisfacción de las necesidades y la organización social a la preponderancia de una ideología que respalda una concepción específica sobre el ser humano. Sin embargo, quedan algunas cuestiones abiertas, en referencia a la peculiaridad atribuida al modo de vida y el pensamiento occidental en relación con otras sociedades, sobre las que ejercería una influencia determinante. Aunque habría que preguntarse hasta qué punto esa diferenciación no es el producto, precisamente, del saber que ha ido generando nuestra tradición. Y en esa encrucijada, la antropología jugaría un papel crucial. Por otro lado, permanece la cuestión de la continuidad en la tradición occidental, precisando el alcance de la radicalidad impuesta por la modernidad.

El punto de ruptura parece hallarse en la centralidad adquirida por lo económico, convirtiéndose en el principio estructurador de la sociedad occidental moderna a través del peso adquirido por el mercado, mientras que la mayoría de sociedades estudiadas se organizarían en torno a otros principios, principalmente el parentesco (Isaac, 2005: 14; Sahlins, 1988b; 2015: 189). En ese sentido, se advierte la importancia his-

tórica del proceso de autonomización del individuo, que liberándose de sus obligaciones tradicionales respecto al linaje o el grupo social, puede construirse su propia posición. La reivindicación de la propiedad privada es clave en la elaboración de la ideología individualista que legitima el ascenso de lo económico. Pues, como apreció Dumont, el surgimiento de lo económico como esfera diferenciada va unido necesariamente a un cambio de valores solidario con la aparición del individuo moderno. El paso de una sociedad tradicional, holista, a una moderna, individualista, se nutre de la introducción de una distinción que no se encuentra en el primer tipo, entre lo "político" y lo "económico", reforzada por una revolución en los valores que dará forma a la ideología moderna, centrada en el individuo y acorde con la primacía económica. Un aspecto crucial reside en una traslación en la primacía de las relaciones entre los hombres -característica de la sociedad tradicional- a la relación que el hombre, como individuo, mantiene con las cosas, a través de la institución de la propiedad (Dumont, 1999: 16 y 134-135). No obstante, según se ha señalado, Sahlins sitúa las raíces de esa ideología economicista en los fundamentos judeo-cristianos de la tradición occidental, subrayando su continuidad. En cualquier caso, parece claro que esas semillas habrían germinado plenamente con el advenimiento de la modernidad, marcando un punto de no retorno respecto a la ordenación tradicional de la sociedad.

Weber otorga una importante influencia a las ideas dentro de una comprensión plurifactorial en la implementación del amplio proceso de racionalización que experimentó occidente, del que forma parte fundamental el capitalismo racional. Particularmente, ciertas evoluciones del protestantismo que propiciaron el desencantamiento del mundo y el desarrollo de actitudes que se realizaban en un tipo peculiar de emprendimiento empresarial (Weber, 2001). Si bien en India o China podría reconocerse la existencia algunos de elementos estructurales, materiales o ideales proclives a la racionalización, la confluencia necesaria se había dado sólo en occidente, donde habría podido culminar esa compleja evolución (Giddens, 1992: 243-299).

Parece así haberse afianzado la idea de una diferenciación radical entre el occidente moderno y el resto de un mundo constituido sobre principios y estructuras tradicionales. La razón de ser del surgimiento de la disciplina antropológica se puede plantear, precisamente, como el intento por parte de los occidentales por comprender las otras sociedades. Pero, como observa Sahlins, esa tarea se ha desarrollado en buena medida marcada por el predominio de una perspectiva materialista y utilitarista, reflejo de un punto de vista característicamente occidental, provocando la formación de una imagen deformada de aquellas sociedades que, como reverso, dificulta también la posibilidad de alcanzar una adecuada autocomprensión de nuestra propia realidad (Sahlins, 1988a: 13 ss., 58-60 y 166-167).

La visión según la cual occidente habría emprendido un camino de modernización singular, realizado a través de la industrialización y la generalización del capitalismo como expresión de unas dinámicas económicas distintivas, ha sido objeto de discusión. Algunos autores cuestionaron la idea asumida de que el tradicionalismo imperante en las sociedades no-occidentales actuaba como un freno a la modernización, debido a su rechazo hacia el individualismo y el materialismo. Como explicación alternativa, se sostenía que el avance occidental se basaba realmente en la explotación de las otras sociedades, generando una dependencia que impedía su desarrollo. La

noción de *sistema-mundo* propuesta por Wallerstein y adoptada por otros autores, defendía la existencia de un sistema económico que funcionaba a nivel global a través de una división de funciones entre las diferentes regiones, establecidas desde el centro, hacia la periferia o la semiperiferia (Eades, 2005). Frank fue más allá en el cuestionamiento de la singularidad occidental, entendiendo su preeminencia actual como un episodio particular -orientes habría ejercido el predominio la mayor parte de la historia-, que habría de entenderse dentro de unos procesos unificados y cíclicos. Así, la discontinuidad sería sólo aparente (Frank, 2009).

Sahlins critica la descripción que realizan los defensores del sistema-mundo sobre cómo se establecen las lógicas de dominación económica y cultural, pues asignarían a las sociedades periféricas un papel meramente pasivo que llevaría sin más a disolver sus culturas en el estilo de vida impuesto por el occidente capitalista. Estas sociedades, más bien, incorporan los principios, reglas y estilos propios del capitalismo de acuerdo a sus propios esquemas y valores culturales (Sahlins, 1988b).

Sahlins enfoca la posible resolución de la cuestión de la diferenciación occidental mediante la afirmación del carácter eminentemente simbólico del entramado institucional sobre el que se asienta cualquier sociedad, también una que se etiqueta como *moderna* (Sahlins, 1988a: 60). De ahí que su crítica fundamental se dirija contra el predominio de una perspectiva netamente materialista y utilitarista a la hora de abordar el estudio de la cultura, desvelando cómo el influjo persistente de los prejuicios característicos de la cosmovisión occidental impide la posibilidad de alcanzar una comprensión plena de este fenómeno que, como resultado final, conlleva la confección de una imagen deformada de la realidad humana. Es así como la figura del *homo economicus* ha podido funcionar como medida universal para interpretar una acción social aislada del contexto cultural del que, paradójicamente, habría de obtener su sentido y razón de ser. De manera notoria, el comportamiento económico de las sociedades ajenas se vería oscurecido por la influencia de tales prejuicios (Sahlins, 2010: 9 ss.)<sup>8</sup>.

Sahlins trata de invertir los términos de la relación: es el orden cultural el que concede su lugar y función a la economía, promoviendo para ello una configuración apropiada -en nuestro caso, la capitalista- (Sahlins, 1988a: 168). Por ello, cabe incluso poner en cuestión la pretendida autonomización de la economía impulsada por la modernidad, tal como había postulado Polanyi (Sahlins, 2015: 191). Pues tampoco las finalidades que alientan la actividad de la economía capitalista son autónomas respecto al orden cultural (Sahlins, 1988a: 164). Los procesos de producción y consumo en las sociedades modernas no dejan de obedecer, en el fondo, a una lógica significativa de clasificación y ordenación social (id.: Capítulo 4)<sup>9</sup>. El mercado, afirma Sahlins

<sup>8</sup> Los enfoques *formalistas* presentarían a las economías primitivas como simplemente subdesarrolladas, menos eficientes, respecto al modelo capitalista occidental. Por ello, propone un enfoque *sustantivista*, anclado en una consideración netamente cultural (Sahlins, 2010: 9-11).

<sup>9</sup> Sahlins trata de demostrar cómo la demanda de productos alimenticios y de vestido en Estados Unidos se articula según principios netamente culturales, dando lugar a una expresión peculiar de totemismo (Sahlins, 1988a:170-202).

(2105: 192): “es una manera entre otras de convertir en objeto el orden histórico-cultural”. Lejos de ser, por tanto, una entidad independiente y auto-constituida, es más bien el medio a través del cual se expresan adecuadamente una serie de valores culturales, es la realización institucional de una determinada cosmovisión. Aunque la conciencia de esa realidad quede oscurecida, precisamente, debido al peso del pensamiento utilitarista, que hace aparecer la realización de las necesidades materiales individuales como el principio constitutivo de la sociedad.

La propia cosmovisión occidental representaría simplemente una interpretación particular de la finitud humana, que de forma más amplia se dirige hacia lo que Sahlins denomina una “economía política de la alteridad”. Pues las sociedades tienden a atribuir la fuente del valor de los objetos de consumo -así como la autoridad o su propia constitución- a un origen situado en un espacio exterior a la comunidad, que les confiere su carácter sagrado y su poder vivificador. (Sahlins, 2015: 194-216)<sup>10</sup>. Por tanto, tampoco en occidente la economía jugaría el papel determinante respecto a la ordenación del conjunto socio-cultural, pues sigue dependiendo del orden cultural al que sirve. Por ello, se trata de contemplar nuestra sociedad desde una perspectiva nítidamente antropológica que revele las lógicas simbólicas que subyacen e impulsan las reglas, la sintaxis general que moldea el modo de vida característico del occidente moderno orientando el funcionamiento de sus instituciones. Siguiendo así a autores como Baudrillard, Sahlins pretende superar la comprensión materialista que proscribía lo simbólico al nivel subordinado de la superestructura, para reivindicar el poder generador de esas lógicas simbólicas que conforman característicamente las prácticas sociales (Sahlins, 1988a: 166 ss.).

Tomando como referencia fundamental la lingüística de Saussure, Sahlins aboga por el carácter netamente arbitrario del símbolo como condición intrínseca de lo cultural. Es decir, su valor y función no dependen de ninguna correlación externa con algún ente o dimensión del mundo natural, sino de la relación que mantenga con otros signos, de su ubicación concreta en un contexto significativo determinado (id.: 44, 65-68, 114, y 197)<sup>11</sup>. Es así que Sahlins se adhiere a una concepción de la cultura como un sistema simbólico complejo, en el que cada elemento adquiere su significación propia en relación al conjunto del que forma parte. Es por ello que los supuestos determinantes externos de la conducta y la organización social en realidad se integran en una sociedad determinada a través de la interpretación de los mismos que dicho sistema cultural promueve<sup>12</sup>. En ese sentido, la vocación materialista y utilitarista que

<sup>10</sup> Mauss había percibido que el valor material deriva de un poder trascendente, espiritual (Mauss, 2009).

<sup>11</sup> Cfr. Saussure (1990). Tal postura implicaría considerar que las acciones sociales, que revelan una cualidad performativa fundamental, obtienen su inteligibilidad de las estructuras culturales específicas situadas en el trasfondo. Cfr. Alexander y Mast (2006: 4).

<sup>12</sup> En este sentido cabría interpretar la acción social fundamentalmente como acción simbólica, tal como proponen Burke o Geertz. Se trataría de resaltar el carácter cultural de unas actividades que son expresivas antes que instrumentales, e irracionales antes que amoldadas en torno a una racionalidad estratégica, y que corresponden a un modelo de actuación dramática mejor que a una interacción económica. Cfr. Alexander y Mast (2006: 2).

manifiesta la sociedad occidental, lejos de responder unívocamente a unos determinantes universales ineludibles, sería la expresión concreta de una cosmovisión peculiar, una interpretación significativa de la realidad sobre la cual se configura un modo de vida. Así, cabe entender que el modo de producción de bienes de consumo tal como se lleva a cabo en el contexto de la economía capitalista obedece, a la postre, a una lógica simbólica característica (id.: 178-202).

#### BALANCE: UN MODELO HUMANO MÁS AJUSTADO

Sahlins elabora una respuesta crítica a la concepción del ser humano y de la sociedad que atribuye a la cosmovisión típicamente occidental, alentando como respuesta la incorporación de dimensiones que habían sido relegadas en una definición que se revele más completa y ajustada. El desempeño de ese propósito presenta una serie de implicaciones que reclaman ser abordadas desde una reflexión netamente filosófica, atendiendo a su cariz ético-político fundamental, en tanto atañe a cuestiones relativas a la justicia. Pero se trataría así de emprender una senda que desborda el planteamiento y las pretensiones del autor, dejando quizá al descubierto algunas limitaciones. Pues se trata de un discurso que no pretende alcanzar un nivel de normatividad ni responde a pretensiones críticas, sino en todo caso aspira a elaborar una comprensión hermenéutica de la articulación institucional de la actividad cotidiana de las sociedades humanas.

Sahlins se caracterizaría por la defensa de una perspectiva netamente antropológica en la tarea de interpretar adecuadamente la realidad humana, tratando de evitar su subordinación a otro tipo de discursos que conduzcan hacia descripciones de tipo naturalista o materialista, reclamando en cambio la primacía y la autonomía de lo cultural. Así, postula el simbolismo como principio antropológico fundamental. De este modo, habría que considerar la capacidad simbólica como la condición definitiva de lo humano, cuya realización es fruto de una actividad eminentemente social. Sahlins se alinea, pues, con aquellos enfoques, como los desarrollados por Clifford Geertz o Mary Douglas, que conciben la antropología como un saber de tipo interpretativo que pretende esclarecer los significados contenidos en las diversas acciones sociales, promoviendo consecuentemente un concepto semiótico de la cultura<sup>13</sup>.

La esencia de lo cultural se hallaría, pues, en la dimensión simbólica, entendida como una cualidad inherente, no externa, y que se realiza como un proceso intersubjetivo de construcción de la realidad mediante el cual se produce la definición de las necesidades, las expectativas, y las finalidades que sean socialmente relevantes.

Este planteamiento se opone intrínsecamente a la idea de una naturaleza humana previa a la sociedad, tal como se hallaría en la base de la ideología liberal-burguesa, pues es justamente la dimensión social, constituida simbólicamente, la que configura la realidad humana, precediendo y dirigiendo la construcción de la individualidad. La definición del ser humano que resulte de la profundización en una perspectiva de este tipo, por tanto, permitiría incorporar dimensiones que habían sido relegadas por la

---

<sup>13</sup> Para Geertz la cultura consistiría en un sistema en interacción de signos interpretables, identificándose precisamente con el contexto que aporta la inteligibilidad a los fenómenos analizados (Geertz, 2003: 27).

preeminencia de una concepción marcadamente individualista y biologicista. De este modo, Sahlins, remitiéndose a las nociones alternativas proporcionadas por otras culturas, postula una definición de lo humano más ceñida a su núcleo cultural que rehabilita plenamente la función de las disposiciones netamente sociales en el proceso de formación de la persona. En ese sentido, discute que la idea ampliamente difundida en el pensamiento occidental de que la socialización consista en una imposición coercitiva de unos patrones de comportamiento para encauzar y someter a las reglas de la sociedad lo que primariamente se revela como una naturaleza individual genuinamente asocial -prolongando la antigua oposición *physis/nomos*-. En la línea de otras investigaciones que denuncian esa visión descarnada de lo humano, la apertura a otras perspectivas culturales ayudaría a demostrar que la socialización consiste más bien en la realización progresiva de la tendencia a la sociabilidad y a una comprensión significativa del mundo con la que cuentan idiosincrásicamente los seres humanos (Sahlins, 2011: 111-123)<sup>14</sup>.

Este planteamiento resulta particularmente significativo, sin duda, en el momento actual, ya que cabe advertir la reactivación de un modelo nítidamente individualista, animado tanto desde las políticas que se están implementando desde diferentes instancias de poder, como en los nuevos discursos que están generándose desde ciertos ámbitos del saber -notoriamente, como se ha señalado, en las neurociencias-. Pues bien, resulta claro que las propuestas de Sahlins se alinean con aquellas investigaciones que tratan de contrarrestar la tendencia individualista insistiendo en la sociabilidad como constituyente esencial de la humanidad. Y en la medida en que permite revelar el carácter netamente ideológico y parcial que muestra la cosmovisión particular que sustenta dicha concepción individualista, cuestionando sus pretensiones universalistas, aporta un refuerzo apreciable a esa tarea de reivindicación de una comprensión alternativa, más rica, de lo humano.

No obstante, es preciso considerar si la propuesta antropológica de Sahlins está suficientemente fundamentada, abriendo el camino a la implementación de una perspectiva crítica, o si por contra, pueden quedar al descubierto ciertas carencias de su planteamiento. Si se trata de elaborar una definición consistente y constructiva del ser humano, es preciso estar guiado por una brújula moral que apunte hacia un horizonte crítico, pues no cabe conformarse con un planteamiento meramente descriptivo que corriera el riesgo, además, de resultar incompleto y parcial. En ese sentido, cabe observar, a mi juicio, que si bien la propuesta de Sahlins tiene el mérito de situar en primer plano las capacidades simbólicas y sociales como componentes fundamentales de lo humano, efectuando una crítica atinada del enfoque naturalista, parece no poder evitar en cambio la tendencia a quedar atrapado en una comprensión que a la postre se revele limitante, pudiendo desembocar en otra forma de determinismo, en este caso cultural. Pues, como advertía Aranguren, las ciencias sociales han promovido frecuentemente un sociologismo, que transmitía una percepción de lo moral restringida a la

---

<sup>14</sup> De Waal defiende la existencia de una potente tendencia a la sociabilidad en nuestros parientes primates -particularmente chimpancés o bonobos, más cercanos evolutivamente-, quienes exhiben ya en su comportamiento actitudes favorables al apaciguamiento o la cooperación, que surgirían también, de manera espontánea, en los niños pequeños. Cfr. Killen y de Waal (2000: 354 ss.) y Muñoz (2018).

vigencia social, impidiendo captar ese carácter distintivo que reside en la libertad. La acción del ser humano puede ir más allá de las condiciones existentes, eligiendo consciente y responsablemente, cuestionando la bondad o justicia de las normas establecidas (Aranguren, 1998: 39-42).

El énfasis en el impulso generativo de lo cultural, considerado como una fuerza autónoma y auto-referencial, implica subestimar las posibilidades que tengan los individuos y los grupos para intervenir consciente y libremente en la elaboración de sus proyectos trascendiendo las constricciones culturales, así como en el devenir de la realidad social. Es decir, tal planteamiento no permite, a la postre, reconocerlos como sujetos activos de su propia historia, y sobre todo, ignora que los seres humanos pueden actuar autónomamente, como agentes morales. En definitiva, la hipostización de la categoría de lo cultural puede suponer la negación de una condición moral fundamental como es la libertad. Es por ello que considero que la caracterización del ser humano que propone Sahlins, aunque apreciable gracias a su énfasis en las capacidades simbólicas y sociales, debe ser afinada adoptando una perspectiva ética, subrayando la autonomía moral como elemento irrenunciable de la humanidad<sup>15</sup>. Propósito que podría afrontarse, a mi juicio, siguiendo las propuestas de la ética del discurso renovada, desarrollada en la Escuela de Valencia, que partiendo del marco de la ética discursiva, pretende aplicar sus principios a los contextos reales y específicos de acción. De este modo, se trata de situar el momento universal e incondicionado encarnado en un la idea de un diálogo simétrico constituido por todos los afectados por una norma, en las situaciones sociales donde se desarrollan las prácticas concretas, desarrollando las distintas éticas aplicadas (Calvo, 2012: 98-102).

La adopción de un punto de vista genuinamente moral incita a distinguir entre el ser y el deber ser, o lo vigente socialmente de lo válido. Insistir en la autonomía y la capacidad explicativa de la lógica cultural puede suponer una mera aceptación de las configuraciones institucionales existentes consideradas como el inequívoco resultado de los procesos subyacentes. Si bien una aproximación más hermenéutica como la de Sahlins abre la puerta a una lectura interpretativa perspicaz sobre la peculiaridad de la cosmovisión y el modo de vida occidental, sigue careciendo del soporte que aportaría un marco crítico desde el que poder juzgar la justicia o la validez moral contenida en las diferentes instituciones, normas, prácticas o costumbres estudiadas por la etnografía. Pero es necesario alcanzar una comprensión que trascienda la limitación de la particularidad empíricamente manifestada, abriéndose al horizonte de la universalidad.

Por ello, considero oportuno recurrir al marco teórico proporcionado por la hermenéutica crítica, que atiende a las prácticas reales y concretas tratando de comprender su sentido dentro del contexto en el que se realizan, sin renunciar a la posibilidad de revelar la tendencia a la universalidad que subyace a las mismas, incorporando así el momento kantiano de incondicionalidad que aporta el necesario refuerzo normativo

---

<sup>15</sup> Se entiende la autonomía fundamentalmente en su sentido kantiano, es decir, como la capacidad autolegislativa de los sujetos racionales, que permite trascender el estado de heteronomía, de dependencia respecto a normas externas a la propia razón. Cfr. Conill (2013: 5).

y crítico característico de la reflexión moral (Conill, 2006: 203-214 y 271-280)<sup>16</sup>. Es decir, se trata de sostener una perspectiva crítica ante las variadas experiencias y realidades sociales e institucionales, que permite evaluar la justicia y corrección de las mismas, pero interpretándolas dentro de su propio marco de inteligibilidad.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Elizabeth. (2000). "Beyond Homo economicus: New Developments in Theories of Social Norms". *Philosophy & Public Affairs*, 29 (2), pp. 170-200.

ALEXANDER, Jeffrey y MAST, Jason. (2006). "Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action", en ALEXANDER, Jeffrey, GIESEN, Bernard y MAST, Jason L. (eds.). (2006). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Cambridge: Cambridge University.

APPLBAUM, Kalman (1998). "The Sweetness of Salvation". *Current Anthropology*, 39 (3), pp. 323-350.

MUÑOZ, Albert (2014). *La construcción del carácter frente a las contradicciones del Nuevo Capitalismo en Richard Sennett*. (Tesis doctoral).

MUÑOZ, Albert (2018). "La cuestión del origen evolutivo de la moral en el primatólogo Frans de Waal ". *Thémata*, 57, pp. 49-68.

MUÑOZ, Albert (en prensa). "El fomento de un modelo humano limitado en el nuevo capitalismo", en GONZALEZ ESTEBAN, Elsa et al. (Eds.). *Ética y democracia. Desde la razón cordial*. Granada: Comares.

CALVO, Patrici. (2012). *Racionalidad económica: aspectos éticos de la reciprocidad*. (Tesis doctoral).

CARRIER, James G. (2005). "Introduction", en en CARRIER, James G. (ed.). *A Handbook of Economic Anthropology* (2005). Northampton: Edward Elgar Publishing.

CONILL, Jesús. (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.

CONILL, Jesús. (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

---

<sup>16</sup> Se trata así de una razón que trata de superar las limitaciones del mero procedimentalismo y el formalismo para abrirse a la variedad de la experiencia.

- CONILL, Jesús. (2013). "La invención de la autonomía". *Eidon*, 39, pp. 2-12.
- CORTINA, Adela. (2010). "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?". *Isegoría*, 42, pp. 129-148.
- CROUCH, Peter. (2005). "Models of Capitalism". *New Political Economy*, 10 (4), pp. 439-456.
- DAWKINS, Richard. (2002). *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- DUMONT, Louis. (1999). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus. [Versión original 1977].
- EADES, Jeremy S. (2005). "Anthropology, political economy and world-system theory", en CARRIER, James G. (ed.). *A Handbook of Economic Anthropology*. (2005). Northampton: Edward Elgar Publishing.
- FEHR, Ernst y FISBACHER, Urs. (2003). "The nature of human altruism". *Nature*, 425, pp. 785-791.
- FRANK, André G. (2009). "ReOriente. Economía global en la Era Asiática. Conclusiones historiográficas e implicaciones teóricas". *CyE 2*, pp. 95-140.
- GEERTZ, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. [Versión original 1973]
- GIDDENS, Anthony. (1992). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona. Labor.
- GOWDY, Jack. (2006). "Business Ethics and the Death of 'Homo Economicus'", en ZOLNAI, Lázsló e IMS, Knut. J. (eds.). *Business Within Limits*. Oxford: Peter Lang.
- HARTMANN, Martin. (2012). "Against First Nature. Critical Theory and Neuroscience", en CHOUDORY, Suparna y SLABY, Jan (eds.). (2012). *Critical Neuroscience: A Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- ISAAC, Barry L. (2005). "Karl Polany", en CARRIER, James G. (ed.). *A Handbook of Economic Anthropology*. (2005). Northampton: Edward Elgar Publishing.
- KILLEN, Melanie y DE WAAL, Frans. (2000). "The Evolution and Development of

Morality", en AURELI, Filippo y DE WAAL, Frans (eds.). (2000). *Natural conflict resolution*. Berkeley: University of California Press.

LIE, John. (1991). "Embedding Polanyi's Market Society". *Sociological Perspectives*, 34 (2), pp. 219-235.

MAUSS, Marcel. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz. [Versión original 1924].

MCPHERSON, C.B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta. [Versión original 1962].

ORTIZ, Sutti. (2005). "Decisions and choices: the rationality of economic actors", en CARRIER, James G. (ed.). (2005). *A Handbook of Economic Anthropology*. Northampton: Edward Elgar Publishing.

POLANY, Karl. (2015). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: F.C.E. [Versión original 1944].

SAHLINS, Marshal. (1988a). *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa. [Versión original 1976]

SAHLINS, Marshal. (1988b). "Cosmologies of capitalism: the trans-pacific sector of the 'world-system'". *Proceedings of the British Academy*, 74, pp. 1-51.

SAHLINS, Marshal. (2010). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal. [Versión original 1974]

SAHLINS, Marshal. (1990). *Uso y abuso de la biología*. Madrid: Siglo XXI. [Versión original 1976]

SAHLINS, Marshal. (1996). "The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, 37 (3), pp. 395-428.

SAHLINS, Marshal. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México: FCE.

SAHLINS, Marshal. (2015). "Sobre la cultura del valor material y la cosmografía de la riqueza". *Etnografías contemporáneas*, 1 (1), pp. 181-226.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1990). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza. [Versión original 1916]

SEN, Amartya. (1977). "Rational Fools: A critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory". *Philosophy & Public Affairs*, 6 (4), pp. 317-344.

WEBER, Max. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza. [Versión original 1905]

WILSON, Edward O. (1980). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona: Omega.

WILSON, Edward O. (2012). *La conquista social de la tierra*. Barcelona: Debolsillo.



# LA REVOLUCIÓN COMO ASCESIS DE UNA ÉTICA MATERIALISTA EN MICHEL FOUCAULT

Revolution as an Askesis of a Materialist Ethics in Michel Foucault

Julia Monge

Universidad Nacional de Córdoba  
julia\_monge@hotmail.com

## Resumen:

Teniendo en cuenta las críticas que condujeron a Michel Foucault en los años setenta a tomar distancia de la revolución como paradigma de todas las resistencias, el presente trabajo explora el “retorno de la revolución” como figura positiva en sus últimas indagaciones. A partir del proyecto de estudiar la subjetividad revolucionaria que el profesor plantea y deja sin desarrollar, se reconstruyen las menciones del tema en sus cursos entre 1980 y 1984, clarificando la consideración de la revolución como figura ascética. Recuperando la lectura que Foucault propone del Cinismo como matriz de la vida militante, se sugiere entender allí la elaboración de una ética materialista que no sólo explica la revolución como ascesis, sino que encuentra su realización en luchas actuales.

## Palabras clave:

Revolución, ascesis, ética materialista, Foucault, cinismo.

## Abstract:

Considering the objections that in the seventies led Michel Foucault to take distance from revolution as a paradigm of all forms of resistance, this paper explores the “return of revolution” as a positive figure in his last lectures. Taking the project of studying the revolutionary subjectivity that the professor formulated but left undeveloped, we reconstruct the mentions of the topic in his courses between 1980 and 1984, and we clarify as a result the consideration of revolution as an ascetic figure. Recovering Foucault’s interpretation of Cynicism as the matrix of the activist life, we suggest to understand it as the elaboration of a materialist ethics, which explains revolution as an askesis and finds its realization in present experiences.

## Keywords:

Revolution, Askesis, Materialist Ethics, Foucault, Cynicism.

Recibido: 14/05/2019

Aceptado: 10/06/2019

## INTRODUCCIÓN. NORMA Y DESEO DE LA REVOLUCIÓN

Son conocidas las reformulaciones del entendimiento del saber, el poder y la historia desde las cuales Michel Foucault criticó la ortodoxia teórico-práctica del Partido Comunista Francés y el marxismo académico<sup>1</sup>. La inconveniencia de recurrir a la oposición ciencia-ideología para abordar la producción y circulación social de los saberes tanto como su incidencia en los modos de subjetivación; el desplazamiento de las ideas de contradicción, dialéctica y la centralidad del Estado para pensar las relaciones y el ejercicio del poder; la adopción de una perspectiva genealógica que discrepa de la definición de una causalidad única o factor determinante -a la vez que cualquier tipo de teleología- para comprender la historia; constituyen los puntos salientes de tal confrontación. En conjunto, estos desacuerdos condujeron a Foucault – como un corolario en medio de otros– a interponer recaudos para considerar la revolución como paradigma de toda insurrección.

En “¿Es inútil sublevarse?”, cierre de la serie de artículos que el profesor francés escribió cubriendo la revolución iraní de 1978<sup>2</sup> -pero donde avanza una reflexión que la excede-, condensa la tensión de sus reservas. Como “maravilloso y temible” presenta el esfuerzo de la revolución “por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable”, discriminando sus buenas y malas formas y fijándole así sus condiciones previas, reglas de desarrollo y maneras de cumplirse, para “hacerla aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real” (2010a: 862). Promesa de una marcha implacable, cuya atracción no puede subestimarse en un movimiento en que tanto el riesgo como las posibilidades de vida guardan relación con la radicalidad de la transformación que se persigue; más aún, con la inscripción en la historia de una amenaza tan eventual como inevitable para todos los despotismos: el hecho de que se puede preferir el sacrificio ante la certeza de tener que obedecer. Promesa ominosa, si

---

<sup>1</sup> La relación de Foucault con el marxismo constituye sin duda una de las más destacadas y polémicas. Trabajos como los de Read (2003), Lemke et al. (2006), Choat (2010), Garo (2011) y más recientemente los reunidos en la compilación *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations* provenientes de un coloquio realizado en 2014 en París -del cual utilizaremos algunos artículos-, demuestran una labor continua y actual abocada a pensar sus diferentes aspectos y dimensiones, afinidades y desencuentros. Por mor de la extensión y atendiendo al asunto específico que nos ocupa, nos apartaremos aquí de su consideración ampliada limitándonos a recuperar algunas críticas de Foucault al PCF y teniendo en cuenta que diferenciaba dentro del marxismo a “ciertos espíritus petrificados” por el dogmatismo, y el “intento de comprender, en su complejidad, el conjunto de relaciones que han constituido nuestra historia, como intento de determinar en qué coyuntura nuestra acción es posible hoy”, gracias al cual “afortunadamente, es otra cosa” que lo primero (Foucault, 2013a: 78).

<sup>2</sup> La posición y reflexiones de Foucault en torno a la revolución iraní han sido revisitadas profusamente por las exégesis en los últimos años. Para dichas referencias sobre el tema, así como para encuadrar la lectura que aquí proponemos, nos permitimos indicar Monge (2018).

conlleva la institución de una ley para vivir la revolución, aceptando un ordenamiento (temporal y axiológico) de las necesidades, objetivos y deseos que implica la depreciación y postergación de ciertas luchas por considerarlas marginales y, correlativamente, la definición de un Sujeto revolucionario auténtico que puede resultar al cabo, aun bajo el signo de la liberación, tan coactivo como las identificaciones que impone el *status quo*.

Poner en guardia, por un lado, contra el establecimiento de una norma para legitimar las luchas y calificar la validez de la sublevación; sin dejar de dar lugar, por otro, al reconocimiento del hecho irreductible que distingue a la revolución: la desobediencia innegociable que enfrenta a un poder con el fin de revocarlo y transformar la realidad. Tal es la preocupación que por debajo del plan revolucionario y sus necesidades estratégicas, y por detrás del desajuste entre el programa y su realización material, recupera Foucault como núcleo íntimo de la interrogación por el ocaso o pervivencia de la revolución. En más de una ocasión señala los “efectos despóticos” que pudo tener “el monopolio de la revolución” sobre luchas en apariencia menores, como las dadas en torno a la locura, las relaciones sexuales, la prisión, las jerarquías familiares; las cuales alejadas del proceso “global y unitario” que aseguraría “la liberación total”, también buscan una desestabilización de los mecanismos de poder sin recaer en el reformismo (Foucault, 2010b: 794). Y sin embargo, frente a quienes podían sentenciar sin incomodidad que la revolución “fue colonizada en la *Real-Politik*”, seguía prefiriendo “la pregunta que Horkheimer planteaba en otra ocasión, pregunta ingenua, y un poco febril: «Pero, ¿es, pues, tan deseable, esta revolución?»” (Foucault, 2010a: 862).

La cuestión del *deseo* de la revolución ya había sido formulada por el profesor un par de años antes, especificada de una manera en que no se trataba, como parece allí, de la valoración del hecho consumado. Tampoco de un fenómeno separable de los resultados, como el que Kant identificó en el entusiasmo – postura que analizará tiempo después y sobre la que volveremos. En una entrevista de 1976 y otra de 1977, para Foucault se trata de que la revolución fue efectivamente deseada, y de la posibilidad y forma en que pueda seguir siéndolo.

No podemos suscitar la aspiración a la revolución sembrando el terror en la gente. En el s. XIX la revolución fue deseada por las masas. Pero el estalinismo, los acontecimientos que le sucedieron y los fenómenos que la revolución comunista produjo como muestras en distintas partes del mundo, terminaron por hacer bajar considerablemente la tasa de deseabilidad de la revolución [...] Es urgente restituir a la revolución los encantos que tenía en el s. XIX. Para ello, es necesario inventar nuevos modos de relaciones humanas, es decir, nuevos modos de saber, nuevos modos de placer y de vida sexual. Me parece que el cambio de esas relaciones puede transformarse en una revolución y volverla deseable. En suma, la formación de nuevos modos de relaciones humanas constituye un tema indispensable para hablar de revolución (Foucault, 1994: 85-86).

El retorno de la revolución es nuestro problema [...] Si queremos hacer una política que no sea de politicastos, debemos preocuparnos de averiguar con la máxima honradez posible si la revolución es o no deseable (Foucault, 2000a: 160-161).

En esta clave, se comprende por qué la imposibilidad de plantear la experiencia revolucionaria más que en términos de una “voluntad monolítica” garantizada por la pertenencia al partido y practicando un puritanismo moral gemelo de los valores burgueses, haya sido objetado por Foucault al PCF con la misma seriedad que le confrontó su evasiva a hablar del *Gulag* (Cfr. Foucault, 2012; 2010c). De igual modo que, en repetidas oportunidades, consideró la Unión Soviética como un ejemplo de que el Estado puede cambiar de manos y las formas de vida permanecer similares a las de la sociedad capitalista, si la transformación de las estructuras político-económicas no es acompañada de una liberación del conservadurismo cultural que rige sobre todas las relaciones que traman la existencia cotidiana (Cfr. Foucault, 2010d; 2010e).

Con todo, la inquietud por la revolución no estaba saldada para Foucault por exponer las cegueras y restos que contrastan “nuestra novelita de amor secular por el socialismo” y atender a los cuerpos, energías, lo que hacen, dicen y piensan quienes vivieron y se alzaron contra su realización sombría (2000b:76). Quedaba en pie -y precisamente a partir de ello- el “enigma” de la sublevación, que al igual que la cuestión del deseo, introduce con respecto de la revolución una perspectiva diferente de su estimación como gran proceso de conmoción política y económica, con sus problemas asociados a la violencia, la burocratización de su programa, la estratificación de las urgencias, su inversión despótica y su fortuna hermanada con la tragedia. Asunto en cierto modo lateral pero a la vez en el corazón de su ocurrencia y persistencia histórica; secreto de la sublevación como “punto de anclaje último” de “todas las formas de libertad adquiridas o reclamadas y de todos los derechos que se hacen valer” (Foucault, 2010a: 861): se trata de la pregunta por la *subjetividad revolucionaria*, subjetivación ético-política tan indócil a la dominación como a su objetivación teórica.

Después de haber estudiado el problema histórico de la subjetividad a través del problema de la locura, del crimen, del sexo, quisiera estudiar el problema de la subjetividad revolucionaria. Ha llegado el momento de estudiar la revolución no solamente como movimiento social o transformación política, sino también como experiencia subjetiva, como tipo de subjetividad (Foucault, 2017: 109).

Habría que hacer una historia de las técnicas de sí y las estéticas de la existencia en el mundo moderno [...] Podríamos concebir la Revolución no simplemente como un proyecto político sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación consigo mismo y los otros. (Foucault, 2013b: 221).

Esa incógnita que impedía a Foucault condenar a la revolución porque, a pesar de los pesares, en ella “la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (2010a: 863), pero a la vez le hacía preferir hablar de “resistencias” para no encerrar en un esquema hegemónico la variedad de luchas y objetivos; asume en sus indagaciones de los años ochenta la especificación como tema de problematización. Mencionado en distintas ocasiones y en medio de otras investigaciones, quedará sin embargo como una sugerencia en suspenso, ya que no llega propiamente a desarrollarlo.

Con lo expuesto hasta aquí como telón de fondo y reconstruyendo a continuación esas indicaciones que deja el profesor, nos interesa indagar este singular “retorno de la revolución” en sus últimos planteos entre 1980 y 1984. En el marco de las técnicas ascéticas y artes de vivir antiguas que allí explora, el tema de la subjetividad revolucionaria puede ser esclarecido en particular desde las claves de una ética materialista que a nuestro entender Foucault elabora, no sólo pero sí de manera eminente, en su tratamiento del Cinismo como matriz de la vida militante y ética de la verdad que ha trascendido en distintas prácticas históricas. A la par de otras experiencias, la revolución vuelve a ser en efecto nombrada por el profesor en su último curso; en una reflexión tan tensada de actualidad que hace dudar si, con respecto del Cinismo, constituye un epígono de la vieja inquietud que enlaza el problema de la verdad con el de las formas de vida, o si en cambio, condensa el núcleo de experiencia que Foucault intenta hacer aparecer en aquella vida escandalosa para la cultura antigua y en una ética para el presente.

#### LA INQUIETUD POR LA SUBJETIVACIÓN REVOLUCIONARIA Y LA REDEFINICIÓN DE LA ASCESIS

Emprendiendo la reconstrucción en orden cronológico, el curso de 1980 *Del gobierno de los vivos* en el cual Foucault avanza decisivamente hacia el análisis de los procedimientos subjetivos que aseguran el enlace con la verdad<sup>3</sup>, constituye el primer contexto de consideración. Aquí aparecen dos menciones a la revolución que traducen en cierto modo el desplazamiento de enfoque señalado en el apartado anterior: como proceso que supone una conexión entre ejercicio de poder y juego de verdad, y como experiencia subjetiva ligada a una codificación.

---

<sup>3</sup> En este curso Foucault propone una segunda definición de “régimen de verdad” que descubre una faz complementaria la que propuso en 1971: mientras ésta hacía referencia a los mecanismos e instancias mediante los cuales se reglamenta socialmente la producción, circulación y validación de los discursos verdaderos “ligados circularmente con sistemas de poder” (2010f: 389-391), aquí designa “las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero” (2014a: 115 y ss.); es decir, las operaciones que deben efectuar sobre sí mismos para constituirse en sujetos ligados a la verdad. En conjunto, el régimen de verdad comprende tanto las operaciones y estrategias para objetivar y configurar subjetividades, como las prácticas que los individuos efectúan sobre sí mismos en relación con ellas (en colaboración u oposición) para auto-constituirse como sujetos; dos caras que no se excluyen mutuamente sino que funcionan entretrejidas.

El primer caso se da en una reconstrucción esquemática de cinco grandes formas a través de las cuales el pensamiento político moderno asumió la relación entre gobierno y manifestación de la verdad. Luego del “principio de Botero” –la verdad del Estado como objeto de la acción gubernamental–, el “principio de Quesnay” –la evidencia del funcionamiento de la sociedad y la economía dispensando de grandes decisiones e intervenciones–, y el “principio de Saint-Simon” –constitución de un saber especializado para transformar el gobierno en una administración de tipo tecnocrática–; las dos maneras restantes involucran a la revolución en sentidos opuestos. Por un lado, se trata de la “toma de conciencia general” que plantea la incompatibilidad entre conocer la verdad sobre el funcionamiento de la sociedad, los procesos económicos, los mecanismos de dominación, y el ejercicio del gobierno por parte de algunos. Si todo el mundo supiese la verdad del mundo en que vive, descubriera cómo realmente se sostiene el orden, “el gobierno simplemente ya no podría gobernar, y se produciría de inmediato una revolución” – principio del “despertar universal” que conlleva el derrocamiento de los regímenes y sistemas, atribuido por Foucault a Rosa Luxemburgo. Simétrica e inversa se define la lógica del terror o último “principio de Solzhenitsyn”<sup>4</sup>: es precisamente porque los gobernados saben bien lo que pasa, porque el poder no oculta su obscenidad, que las cosas no se mueven y “los regímenes socialistas duran” (2014a: 32-36).

Foucault recusa todos los modelos en conjunto aduciendo que, centrados en la sociedad o el Estado y entendiendo el conocimiento de la verdad en términos de su utilidad para la eficacia del gobierno, no permiten abordar el “nivel mucho más profundo” e históricamente lejano del lazo en cuestión. La pregunta rectora de este curso es precisamente por qué en nuestras sociedades el poder no puede ejercerse sin demandar a los sujetos no sólo actos de obediencia sino que se configuren como actores, espectadores, testigos u objetos de una manifestación de la verdad cuyos efectos involucran la salvación y liberación para cada uno y para todos. En el marco de una historia de la verdad que parte de esos actos de subjetivación en cuanto requieren una relación entre verdad y ascesis, verdad y experiencia “en el sentido cabal y fuerte del término”, como “aquello que, a la vez, califica al sujeto, lo ilumina acerca de sí mismo y del mundo, y lo transforma” (2014a:138), se introduce la segunda mención.

A partir de la recuperación de tres grandes matrices del pensamiento moral occidental conforme a las cuales la moral pudo plantearse como arte de la conducción de los individuos, Foucault señala su aparición en el ideario revolucionario. La caída y la redención, la elección entre dos vías, y la mancha original que hay que purificar, podrían reconocerse respectivamente en la alienación y desalienación en Marx, en Mao Tse-Tung como decisión ante decursos contrapuestos, y en el estalinismo como purga de

---

<sup>4</sup> Foucault ya menciona a A. Solzhenitsyn, representante destacado de la disidencia antisoviética, en el contexto de la introducción del término “contraconductas” en el curso de 1978 (2006: 236-238), y de nuevo en las clases del año siguiente (2007: 156, véase aquí la nota al pie que conduce a otras referencias).

la impureza. Revelarle a la humanidad cómo remontarse a su estado originario, indicarle el buen camino y enseñarle a borrar su mácula, representan para Foucault formas en que pensó la transformación ética involucrada en la agencia revolucionaria (135-136). Que el cristianismo haya sido la otra experiencia que supo componer las tres matrices, comporta para el profesor un índice más de que el esquema de la ideología resulta inadecuado para dar cuenta de las complejas relaciones entre gobierno y ascetismo (Cfr. 30-31; 96-99). En efecto, en las lecciones del año siguiente en el Collège de France *Subjektivité et vérité*, si bien la revolución no es aludida, vuelve a señalarse la insuficiencia del análisis en términos de ideología para explicar la función de los discursos verdaderos como “técnicas” para la elaboración reflexiva del modo de ser y comportarse (Cfr. 2014b: 242-245).

En esta línea se inscriben las siguientes referencias que aparecen en *Hermenéutica del sujeto*, curso de 1982. En primer lugar, se trata de una mención complementaria a la de 1980. Planteando cierto resurgimiento en las filosofías del s. XIX de la estructura de espiritualidad vinculada al acto de conocimiento –la cual, presente en la antigüedad y disuelta en la modernidad, suponía la necesidad de una ascesis para tener acceso a la verdad–, Foucault incluye al psicoanálisis y al marxismo. En el “corazón” de este último se halla la cuestión de lo que debe ser el ser del sujeto y de lo que puede transformarse en él por saber la verdad; aunque fue un tema que en la práctica no se consideró “de manera clara y valerosa”, intentando en cambio enmascarar esa dimensión espiritual en “una serie de formas sociales” – la condición de clase, la pertenencia al partido, las exigencias de la organización (2008: 43).

En segundo lugar, ocupándose de la conversión como “una de las tecnologías del yo más importante que conoció Occidente”, Foucault hace una digresión para señalar que su relevancia para la historia de la subjetividad no sólo es filosófica y moral, sino que tuvo su “dramática introducción en la vida política del s. XIX”, cuya consideración implicaría “hacer la historia de lo que podríamos llamar la subjetividad revolucionaria”. A su entender, ni en la revolución inglesa ni en la francesa se planteó el tema de definir esquemas de experiencia individual y subjetiva para “la conversión a la revolución” – motivo sin el cual, en cambio, no serían comprensibles la práctica revolucionaria y el individuo revolucionario a partir del s. XIX. Aunque habría que indagar cómo esa antigua técnica de sí “se ligó exclusivamente a la opción revolucionaria”; el profesor restaura sus recaudos indicando que sería preciso atender a la forma en que fue luego “absorbida y por fin anulada por la existencia misma de un partido revolucionario”, que sustituyó la necesidad de la conversión por el requisito de adhesión a una organización estructurada de conducción y representación. No volviéndola a mencionar en el resto del curso, la última apreciación que cierra este sugerente paréntesis, es que “ahora ya sólo nos convertimos a la renuncia a la revolución. Los grandes conversos de nuestros días son quienes ya no creen en la revolución” (206-207).

Dos meses después, en unas conferencias y seminario que dicta en la Universidad Victoria de Toronto, *Dire vrai sur soi-même*– al igual que el curso de 1981, aún sin

traducción al español- es donde repite su intención de estudiar la subjetividad revolucionaria que citamos en el apartado precedente. En línea con la asociación anterior a un motivo determinado, Foucault especifica aquí un encuadre problemático centrado en el sentido de la ascesis. A partir de la diferencia entre su orientación en la cultura de sí antigua y en la espiritualidad cristiana, y como categoría importante de la ética y del análisis histórico que vuelve a aparecer en Nietzsche y Weber, el profesor propone una redefinición de la noción comprendiendo las dos grandes formas que revistió en la civilización occidental.

Desplazándose del significado habitual de ascesis que la reduce a algún tipo de renuncia, Foucault sugiere entenderla como “una transformación de sí voluntaria y costosa, gracias a un conjunto de técnicas regladas, que tienen por meta no la adquisición de una aptitud o conocimiento sino la transformación de sí en el modo de ser” (2017: 108). En esta clave, reconoce en ella dos modalidades principales: la ascesis orientada hacia la verdad y la ascesis orientada hacia la realidad. El fin de la primera, correspondiente al esquema antiguo, es hacer de la verdad la regla de nuestra relación tanto con nosotros mismos como con el mundo; de modo que adquirir la verdad es la vez el objetivo y el medio por el cual hay una interconexión y reciprocidad entre el gobierno de sí y la capacidad de afrontar los acontecimientos del mundo. La segunda, desarrollada en las tecnologías de sí cristianas, tiene en cambio por objeto ir de una realidad hacia otra, según un “rito de pasaje” desde un sí mismo, una vida y un mundo aparentes a los que es preciso –aquí sí- renunciar, para acceder a otro mundo que es el verdadero y plenamente real.

Advirtiendo que no deben pensarse como formas incompatibles y excluyentes, sino imbricadas con dificultades y tensiones que han atravesado desde su posible ajuste en el platonismo, su desequilibrio entre la Reforma y la Contra-reforma, su transformación en la Ilustración, sus conflictos en las figuras de Edipo y Fausto, hasta su problematización en el psicoanálisis, Foucault termina justificando su discriminación analítica por dos razones de distinto espectro y procedencia. De una parte, el interés general de poder abrir un nuevo dominio de indagación que sortee las confusiones y oscuridades derivadas de una idea demasiado amplia e imprecisa de ascesis. De otra, la motivación “personal” de estudiar la revolución como tipo de subjetividad, en tanto podría ser iluminada justamente desde las interrelaciones entre la ascesis orientada hacia la verdad y la encauzada hacia la realidad:

Creo que la fascinación ejercida por la idea de Revolución en la vida personal de los individuos, se debió en parte a la promesa de que esas dos formas de ascesis podían ser practicadas juntas: renunciar a esta realidad e ir hacia otra realidad mediante la adquisición de la verdad y la constitución de sí en tanto sujeto que conoce la verdad (2017: 110).

Como respuesta a una pregunta que le realizan en la última sesión del seminario, cuyo registro lamentablemente está incompleto, Foucault vuelve sobre la relación entre la atracción por la revolución y la preocupación ascética, añadiendo una última

aclaración. Pensar la revolución desde la experiencia subjetiva implica no sólo dejar de considerarla únicamente como movimiento político y social, sino pasar a entenderla como “una figura histórica más que una posibilidad real o amenaza real” (2017: 286).

Las últimas menciones a la revolución previas al tratamiento del Cinismo que abordaremos aparte, se encuentran en el curso del Collège de France de 1983. La primera consiste en el ya aludido análisis de la segunda disertación de *El conflicto de las facultades*, donde Kant propone la revolución como signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico del progreso que impulsa al género humano. Que el filósofo discrimine lo esencial en “la simpatía de aspiración que roza el entusiasmo” por parte de los espectadores, le resulta a Foucault un modo sumamente sugerente de entender la revolución como acontecimiento. Al proponer que su contenido mismo carece de importancia pero que “su existencia en el pasado constituye una virtualidad permanente y, para la historia futura, la garantía del no olvido y la continuidad de una marcha”, para el profesor francés constituye la otra cuestión que, junto a la de la *Aufklärung*, Kant definió para plantear el problema de su propia actualidad; interrogaciones que “no han dejado de asediar” a gran parte de la filosofía desde el s. XIX. La revolución como “valor operativo en la historia”, “el entusiasmo revolucionario como agente de la *Aufklärung*” que implica la redistribución de las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, confluye así en una de las dos tradiciones críticas que el filósofo alemán legó: no la de la analítica de la verdad en general, sino la que se pregunta “por el campo actual de las experiencias posibles”; “ontología de nosotros mismos” en la que Foucault procura inscribirse (2010g: 38-39).

La mención restante se encuentra en el marco del tratamiento de la *parrhesía* como acto que afecta el modo de ser de quien lo pronuncia y pone de manifiesto “el contrato del sujeto hablante consigo mismo”, en tanto se constituye y reconoce como alguien que dice la verdad. Foucault propone considerar este aspecto como “la dramática del discurso verdadero”, cuya vertiente política permitiría considerar distintas figuras con sus características propias. A la par del orador público, el consejero del príncipe, el ministro y el crítico, aparece el revolucionario: “¿Quién es el que se levanta, en medio de una sociedad, y dice: digo la verdad, y digo la verdad en nombre de algo que es la revolución que voy a hacer y que vamos a hacer juntos?” (84-86). Pregunta que quedará suspendida ya que, como en otros casos, no se trata más que de una indicación que no recibirá desarrollo en el curso.

Recapitulando entonces lo que arrojan esta serie de comentarios dispersos, un primer punto a destacar es que se introducen en relación con asuntos neurálgicos de las problematizaciones de cada curso; en función de los cuales pueden inferirse rasgos de la subjetivación revolucionaria. Enmarcada en el análisis de las relaciones entre gobierno y verdad, en 1980 la experiencia revolucionaria aparece ligada a matrices morales y no sólo políticas de conducción, luego de haber despejado la concepción utilitaria del conocimiento de la verdad y haber clarificado su enlace íntimo con las operaciones de subjetivación que requiere el ejercicio del poder. Tanto la espiritualidad como la

conversión que encuadran las referencias de 1982, son motivos centrales que aparecen a partir de la reinscripción del imperativo del conocimiento de sí (*gnothi seauton*) en la inquietud más amplia del cuidado de sí (*epilemeia heautou*) – movimiento exegético rector de la investigación de ese año, cuyo corolario mayor es que la relación entre sujeto y verdad implica una serie de técnicas, procedimientos, prácticas reflexivas y en relación con otros y el mundo; toda una conformación del sí mismo y vivencia de la realidad que excede la mera adquisición de conocimientos. La distinción entre las dos formas de ascesis que se proponen el mismo año, constituye una elaboración única que Foucault no retomará literalmente; pero allí se encuentra explicitado que la subjetividad revolucionaria reuniría la dos grandes orientaciones del trabajo ascético: la verdad como principio para la transformación de sí que prepara para afrontar el mundo, y el acceso a otra realidad como resultado de dicha transformación. Por último, la revolución es considerada nada menos que en la apertura del arco kantiano bajo el cual el profesor emplaza la indagación de 1983; la cual se cierra volviendo a hilvanar la cuestión de la *Aufklärung* con la posibilidad de una historia de la filosofía como movimiento de la *parrhesía* (Cfr. 2010g: 355), justamente el otro término junto al cual es evocada. En conjunto, la revolución se entiende aquí como signo histórico de la posibilidad de modificar las relaciones de gobierno que forma parte de la genealogía del horizonte actual de experiencias; signo que el discurso del revolucionario evoca como interpelación en medio de la sociedad y como forma de subjetivarse en relación con la verdad y la realidad.

Un segundo aspecto notable, aunque en cierto modo implícito, es el reconocimiento que Foucault traduce de la importancia y vigencia del análisis en clave de ideología al subrayar repetidamente su oposición mediante una explicación de sus deficiencias (cursos de 1980 y 1981). La insistencia sobre ello demuestra la necesidad de despejar ese enfoque de la relación entre subjetividad y verdad inmediatamente asociado con –e incluso tomado como la inteligibilidad de– la resolución subjetiva a la revolución; aunque toca el núcleo de la experiencia, lo hace para el profesor de manera inadecuada e insatisfactoria. La misma operación de reconocimiento y crítica se advierte en las dos referencias que aparecen en *Hermenéutica del sujeto*, donde la espiritualidad y conversión subjetiva infaltables en el empeño por una transformación radical, se denuncian fagocitadas en la estructura del PCF.

Un gesto diferente puede apreciarse en cambio, como tercer rasgo, en el recurso a la espiritualidad, la conversión, la ascesis, la *parrhesía*, todas prácticas de elaboración reflexiva recuperadas de modelos éticos antiguos y que Foucault señala prácticamente desaparecidas en la filosofía, para pensar la experiencia revolucionaria. Si bien, como señala Gros, el profesor produce habitualmente “ese contraste marcado entre análisis minuciosos de algunas líneas de texto griego y una ampliación, una apertura súbitas hacia una historia secular de la subjetividad” (2010g: 389), en este caso parece reportar una especificidad. “Exclusividad” del tema de la conversión en la opción revolucionaria; única forma política y contemporánea mencionada en que pervive una dimensión espiritual del saber y un encuentro entre la orientación hacia la verdad y hacia otra

realidad; dramática política de la veridicción que constituye al sujeto de la enunciación como parte de un sujeto plural –“pertenencia singular a un nosotros” en el cual debe situarse la redistribución de las relaciones de gobierno y la interrogación vertical del presente que supone la *Aufklärung* (Foucault, 2010g: 31), nosotros agente de la revolución “que vamos a hacer juntos”. Prerrogativas todas que apuntan una unicidad o rareza, pero a la vez, en la forma de una generalidad esquemática o modélica: la revolución como tipo de subjetividad, que tiene su historia, como un estilo, un modo de existencia ligado a la transformación de la realidad.

En relación con ello, el cuarto y último punto a distinguir es la posibilidad, como resultado de las precisiones anteriores, de deducir la meta a la que conduce el desplazamiento del estudio de la revolución como proceso social y político. Teniendo en cuenta lo de la norma y el deseo desarrollado en el apartado anterior y atendiendo a la revolución como “virtualidad permanente” no sólo en la lectura de Kant sino en las reflexiones sobre Irán, “valor operativo en la historia” tanto para los límites que se deben interponer siempre al ejercicio del poder como para vislumbrar las posibilidades del presente, la concepción de la revolución como *figura histórica* propuesta por Foucault en el seminario de 1982, permite reunir todas esas notas. ¿Figura histórica de qué? En función de las observaciones compiladas, se trataría de la revolución como *figura ascética* de una ética particular y con sus notas distintivas, tal como puede hablarse de la ética platónica, estoica, cristiana. Ética en que la *ethopoiesis* se vincula a la transformación de la realidad; es decir, la configuración del propio modo de ser y conducirse, de relacionarse con uno mismo, los demás y el mundo, según una relación con la verdad que exige conmover a la vez la propia subjetividad y el mundo. Esta conmoción conjunta es precisamente la que Foucault encontrará representada y actuada en la forma de vida Cínica.

Introducida en *El coraje de la verdad* a partir de la distinción entre dos grandes líneas de desarrollo –no excluyentes entre sí- de la veridicción socrática, la que conduce a la ontología del yo o metafísica del alma y la orientada hacia el *bios* o estilo de existencia, la vida de los Cínicos instituye para Foucault (2010h) una relación con la verdad que reduce al mínimo su fundamentación teórica y maximiza su soporte en actos y modos de relación – ascesis realizada enteramente como operación material sobre la manera de ser y conducirse hacia los otros y el mundo común, que permite al profesor ampliar “la autonomía relativa con respecto a la metafísica” (348) y reforzar su interpelación para un presente post-metafísico. Sin embargo, llegando a su tratamiento a través de la reconstrucción efectuada, la experiencia cínica asume a nuestro parecer una significación y efectos más precisos, tanto en el pensamiento foucaultiano como para la actualidad de la problematización ética, que los que reportan en general las genealogías en términos de ampliación, variación y enriquecimiento de la perspectiva sobre la supuesta evidencia de lo dado.

## ÉTICA MATERIALISTA Y EL RETORNO DE LA REVOLUCIÓN

La posibilidad de concebir la revolución como figura ascética se inscribe y emerge del tipo de aproximación que Foucault propone sobre elementos centrales de la reflexión ética. No sólo la redefinición de la ascesis recién expuesta, sino el entendimiento de la experiencia como correlación entre formas de saber, relaciones de poder y pragmáticas de sí, la primacía allí concedida a las prácticas para iluminar la subjetividad en términos relacionales y forma constituida entre técnicas de sujeción vehiculizadas por el gobierno y procedimientos de auto-subjetivación, al igual que el planteo del ejercicio de la libertad vinculado a una percepción de la realidad con sus coeficientes de necesidad y contingencia histórica; comportan un enfoque singular para la problematización ética.

Sin recurrir a una teoría del sujeto, la conciencia, supuestos metafísicos o universales antropológicos, y apartada asimismo tanto de una propuesta normativa como del relativismo, la tematización ética asume en la óptica del profesor francés una relación con la verdad que, como indica Chevallier, se da “en el interior de una forma histórica y colectiva que se llama «régimen de verdad» (la ética no existe al aire libre, no nace *ex nihilo*)” (2013: 65) y abre, en palabras de Negri “una nueva materialidad de los modos de vida” cuyo horizonte en la ontología histórica de nosotros mismos señala “un ser común, donde la dependencia recíproca y multilateral de las singularidades construye el único terreno sobre el cual es posible cuestionar la realidad y buscar la verdad” (2015: 181). En esta línea, la lectura que Foucault desarrolla del Cinismo añade dos especificaciones fundamentales.

En primer lugar, en contrapunto con “la experiencia metafísica del mundo”, este movimiento plantea una “experiencia histórico-crítica de la vida” que postula en la alteridad el encuentro posible con la verdad (2010h: 326). Sin embargo, no es la alteridad en sí misma –el hecho de que “la verdad nunca es lo mismo”– el factor diferenciador, sino el modo de entenderla. Para la ética platónica, estoica, cristiana, tampoco la verdad se da inmediatamente en el estado de cosas o del alma; exigen una transformación hacia otro modo de ser y otra realidad, pero desde una otredad signada por la trascendencia: el mundo de las ideas, la armonía con la razón recta, la vida eterna, plantean como meta el acceso a una dimensión ya existente en su plenitud, y de la cual las vidas particulares se separan por la ignorancia, el vicio, el pecado. El Cinismo, en cambio, arraiga la alteridad en el plano de la *inmanencia histórica*: la vida verdadera y el verdadero mundo no aparecerán sino como forma futura del cambio de esta vida y de este mundo. Sin duda a aquellas éticas también les corresponde una forma de vida que manifiesta su relación con la verdad, pero para los Cínicos, al entender de Foucault, no hay verdad en otro lugar que en las prácticas, las relaciones, las vidas y el mundo común que las materializan – “el modo de vida no tiene el mero papel de una correspondencia armónica con el discurso”; es “condición de posibilidad” y “prueba” (183-184).

En segundo lugar y relacionado con ello, la vida que es objeto de preocupación no es sólo para un Cínico la suya propia, no es siquiera la de otros particulares. Foucault

(2010h) subraya que aquí el cuidado de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí; vigilancia simultánea y extendida por la cual este personaje “pone en cuestión la humanidad entera de la que forma parte” (324). En tanto critica las convenciones, las leyes, las instituciones, las opiniones compartidas en general, construcciones que involucran a todos y cada uno, se distingue de otro tipo de proselitismos filosóficos – dirigidos a un grupo selecto o secta– como “una militancia abierta, universal, agresiva; un militantismo en el mundo, contra el mundo”, a través de una “vida de combate y de lucha contra uno mismo y por uno mismo, contra los otros y por los otros” (298-299). Aunque el profesor reconoce el anacronismo que supone la expresión “vida militante”, juzga que en ella precisamente, “una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo”, el Cinismo constituye “la matriz o, en todo caso, el germen de una experiencia ética fundamental en Occidente” (301).

Considerando justamente la pervivencia histórica de dicha matriz, vuelve a aparecer la experiencia revolucionaria. Como “principio que determina cierto modo de vida”, la revolución adoptó para Foucault en la Europa de los s. XIX y XX tres grandes formas que predominaron de manera alternada: la socialidad secreta, la organización instituida y el testimonio por la vida (2010h: 196). Centrándose en ésta última como vertiente preponderante a mediados del s. XIX a través del nihilismo ruso, el anarquismo europeo y americano, hasta el terrorismo como “paso al límite”, el profesor señala que no dejó de resurgir como problema acuciante, desde el cual podría establecerse un contrapunto con el Partido Comunista Francés: habría que indagar de qué manera “un cinismo de la vida revolucionaria como escándalo de una verdad inaceptable, se opuso a la definición de una conformidad de existencia como condición para la militancia en partidos que se dicen revolucionarios” (198-199). Aunque aquí la mención es más extensa que las compiladas en el apartado anterior, la revolución como estilo de existencia no deja de quedar como indicación para un estudio futuro; e incluso no es la única práctica que se recupera: ciertas formas del ascetismo cristiano y la vida de artista o el arte en función contra-cultural, completan la continuación de la matriz cínica como forma de vida que testimonia la verdad. Y sin embargo, la experiencia revolucionaria es el único caso en que Foucault refiere la vida como militancia, y a la vez, resulta la más ajustada a aquella caracterización de la postura cínica: en contraste con el ascetismo cristiano, cumple con plantearse enteramente en el plano de la inmanencia histórica, y a diferencia de la sátira, el desenmascaramiento y la ruptura de la cultura y la vida corriente por el arte, no se consume en la crítica sino que interpela a través de ella hacia una transformación de la realidad.

A la luz de estas observaciones, el tratamiento del Cinismo consume entonces el escenario del retorno de la revolución en el pensamiento de Foucault. Alteridad de la verdad cuya realización depende de una militancia que exige por igual la transformación del sí mismo, los otros y el mundo – si añadimos estas especificaciones a las claves de la problematización foucaultiana mencionadas antes, y atendemos a la indicación de aquella “ética particular” a la que apuntaba la subjetividad revolucionaria en el apartado anterior, puede proponerse que la revolución retorna como figura

ascética de lo que podría denominarse una ética materialista<sup>5</sup>. Es decir, una ética centrada en las prácticas, que plantea la relación entre subjetividad y verdad según el principio de la alteridad entendida como transformación de la vida y el mundo en la inmanencia histórica, y cuya fundamentación o punto de anclaje último no es una ontología metafísica ni un programa normativo, sino una experiencia histórica: la militancia como forma de vida, estilo de existencia. Precisamente en ésta apareció la contrafigura positiva a la normalización moral que Foucault criticaba en las estructuras del PCF y en el conservadurismo soviético.

La revolución como forma de vida constituiría entonces la posibilidad de la pervivencia de la revolución en ausencia del proceso revolucionario; es decir, la figura de una ética militante en que la vida es inescindible y a la vez prueba de la posibilidad de transformar la trama de relaciones que tejen la existencia común, el mundo. Sin recorrer in extenso la exposición que Foucault desarrolla del Cinismo, nos interesa recuperar algunos aspectos para especificar las notas distintivas de esta ética en vinculación con luchas actuales; en las cuales puede reconocerse asimismo una afinidad con apreciaciones del profesor en torno a la resistencia.

Un primer punto atañe al objeto de crítica que define, en consecuencia, el terreno de transformación. Desde el imperativo de “cambiar el valor de la moneda” (moneda: *nomisma*, en relación con *nomos*: ley o convención), los cínicos se dirigen al conjunto de la cultura, abarcando tanto las instituciones como los valores, opiniones y costumbres en lo que tienen de artificiosidad y generación de preocupaciones superfluas con respecto a la simpleza de la vida natural. La función de reducción que tienen sus prácticas desde el imperativo de la “animalidad” que Foucault subraya (2010h: 279), transfigura lo comúnmente aceptado en el dominio de las ideas en una materialización inaceptable, repelente; escándalo que asegura la atención pública y efectiviza la interpelación. Por un lado, tal objeto de ataque constituye un referente generoso en términos de incluir una variedad de luchas diferentes: todas las que pongan en cuestión modelos coactivos y de amplia aceptación – un supuesto rol de la mujer, una idea de estética corporal, un patrón de familia, una sexualidad normal, pero también representaciones de lo que debe ser el “orden” o la “seguridad”, y asimismo lo que se consideran luchas “legítimas” o problemas “urgentes”. Por otro lado, si aquel imperativo cínico puede extenderse en su función crítica, es preciso reparar que no apunta a reducir la vida a lo biológico o a una determinación natural; estrategia no sólo en la biopolítica sino en los embates actuales más reaccionarios contra el avance en materia de derechos. Como señala Lorenzini (2015), si los modos cínicos interpelan es porque transfiguran valores reconocibles por la comunidad y promueven la “constitución positiva de una serie de atributos” que cualifican la vida – el coraje, la autarquía, la franqueza, la libertad (184). La crítica está entonces ligada a la institución de nuevas

---

<sup>5</sup> Respecto del enfoque de Foucault como un materialismo, nos permitimos referir a Monge (2017)

formas de autopercepción y reconocimiento de los otros en la dimensión pública de la existencia.

En segundo lugar, la redefinición de la relación entre teoría y praxis o armazón dogmática y experiencia que propone el Cinismo al centrarse en la forma de vida, conlleva una reconsideración de la relación con la verdad que se opone a las hegemonías del saber y a sus efectos prescriptivos. Foucault (2010h) enfatiza que los cínicos se dirigían con la misma acidez al público en general, a gente distinguida socialmente y a los filósofos; denunciando sus pretensiones e imposturas pero haciendo a la vez accesible la buena vida a todos –sin distinción de estatus, género, edad- quienes tuvieran disposición a practicarla. En tal sentido, Goulet-Cazé, especialista en el movimiento, señala que expresan vivamente un problema de fondo “que sólo Sócrates antes de ellos planteó en la antigüedad: «¿se puede ser filósofo e inculto? ¿se puede concebir que la verdadera filosofía sea popular?» Para ellos, la respuesta era a todas luces afirmativa” (2013: 122). En vez de adecuar las prácticas a un saber privilegiado o régimen de verdad estipulado –sea la palabra revelada, la ley de la historia, la esencia de lo humano- en esta ética se trata de partir de experiencias concretas que en sus dolores y aspiraciones indican qué es lo que resulta invivible o intolerable; cómo es que respecto a la vida deseable, las luchas contra la explotación y dominación capitalista no pueden disociarse ni apartarse jerárquicamente de las luchas contra el racismo, el patriarcado, el colonialismo, la xenofobia, la violencia institucional, y también contra el poder médico, el disciplinamiento moral, el poder eclesiástico, el control mediático. En tanto “funcionario de la universalidad ética” (Foucault, 2010h: 314), el Cínico lega la militancia como forma de instituir, a través de las conexiones de las resistencias, una suerte de universalidad empírica del cuidado de sí correlativo al cuidado del mundo, contra el aislamiento y las soledades que precisa la dominación. La alteridad de la verdad exige una labor perpetuamente reiniciada que ningún dogma puede apresar: “no hacia la verdad de nuestro pasado sino hacia el pasado de nuestras verdades” (Morey, 2014: 39) que permite descubrir sus líneas de fragilidad y mutación, y hacia el futuro de esa humanidad que somos y aún no somos porque nunca está ya enteramente realizada; desplazada no por ideal o retenida en el origen olvidado o cielo perdido, sino por transitoria, siempre otra.

Un tercer y último punto atañe al carácter del Cinismo como matriz de conducta y manera de ser. Centrado en la relación entre el problema de la verdad y el estilo de existencia, Foucault hace notar que el movimiento estuvo desde sus comienzos transido de ambigüedad y fue objeto de valoraciones contrapuestas, dando históricamente lugar a “formas diversas, prácticas diferentes, estilos de existencia modulados según distintos esquemas” (2010h: 192). Entre la interpelación violenta y la soberanía oculta que desprecia como vanidad la gloria pública, entre el rechazo manifiesto y la relación intensa con los otros, entre una ascesis corporal sumamente rigurosa y la burla grosera en la *parrhesía*, el Cínico no busca seguidores, pretende interlocutores. Toda una enseñanza para reconocer que las características del provenir deben materializarse ya en las formas de organización interna y de relación externa entre las luchas: las

jerarquías y privilegios empiezan por disolverse allí, al igual que asumir que la pluralidad y la disidencia no son obstáculos a suprimir, sino el motor para generar nuevos puntos de encuentros, para crear en el plano de las alianzas y estrategias. Como el arte de la existencia individual, el vivir juntos también es un arte, y así entendido resulta disyuntivo de hacer de la política materia de politicastos, gestión de empresarios o dedicación burocrática; al igual que de encerrar a la ética en la disyuntiva de tener que determinar criterios y reglas de acción de validez universal, o bien asumirse relativista y atenerse a que el ejercicio de la libertad es imponderable. Una ética que se apoya en experiencias históricas de crítica y transformación, puede dar lugar no a una sino a muchas formas de vida que traduzcan el principio de la alteridad; como la variedad de resistencias mencionadas antes y que a Foucault preocupaba salvaguardar. Si, como señala Sardinha (2011), las resistencias pueden ser pasivas o activas –limitarse a intentar eludir los mecanismos inclusivos del poder o disputar, en cambio, la institución de una nueva configuración de su ejercicio–, cabría añadir que la ascesis revolucionaria también tambalea esta distinción: incluye y transforma las primeras alimentándose de su carácter de oposición, pero empujándolas hacia prácticas propositivas y no meramente reactivas.

En conjunto, al plantear que el modo de hacer existir la alteridad en la inmanencia histórica es la transformación, y recuperado por Foucault como forma anfibia a la vez interior y exterior a la filosofía; “ética filosófica” que cuando la filosofía se redujo a la transmisión de doctrinas y desatendió el problema del arte de la existencia, pasó a “la vida revolucionaria” (2010h: 229), el Cinismo como germen de esa experiencia y a la vez clave de una ética actual que acoge su retorno, propicia de una nueva manera el difícil encuentro entre filosofía y política. Una ética materialista como nudo entre ambas, invita a pensar que dicha manera resulta más promisoría que los “Estados-filosofías” que invirtieron de facto las orientaciones libertarias de ambas (Foucault, 2010b: 787), pero asimismo más provisoria –modesta, cautelosa y plural- que la Revolución como salvación –de la caída, la vía incorrecta y la mancha- del Hombre.

Sin duda esta ética, como lo reconocía Foucault cuando era consultado por los efectos concretos de sus genealogías, se debe mucho todavía a la imaginación y recreación –atendiendo, como señala Nehamas, que la creación no parte sin embargo de una tabula rasa, “demanda reorganizar lo dado; la innovación requiere manipular lo obsoleto” y “la vida, vista estéticamente, no es algo diferente” (1998: 178). Pero aun así, no faltan signos de su existencia. La militancia feminista que atraviesa las distinciones de clase, partidarias, nacionales; la lucha por nuevos derechos que instituyen formas de reconocimiento en otro tiempo inconcebibles; la organización de la economía popular que recusa su definición como “informal”; la afirmación de culturas populares y villeras que disputan el sentido de “la” cultura definida por y privilegiada para pocos; la emergencia de distintas estéticas que transmutan la exposición como vulnerabilidad en exposición como fiesta común, algarabía, rechazando el modelo sacrificial por un cuidado amoroso y un combate que no excluye el placer, pero también como memoria

colectiva encarnada, intransigente a cualquier olvido o retroceso – todo ello ya está aquí para quien quiera verlo.

#### CONCLUSIÓN. KYNISMOS Y CINISMOS

Apartándonos de una consideración de las complejas y polémicas relaciones de Foucault con el (o los) marxismo(s), y centrándonos en su valoración de la revolución – la cual, no obstante, no es fácil aislar de las primeras-, ensayamos proponer una lectura de un proyecto o sugerencia que el profesor no llegó a desarrollar. Al cabo no del todo en suspenso en sus indagaciones y encontrando experiencias actuales afines, entendemos que el retorno de la revolución como figura ascética de una ética materialista, puede admitirse no como una formulación cerrada sino como un relanzamiento de aquel plan o propuesta abierta tanto para las exégesis sobre el trabajo del francés, como para las militancias del presente.

Situándonos desde la inescindible vinculación entre reflexión y práctica que fue una de las apuestas salientes del trabajo de Foucault, consideramos que esta formulación puede contribuir, junto a otras, a variar y ampliar la polaridad que se ha trazado en torno a su problematización ética; a saber: dado que recusa explícitamente ser normativa, o bien contiene una normatividad velada, o bien es indefectiblemente relativista. Siendo que la rigidez de este dilema excede el caso del profesor y afecta más inquietamente nuestras posibilidades presentes, cabría preguntarse si no es hacerse de la libertad y del pensamiento una idea bien pobre el estipular la exigencia de una teoría prescriptiva como base de toda ética, o el considerar que un planteo que tiene en cuenta las relaciones de gobierno, las posibilidades y límites de los dominios de saber, la perspectiva genealógica sobre los modos de subjetivación, y todo ello en clave crítica, es equivalente a nada, a no tomar posición. Provengan por diestra o siniestra, a tales simplificaciones correspondería una respuesta *cínica*: hay muchas formas de llevar una *vida no fascista*, pero no se puede obligar a nadie a tomarse el trabajo de intentar comprenderlo y a aceptar que se puede promover otro mundo y otras relaciones aún si tener predefinida su configuración destinal, recurriendo a la historia como testimonio de experiencias afortunadas y desaciertos. Puesto que al final de cuentas no es ningún deber; es una elección. En contraste, lecturas más alentadoras como la de Iofrida (2015) que propone que Foucault supo reunir las lecciones de Marx y Nietzsche oponiéndose de manera cierta al capitalismo pero sin renunciar al valor de la diferencia y la individualidad, plantean una apertura solidaria y provocadora, ya que señalan alternativas de problematización que es preciso proseguir.

En esta línea, son experiencias y desafíos actuales los que al manifestar nuevas formas de subjetivación ético-políticas, a la vez individuales y colectivas, de oposición y afirmación, invitan a pensar este particular retorno de la revolución. Sin pretender ser exhaustivos, hemos mencionado algunas experiencias donde a nuestro entender cobra un referente concreto la idea de una ética materialista. Con todo lo que puede tener de provisoria, quizás alcanza a indicar que cuando se reúnen la inquietud por la verdad, la

revolución y la vida; una filosofía del saber, del poder y la ética puede volver a ser - puede llegar a ser- un saber, una política y una ética de la existencia. Cuando se encuentran, además, en el modo de la alteridad y la militancia, no se trata de otra cosa que del mundo y de esa humanidad que nunca está del todo ya presente, que siempre está llegando y desplazándose hacia otra transformación.

Considerando el devenir infame que tuvo el calificativo “cínico”, Sloterdijk (2003) propone dos formas de historia que podrían permitir imaginar el porvenir de esa tríada de revolución, vida y verdad: la historia *kínica*, que encarna el espíritu de aquellos raros personajes de la antigüedad, y la historia cínica, impregnada del sentido modificado del término. Esta última, “ve en todas las cosas terrenales un círculo desesperante”, tanto en la vida de los pueblos como en la de los individuos, “«no hay nada nuevo bajo el sol» es su lema”, pero seguirá “marchando sobre los cadáveres de aquellos que fueron lo suficientemente ligeros para creer que podían ponerse en el camino de la voluntad de poder, del imperio milenario, de la «misión» histórica” (433). La otra,

concepción histórica “materialista”, sigue conteniendo infinidad de posibilidades para “otra historia” y para una historia de lo otro. Una historia real de lo otro solo puede ser escrita por aquellos que son lo otro y los otros y que se han decidido a dejar vivir esa alteridad que para ellos reivindican, la libertad de ser así [...] Así tiene que ser la historia; tiene que partir de algo y llegar a algo que viva ahora y que se toma cada vez más vida y derechos vitales para el ahora y el después. Lo que en un nivel está *passé*, en el nivel del saber vivo no puede ser pasable (435).

## BIBLIOGRAFÍA

CHEVALLIER, Philippe. (2013). “Vers l'éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours Du gouvernement des vivants”, en LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Dir.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

CHOAT, Simon. (2010). *Marx through post-structuralism. Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. London: Continuum.

FOUCAULT, Michel. (1994). “Le savoir comme crime”, en EWALD, François; DEFERT, Daniel (Eds.). *Dits et écrits III 1976-1979*. Paris: Gallimard.

- (2000a). "No al sexo rey", en MOREY, Miguel (Introd. y trad.) *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- (2000b). "Poderes y estrategias", en MOREY, Miguel (Introd. y trad.) *Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010a). "¿Es inútil sublevarse?", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010b). "La filosofía analítica de la política", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010c). "Conversación con Michel Foucault", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010d). "La verdad y las formas jurídicas", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010e). "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010f). "Verdad y poder", en MOREY, Miguel et al. (Introd., trad. y ed.). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- (2010g). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2010h). *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2012). "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo", en CASTRO, Edgardo (Ed.). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2013a). "La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el «hoy»", en CASTRO, Edgardo (Ed.). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2013b). "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en CASTRO, Edgardo (Ed.). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

----- (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2014b). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard.

----- (2017). *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

GARO, Isabelle. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Paris: Demopolis.

GOULET-CAZÉ, Marie O. (2013). "Michel Foucault et sa vision du Cynisme dans Le Courage de la vérité", en LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Dir.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

IOFRIDA, Manlio. (2015). "Michel Foucault entre Marx et Burckhardt : esthétique, jeu et travail", en LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Fehrat (Dir.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Decouverte.

LEMKE, Thomas (et al.). *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

LORENZINI, Daniele. (2015). *Étique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

MONGE, Julia. (2017), "Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser", *Dorsal. Revista de Estudios foucaultianos*, nº 3, pp. 91-118.

------(2018), "Omnes, singulatim y otra vez omnes: sobre la cuestión de la voluntad y su inteligibilidad estratégica en Michel Foucault", *Hybris. Revista de Filosofía*. Volumen 9, N° 1, pp. 63-96.

MOREY, Miguel. (2014). *Lectura de Foucault*. Madrid: Sexto Piso.

NEGRI, Antonio. (2015). "La subjectivité retrouvée. Une expérience marxiste de Foucault", en LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Fehrat (Dir.). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Decouverte.

NEHAMAS, Alexander. (1998). *The art of living. Socratic reflections from Plato to Foucault*. California: University of California Press.

READ, Jason. (2003). READ, J. *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: SUNY Press.

SARDINHA, Diogo. (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan.

SLOTERDIJK, Peter. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.



# DIALÉCTICA Y 'FIN DE LA HISTORIA': MERLEAU-PONTY Y LA POSIBILIDAD DE LA POLÍTICA

Dialectic and End of History: Merleau-Ponty and the Possibility of Politics

Maximiliano Cladakis

Universidad Nacional de San Martín  
maximiliano.cladakis@gmail.com

## Resumen:

El siguiente artículo tiene como objetivo abordar la comprensión merleau-pontyana de la dialéctica por fuera de la idea de "fin de la historia". La dialéctica, liberada de esta última noción, abre la posibilidad de la política como tensión permanente e irreductible del mundo humano. La historia se presenta, entonces, como el "medio" donde desplegamos nuestra existencia en una relación permanente con los otros y no en un proceso determinista donde su realización significaría la superación-eliminación de todas las contradicciones. El planteo del filósofo francés, como se intentará demostrar, tiene como correlato la comprensión de la vida política como un entramado intersubjetivo donde los conflictos sociales deben ser canalizados por medios institucionales.

## Palabras clave:

Merleau-Ponty, dialéctica, marxismo, política.

## Abstract:

The following article aims to address merleau-pontyan understanding of dialectics outside of the idea of "end of history". The dialectic, freed from this last notion, opens the possibility of politics as a permanent and irreducible tension of the human world. The history is presented, then, as the "medium" where we deploy our existence in a permanent relationship with others, and not in a deterministic process where its realization would mean the elimination-elimination of all contradictions. The approach of the french philosopher, as the author will try to demonstrate, has as a correlate the understanding of political life as an intersubjective frame where social conflicts should be channeled through institutional means.

## Keywords:

Merleau-Ponty, Dialectic, Marxism, Politics.

Recibido: 11/06/2019

Aceptado: 25/06/2019

## INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente estudio es abordar la forma en que Merleau-Ponty piensa la dialéctica desligándola de la idea de "fin de la historia" para abrir la posibilidad de una comprensión de la historia que no clausure la política sino que la reconozca como tensión permanente. La problemática tratada posee una relevancia que se abre en tres vías complementarias. Por un lado, resulta relevante dentro de los estudios merleau-pontyanos ya que se trata de ahondar en la dimensión política de la obra del pensador francés. Por otro lado, la relación entre política y dialéctica, prescindiendo de la idea de "fin de la historia", se inserta en una serie de debates contemporáneos acerca de la vigencia de la dialéctica como modo de racionalidad que puede volver inteligible el campo de la política. Por otra parte, la comprensión merleau-pontyana de la política a partir de la díada "reconocimiento-conflicto" puede servir de aporte a las actuales discusiones en torno a la cuestión de las luchas sociales como luchas por el reconocimiento.

Con esta finalidad, el trabajo se encuentra estructurado en cuatro apartados. En el primero, se abordará la crítica de Merleau-Ponty a la idea de "fin de la historia". En el segundo, se expondrán algunos rasgos de la comprensión merleau-pontyana de la dialéctica. En el tercero, se tratará la forma en que el campo histórico-político se encuentra atravesado por una convergencia de conflicto y de reconocimiento que, de ser abolida, implicaría la aniquilación tanto de la historia como de la dialéctica. El cuarto y último punto tendrá como eje la apuesta de Merleau-Ponty por el parlamentarismo y sus posibles resonancias en las teorías contemporáneas acerca de democratizar la democracia.

## LA COMPRENSIÓN DE LA REVOLUCIÓN COMO FIN DE LA HISTORIA

Como es sabido, el siglo XX fue testigo de incontables debates acerca del sentido de la idea de "revolución". Sin lugar a dudas, la Revolución Rusa fue uno de los acontecimientos que hicieron que el debate se torne urgente, no sólo desde una perspectiva teórica sino también política. Los seguidores y los detractores de la Revolución Rusa dentro del campo de la izquierda realizarán inmensos debates en torno al sentido de la "revolución" y de la adecuación o no adecuación del acontecimiento de 1917 a él<sup>1</sup>.

En *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty se involucra en el debate. Sin embargo, más allá de su posición en torno a la Revolución Rusa, lleva a cabo una crítica a la forma en que suele ser pensada la noción de "revolución". En este texto, el filósofo francés señala que la idea de "revolución" muchas veces es comprendida en una estrecha relación con la idea de "fin de la historia". Sin embargo, Merleau-Ponty aclara que esta relación no se encuentra presente, al menos de manera explícita, ni en Marx, ni en todo el marxismo, pero sí se encuentra en lo que es la variante hegemónica de este. La crítica de Merleau-Ponty recae, ante todo, sobre las

---

<sup>1</sup> El último texto publicado en vida de Erich Hobsbawwn (2011), *¿Cómo cambiar el mundo?*, realiza una muy interesante exposición acerca de los debates acerca del marxismo durante el siglo XX y sobre el significado dado a la "revolución" en los distintos periodos.

doctrinas del Partido Comunista del periodo estalinista. La “revolución”, tal como es comprendida por esta línea doctrinaria, se presenta en el modo de un acontecimiento absoluto que supera y elimina todas las contradicciones de la historia.

Esta articulación entre la revolución y el “fin de la historia” se da sobre una comprensión de la dialéctica donde esta se presenta como un despliegue progresivo de lo inferior a lo superior y donde, en el ámbito histórico-político, se determina mecánicamente que “la producción del Estado hará surgir por sí misma las consecuencias socialistas y comunistas, se verá brotar y florecer la dialéctica mientras el Estado se marchitará” (Merleau-Ponty, 1955: 112). Desde esta perspectiva, cada contradicción es superada en un nuevo momento que, a su vez, engendrará una nueva contradicción y, así, hasta llegar a una síntesis última de la cual ya no emergerán nuevas contradicciones. La revolución sería esa síntesis final que anularía todas las contradicciones y que, por tanto, sería también la realización efectiva de la dialéctica en la historia.

Si bien es en *Las aventuras de la dialéctica* donde Merleau-Ponty elabora más profundamente su crítica a este pensamiento, no se trata de su primera crítica. *Las aventuras de la dialéctica* es escrita en 1955, tras su distanciamiento definitivo con el PCF. Sin embargo, en los años ´40, cuando la relación con dicha institución era cercana, Merleau-Ponty escribe varios textos que son claros ejemplos del posicionamiento crítico que siempre mantuvo con respecto a esa comprensión de la dialéctica y del marxismo. En “Marxismo y filosofía” se diferencia con claridad el pensamiento de Marx del mecanicismo cientificista del que Merleau-Ponty afirma que “nada tiene en común con el marxismo” (Merleau-Ponty, 1963: 222), mientras que en “La querrela del existencialismo” dice que el materialismo vulgar “niega absolutamente el interior y trata a la conciencia como una parte del mundo, un reflejo del objeto, un subproducto del ser (...)” (Merleau-Ponty, 1963: 134),

Sin embargo, es importante destacar que, para Merleau-Ponty, esta consubstancialización de la dialéctica con el “fin de la historia” no tiene tanto que ver con Marx ni tampoco con Hegel, sino que se relaciona más bien con el pensamiento de Kojève. Si bien no es el motivo del presente trabajo abordar una exégesis de esta cuestión, cabe aclarar que algunos especialistas en Hegel sostienen lo mismo que Merleau-Ponty acerca de la confusión entre el pensamiento del filósofo alemán y la interpretación que de este realiza Kojève (Jarczyk y Labarrière, 1996). Sin embargo, lo que sí es necesario aclarar es que, al realizar esta crítica, Merleau-Ponty no intenta anular ni el pensamiento de Hegel ni el pensamiento de Marx.

Por el contrario, en varios pasajes de su obra, Merleau-Ponty contrapone el pensamiento de Marx al del dogmatismo marxista. De Marx, dice explícitamente que este “no habla de un fin de la historia sino de un fin de la prehistoria” (Merleau-Ponty, 1955: 12). En el caso de Hegel, en una de sus últimas notas de curso, “Filosofía y no filosofía después de Hegel”, lleva a cabo una sugerente lectura de la obra del filósofo alemán, sobre todo de la *Fenomenología del espíritu*, donde esta se presenta como un pensamiento de apertura al mundo que excede toda reducción a

un proceso de abstracción idealista y que “intenta captar la relación del *Erkennen* con lo Absoluto como dada en nuestra vida” (Merleau-Ponty, 196: 282).

Como señala Miryan D' Revault de Allones (2001), lo que no acepta Merleau-Ponty es la transmutación de la historia en un “ídolo”. La idolatrización de la historia es el aparecer de esta última en el modo de un objeto movilizad por leyes ya establecidas. Si se leen algunos textos de la época puede verse como la dialéctica se presenta como un proceso que determina de manera mecánica el mundo natural y el mundo humano. Desde esta perspectiva, la historia se convierte en un objeto que se despliega a partir de leyes intrínsecas a su propio desenvolvimiento. Hay un sentido teleológico en la historia que, si bien se presenta a sí mismo como dialéctico, encierra en verdad un mecanicismo. Bajo el dominio de esta comprensión de la historia, el hombre aparece como resultado de su movimiento. Merleau-Ponty intenta desacralizar la historia. Ella no es algo externo a nosotros sino que, por el contrario, es “un objeto extraño, un objeto que somos nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1955: 20). Precisamente, la extrañeza de ese objeto hace que no pueda ser concebido desde una perspectiva objetivista. La historia no es un objeto que se encuentra frente a un sujeto sino que ella es nosotros y nosotros somos ella.

Si bien en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty centra sus críticas en el marxismo dogmático, las críticas al determinismo histórico trasvasan esta esfera ideológico-política, para desplegarse a lo largo de sus obras sobre distintas corrientes del pensamiento. En la *Fenomenología y las ciencias del hombre* (Merleau-Ponty, 1965), el historicismo se presenta junto al sociologismo y al psicologismo como una de las formas extremas de pensamiento. En dicha obra, esta actitud se contrapone al logicismo que piensa al hombre como pura espontaneidad, liberado de toda determinación. En *Las aventuras de la dialéctica* estas dos actitudes vuelven a aparecer bajo la denominación de “subjetivismo” y “objetivismo”. Para Merleau-Ponty (1955), ambas posiciones, si bien son antagónicas, “son igualmente terroristas” (146). El subjetivismo es terrorista al comprender la historia como resultado de la acción pura de los hombres, el objetivismo lo es al comprenderlo como objeto puro cuyo movimiento se encuentra ya determinado.

Para Merleau-Ponty, la historia no es ni un “ídolo” ni el mero resultado de acciones puras que los hombres realizan de manera absolutamente incondicionada sino que se trata del “medio” donde los hombres despliegan su existencia. La constitución dogmática de la triada dialéctica-historia-revolución engendra la aniquilación de ese medio. En este sentido, resulta fundamental la idea del proletariado como clase universal. Su triunfo y llegada al poder por medio de la revolución significarían el fin de todas las contradicciones históricas al mismo tiempo que la realización de la dialéctica. La historia misma es la que segregaría, en su despliegue dialéctico, a esa clase que llevaría a cabo la realización definitiva de la misma historia en tanto “sería la última de todas las clases, la supresión de todas las clases y de sí misma como clase” (Merleau-Ponty, 1955: 306).

Merleau-Ponty ve un grave peligro en esa absolutización de los conceptos porque cercenan toda oposición. Sin embargo, esto no hace que Merleau-Ponty niegue

ninguno de los tres conceptos. Ni la historia ni la dialéctica ni la idea de revolución significan un peligro por sí mismos.

#### DIALÉCTICA Y CONTINGENCIA

Vincent Descombes (1988) observa que la generación de filósofos franceses a la que pertenece Merleau-Ponty está signada por la importancia de la dialéctica y señala que “la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso” (28). La observación es adecuada. Sin embargo, se debe remarcar que Descombes toma como ejemplos a Kojève, Sartre y Merleau-Ponty cuando, en verdad, estos comprenden de manera muy diversa la dialéctica. Entre estos tres autores existen grandes y notorias diferencias.

Con respecto a Kojève, ya se ha señalado que Merleau-Ponty critica la noción de fin de la historia. Por otra parte, como sostiene Alexandre Hubeny (2001), la interpretación de la dialéctica del amo y del esclavo realizada por el pensador ruso no es compartida por Merleau-Ponty. En el caso de Sartre, Renaud Barbaras diferencia claramente las concepciones de la dialéctica que se encuentran presentes en ambos autores y sostiene que en ellas radica el núcleo de las diferencias fundamentales entre ambos filósofos. Mientras Sartre comprendería la dialéctica a partir de polos antagónicos irreconciliables, Merleau-Ponty, por el contrario, pensaría la dialéctica como un entrelazamiento entre los elementos en el cual cada uno es el anverso del otro (Barbaras, 1995).

Ahora bien, Merleau-Ponty contrapone la dialéctica a la idea de “fin de la historia”. En *Las aventuras de la dialéctica* dice explícitamente que “no es la dialéctica lo que está caduco sino la pretensión de darle término en un fin de la historia” (Merleau-Ponty, 1955: 301). Merleau-Ponty separa la dialéctica de la idea de “fin de la historia” y, al tiempo que señala la caducidad de esta, afirma la vigencia de la primera. Frente a la concepción mecanicista de la dialéctica Merleau-Ponty contrapone una interpretación radicalmente distinta.

En ese sentido, “la dialéctica no es ni la idea de la acción recíproca ni la idea de la solidaridad de los contrarios y de su superación, ni tampoco de un desarrollo que se provoca a sí mismo” (Merleau-Ponty, 1955: 297). Precisamente, esta es una de las características más propias de la dialéctica merleau-pontyana. En su “Resumen de curso sobre la dialéctica”, Merleau-Ponty (1996) señala que uno de los rasgos propios de la dialéctica es mantener la tensión entre las partes contrarias sin buscar superar una contradicción.

La dialéctica merleau-pontyana, por lo tanto, es una dialéctica de la ambigüedad, de la paradoja que no piensa en la superación-eliminación de las contradicciones. En la dialéctica merleau-pontyana las contradicciones no son superadas en síntesis posteriores. En la dialéctica habita, pues, un sentido de circularidad que no puede ser cercenado por la idea de un proceso mecánico. Cabe señalar que, cuando habla de dialéctica, Merleau-Ponty no se refiere sólo a Hegel o a Marx, sino también a

Platón. Para Merleau-Ponty la dialéctica del filósofo griego es un ejemplo de una dialéctica “que se mantiene, por así decir, en su lugar” (Merleau-Ponty, 1996:111).

Cuando Merleau-Ponty habla de una dialéctica que se mantiene “en su lugar” hay un intento de establecer los límites y posibilidades de la dialéctica, lo que implica una reinterpretación de lo que ella es. Para Merleau-Ponty, la dialéctica es lo contrario a toda posición dogmática ya que descubre en cada elemento una verdad parcial y no se constituye a sí misma como verdad absoluta. Sin embargo, esta comprensión de la dialéctica hace que algunos autores consideren que Merleau-Ponty llame dialéctica a algo que poco y nada tiene que ver con ella. Sartre mismo dirá que Merleau-Ponty la “erige discretamente en método bajo la forma de una dialéctica decapitada” (Sartre, 1965: 60).

Con todo, Merleau-Ponty comprende que una dialéctica que no se fije a sí misma como verdad absoluta posibilita un pensar situado que no reduce el mundo a un proceso de tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica no exige que el mundo se adecue a categorías preestablecidas sino que es un pensamiento de apertura al mundo. Con respecto a esto último, es fundamental la relación que Merleau-Ponty establece entre “dialéctica” y “totalidad”. Frente a la idea de la dialéctica como una estructura que articula la realidad, Merleau-Ponty sostiene que ella “es un pensamiento que no constituye el todo sino que está situado en el todo, (...) que permanece inacabado hasta tanto no integre las otras perspectivas y las perspectivas de los otros” (Merleau-Ponty, 1955: 255). En ese sentido, la dialéctica no es la expresión del todo previamente constituido, ni la realización del todo. En cambio, ella se encuentra en todo y permanece, como la historia, siempre inacabada.

Si la dialéctica dogmática lleva en su núcleo la idea de necesidad, Merleau-Ponty piensa la dialéctica como un pensamiento de apertura a la contingencia. La historia, por lo tanto, no es cercenada a partir de la exigencia de acoplarse a un modelo intelectual ya dado. Por el contrario, la historia recupera toda su riqueza, una riqueza que se articula con la ambigüedad y la paradoja.

Esto no quiere decir que la historia no sea racional, pero su racionalidad es siempre provisoria. El acontecimiento histórico no puede ser reducido a una explicación causa-efecto. Por el contrario, cuando emerge, el acontecimiento excede toda explicación, él mismo es un sobrepasamiento que desborda toda reducción. En ese sentido se trata de una experiencia integral donde convergen las acciones particulares, lo imprevisto, las fuerzas anónimas y colectivas. Es el historiador quien intenta establecer nexos causales entre distintos fenómenos para explicar el acontecimiento. Sin embargo, dicha tarea es una abstracción de segundo grado. El historiador no vivió el acontecimiento sino que trata de encontrar una racionalidad en ellos. Esto no quiere decir que Merleau-Ponty niegue el valor de la tarea de los historiadores. Lo que dice es que el sentido del acontecimiento sobrepasa toda reducción y por ello la tarea de los historiadores es infinita.

Ya en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty (1945) sostiene que “el verdadero Walterloo no está ni en lo que Fabricio, ni en lo que el Emperador, ni en lo que el historiador ven; no es un objeto determinado, sino lo que adviene en los confines de todas las perspectivas y sobre el cual se destacan” (417). La clase y la

nación, por ejemplo, son acontecimientos que irrumpen en la historia viva de los pueblos. Sin embargo su definición siempre es provisoria, ambivalente, y nunca termina de agotar el sentido de lo que ellas buscan definir.

El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o de la nación: ¿está fundada la nación en la lengua común o en las concepciones de la vida? ¿está fundada la clase en los ingresos o en la posición en el circuito de producción. Es bien sabido que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una clase o nación determinadas (Merleau-Ponty, 1945: 161).

La historia es un entretejido ante el cual el historiador, en términos weberianos, puede encontrar ciertas afinidades electivas, vincular los distintos elementos, pero siempre de manera provisoria. La dialéctica dogmática, en cambio, lo que hace es clausurar la contingencia y cercenar la riqueza del mundo histórico para que se limite en un esquema de racionalidad constituido de manera a priori.

#### LA AMBIGÜEDAD DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Sin embargo, la problematización en torno a la dialéctica y a su relación con la contingencia no se limita únicamente a la actividad del historiador. En Merleau-Ponty hay una preocupación nodal acerca de la acción. Bajo la comprensión dogmática de la dialéctica histórica, el sentido de la acción se limita a retrasar o acelerar un proceso histórico que se debe cumplir necesariamente. El sentido de la acción no se encuentra en una lógica de la necesidad ni tampoco se trata de una creación *ex-nihilo*.

Para Merleau-Ponty “sería dar pruebas de un falso rigor si esperaríamos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política” (Merleau-Ponty, 1955: 9). La transposición del método científico-matemático al mundo de la vida no supone rigor sino que, por el contrario, se trata de un error. El “suelo” de la filosofía es, pues, la interpretación de la experiencia y no un sistema abstracto posible de ser reducido a esquemas mecanicistas.

Si bien el campo histórico señala ciertas direcciones, indica cuales podrían ser las decisiones correctas, esto no puede traducirse a un lenguaje de ingenieros. Al mismo tiempo, esas direcciones hacen que la acción no se cree puramente desde sí misma. La contingencia del campo histórico da señales pero dichas señales no son dictámenes semejantes a los de las formulaciones matemáticas. La acción implica una lectura de los tiempos pero nada garantiza que dicha lectura sea la correcta hasta que la acción se realiza. Incluso, en caso de que existiera un secreto de la historia y de que este sea conocido, nada “nos da el conocimiento de sus caminos” (Merleau-Ponty, 1955: 13).

En este sentido, hay algo de trágico en la acción puesto que su sentido se despliega una vez que ella es realizada, se sedimenta en el campo cultural y adquiere una intencionalidad que excede al sujeto que la realiza. Las filosofías de la historia no bastan para llevar a cabo una decisión que adecue la intención a los resultados. Sin embargo, eso no significa que Merleau-Ponty rechace la idea de una

filosofía de la historia ni tampoco de una historia universal. De esta última dice que “no existe para ser contemplada, sino para ser hecha” (Merleau-Ponty, 1955: 11). Sin embargo, el hacer la historia no puede ser determinado a partir de lógicas científicas cuyos criterios se encuentren regidos por la exactitud y el cálculo.

De la misma manera, la acción no puede ser justificada a partir de una instancia exclusivamente moral en el sentido kantiano del término. Si se reduce la moral a la lógica de las intenciones, se produce una escisión entre el sujeto actuante y el mundo sobre el que actúa. Para Merleau-Ponty, esta escisión también representa un proceso de abstracción formulado a partir del entendimiento.

Precisamente, en *Las aventuras de la dialéctica* Merleau-Ponty contrapone la política del entendimiento a la política de la razón. En la contraposición merleau-pontyana resuena la diferenciación realizada por Hegel (2004) entre *Verständnis* y *Vernunft* que resulta fundamental en el entramado de la *Ciencia de la lógica*. Mientras la política del entendimiento toma como fundamento al individuo, la política de la razón lleva a cabo una totalización de la historia. Con respecto a la primera, Merleau-Ponty toma como ejemplo a Alain, quien considera que los problemas políticos se deben a una ausencia de entendimiento. Según Merleau-Ponty, la política del entendimiento restringe el campo de la política a decisiones individuales en virtud de lo que se considera justo.

Para Merleau-Ponty, se trata de una comprensión deficiente de la política que no tiene en cuenta la realización propia de la acción. El puro principismo puede conllevar a que las consecuencias de la acción conlleven a resultados opuestos a los de las intenciones por la cual dicha acción se realizó.

Sin embargo, Merleau-Ponty toma igual distancia de la política del entendimiento como de la política de la razón:

La política nunca es la conversación a solas de la conciencia con cada uno de los acontecimientos, y nunca es la simple aplicación de una filosofía de la historia, nunca considera directamente la totalidad. Apunta siempre, a un grupo de problemas. La política no es moral pura. No es un capítulo de la historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa (Merleau-Ponty, 1955: 10)

Merleau-Ponty no acepta ninguna de las dos reducciones de la acción política. Ella no es ni moral pura ni un episodio más en el devenir racional de la historia. Lo que se da es una interpenetración entre acciones y hechos que constituyen un complejo entramado donde no puede darse ninguna certeza absoluta. El sentido de la acción no lo da ni la intención ni una comprensión teleológica de la historia. “Los políticos, sean del entendimiento o de la razón, son un vaivén entre la realidad y los valores, entre el juicio y la acción común, entre el presente y el porvenir (Merleau-Ponty, 1955: 10).

Ese vaivén entre realidad y valores constituyen el suelo sobre el cual la acción política se realiza. Hay contingencia, hay ambigüedad, para el filósofo francés no existe la posibilidad de exorcizar el carácter inescrutable que guarda la acción en el

mundo. Ni las intenciones ni la fe en el desarrollo de la historia son capaces de deshacer la bruma que envuelve a los hombres en su situación histórica concreta.

En este punto se encuentra una de las claves de la ponderación positiva que Merleau-Ponty hace de Maquiavelo. El filósofo francés descubre en la obra del Florentino un pensamiento que intenta sumergirse en las profundas sinuosidades de la vida colectiva. Merleau-Ponty señala la confusión que genera la lectura de Maquiavelo y la casi imposibilidad de reducirlo a una categoría ya que, por momentos, defiende la república, por momentos, la monarquía, por momentos, la razón de Estado, por momentos, la virtud y los derechos de la ciudadanía. Esto “desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón del Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de *virtud* en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria (Merleau-Ponty, 1960: 271). Esta confusión se debe a aquello a lo que se aboca el pensamiento de Maquiavelo: “el nudo de la vida colectiva” (Merleau-Ponty, 1960: 271).

En este aspecto, Merleau-Ponty realiza una interpretación de Maquiavelo a partir de la cual emparenta su pensamiento con el del autor de *El príncipe*. Esta interpretación posee dos puntos nodales. Por un lado, como ya se ha señalado, se encuentra la caracterización del Florentino como un pensador “sin ídolos” (Merleau-Ponty, 1960: 271) que se atreve a adentrarse en el terreno propio de la política. Por otro lado, la empatía de Merleau-Ponty hacia Maquiavelo radica en el hecho de que, a pesar de ser un pensador sin dogmas, el Florentino indica un tipo de política justa: la que contenta al pueblo.

Si bien Merleau-Ponty reconoce el sentido ambiguo de la acción política, eso no significa que incurra en el escepticismo. La noción de reconocimiento es uno de los ejes nodales del pensamiento político de Merleau-Ponty.

#### ENTRE EL CONFLICTO Y EL RECONOCIMIENTO

La problemática acerca del otro aparece como uno de los núcleos más relevantes de la filosofía francesa de posguerra. Se trata de una problemática que trasciende el planteo acerca de la posibilidad de conocimiento del otro y de su legitimidad gnoseológica para comprender y articular en la praxis las relaciones concretas con el otro. En este aspecto, se torna de suma importancia la cuestión acerca del conflicto y del reconocimiento.

Es sabido que a partir de Hegel la relación entre reconocimiento y conflicto se encuentra ligada a la noción de “dialéctica”. Por otro lado, a partir de Marx y de la idea del comunismo como reconciliación del hombre con el hombre, se trata de una problemática que excede el ámbito teórico para adquirir una importancia crucial en el campo histórico-político. La impronta de estos autores en el despliegue del pensamiento francés, sumada a la inminencia de la Revolución Rusa y de las dos guerras mundiales, implicó un hiato donde lo teórico no podía ser ajeno al discurrir de la historia concreta.

En el pensamiento merleau-pontyano hay un entrelazamiento explícito entre ambos campos. La reflexión en torno a la intersubjetividad a partir de los polos de

“reconocimiento” y de “conflicto” se vincula intrínsecamente con su realización efectiva en el mundo político. El filósofo francés dedicó varios textos a criticar la escisión entre ambos campos. La cuestión del reconocimiento, por ejemplo, es uno de los ejes del humanismo. Sin embargo, Merleau-Ponty, al igual que otros pensadores de la época como Sartre, diferencian entre un humanismo que no tiene en cuenta el carácter situado del hombre en el mundo de un “humanismo real” (Merleau-Ponty, 1960: 282).

En varios textos de la década del '40, Merleau-Ponty critica ese humanismo ingenuo que predica los valores acerca del progreso y de la paz escindidos de la situación donde estos son predicados. En “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty (1963) empleando la primera persona del plural señala que ese humanismo ingenuo se encontraba atravesado por una forma de mala fe: “habíamos secretamente decidido ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia, porque vivíamos en un país demasiado feliz y demasiado débil para poder tan sólo otearlas” (245).

Si bien Merleau-Ponty realiza una crítica muy severa a la predica de estos valores cuando no se tiene en cuenta la situación histórico-concreta donde estos son predicados, no niega estos valores por sí mismos sino que señala que “siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política” (245). El reconocimiento del conflicto y de la violencia es indispensable para que dichos valores se realicen de manera efectiva en la historia.

Sin embargo, a diferencia de Kojève y de Sartre, no piensa que el conflicto sea el sentido originario de la intersubjetividad. Para Kojève, la lucha por el puro prestigio es el primer acontecimiento intersubjetivo. Para el Sartre de *El ser y la nada*, la dialéctica objetivación-subjetivación es el fundamento insuperable de las relaciones con el otro. Si bien Merleau-Ponty comparte con Hegel la idea de lucha por el reconocimiento, su lectura es distinta a la de los autores mencionados. Para Merleau-Ponty hay un momento originario de coexistencia con el otro donde el otro es una extensión de mí mismo de la misma forma en que yo soy una extensión de él. Hay lucha porque hay un fondo de reconocimiento originario.

En su artículo acerca de la intersubjetividad en Sartre, Dan Zahavi (2002) realiza una sugerente diferenciación entre el ser-con heideggeriano y el ser-contra sartreano. En este texto, el autor observa la manera en que Merleau-Ponty realiza una articulación entre ambas figuras. La intersubjetividad implica, al mismo tiempo, solidaridad y lucha. En la “Nota a Maquiavelo”, escrita a fines de los años cuarenta, aparece una figura, mencionada casi al pasar, pero que describe muy bien el planteo merleau-pontyano: la Comunidad de Santos negra. La intersubjetividad pensada bajo esta figura hace patente los lazos de solidaridad y de lucha, la forma en que se entrecruzan el conflicto y el reconocimiento. “Hay un circuito de mí a los demás, una Comunidad de los Santos negra, el mal que hago, me lo hago a mí mismo, y al luchar contra otro, lucho contra mí mismo” (Merleau-Ponty, 1963: 278).

La interpretación merleau-pontyana de la dialéctica abre a un campo de pensamiento donde la intersubjetividad no se presenta como un proceso que parte del antagonismo absoluto para llegar a una reconciliación definitiva del hombre con

el hombre. La dialéctica es un pensamiento que ve en la condición situada del hombre un juego entre ambos polos. La anulación del conflicto no sería, por lo tanto, la realización de la dialéctica ni de la historia, sino, por el contrario, su eliminación. No hay dialéctica sin oposición por lo que la idea de una superación definitiva de las contradicciones no es dialéctica, sino que es, en verdad, antidialéctica. La dialéctica no se despliega en un orden vertical, sino horizontal. Se trata de comprender la mismidad a partir de la alteridad y la alteridad a partir de la mismidad.

#### PARLAMENTARISMO Y DEMOCRACIA

A pesar de lo dicho, Merleau-Ponty no niega las revoluciones ni lo necesario que ellas pueden ser dentro de una situación concreta, como tampoco es un defensor del estatus quo. Por el contrario, el filósofo francés reconoce que las revoluciones muchas veces son necesarias y que pueden representar un progreso relativo con respecto a un régimen anterior. Precisamente, es en el adjetivo “relativo” donde se encuentra el núcleo del planteo merleau-pontyano. No se trata de ser un “antirrevolucionario” sino de relativizar el concepto de revolución. La revolución deja de ser pensada en un sentido absoluto y se presenta relativa a una situación.

La posición del filósofo francés es clara: “se puede sentir simpatía hacia las revoluciones, juzgarlas inevitables en cierto momento, comprobar sus progresos y hasta asociarse a ellas, pero no creemos en ellas como ellas creen en sí mismas” (Merleau-Ponty, 1955: 324). En *Las aventuras de la dialéctica* aparece una suerte de esbozo de un programa político al cual Merleau-Ponty denominó como “izquierda a-comunista”. La denominación conjuga la no pertenencia al “comunismo” con la precaución de no convertirse en un anticomunismo que sea funcional a los intereses del capitalismo. Entre el programa y los postulados filosóficos en torno a la dialéctica existe una interpenetración recíproca.

La crítica a la dogmatización de la dialéctica converge con la crítica a la comprensión de la acción propia de las izquierdas ortodoxas. De la misma manera, la presentación merleau-pontyana de la dialéctica se realiza, en cierta manera, en la elaboración de este programa. Merleau-Ponty plantea un programa político que no tenga como finalidad el cese de las oposiciones que atraviesan a las sociedades sino su canalización política. A partir de ello, opta por el parlamentarismo como forma de organización política.

Esto le valió una serie de críticas por parte de varios pensadores y ex- compañeros que tradujeron la toma de posición de Merleau-Ponty como un giro hacia la derecha. Una de ellas, fue Simone de Beauvoir que trata a Merleau-Ponty, en tono despectivo, como un “alma religiosa” (Beauvoir, 1963: 118). Sin embargo, si se lee atentamente el planteo de Merleau-Ponty, si bien se trata de un cambio de perspectivas con respecto a los supuestos de la izquierda tradicional, no se da una defensa del estatus quo. Por el contrario, su planteo toma como punto de partida la existencia de la violencia y de la lucha de clases como realidad efectiva de las sociedades contemporáneas. En términos de Ricouer (2012) podría hablarse de una “fisiología de la violencia” que Merleau-Ponty reconoce.

Desde la perspectiva adoptada por Merleau-Ponty, los conflictos sociales y las revueltas no pierden legitimidad sino que lo que se transforma son los criterios de dicha legitimidad. Las clases oprimidas pueden ejercer actos violentos para hacerse oír. Sin embargo, su legitimidad no proviene de la idea de que su triunfo implicaría el fin de la historia y la superación-eliminación de todas las tensiones del campo social; sino que ellas deben ejercer su derecho a ser escuchadas y a que sus derechos sean tomados en cuenta. Con respecto al Partido Comunista y a los movimientos revolucionarios, Merleau-Ponty afirma que deben ser admitidos. Sin embargo, la razón de la admisión no es que tomen el poder, sino que operen "(...) como amenazas útiles, como un continuo llamado al orden" (Merleau-Ponty, 1955: 332). En efecto, lo que el filósofo francés reivindica del parlamentarismo es el hecho de que a partir de él "(...) no se cree en la solución del problema social por medio del poder de la clase proletaria o de sus representantes, de que sólo se esperan progresos de una acción que sea consciente y que se confronte con el juicio de una oposición" (Merleau-Ponty, 1955: 332).

La posición de Merleau-Ponty puede ser comprendido como una democratización de la democracia al decir de Balibar (2013). Se trata de incluir en el sistema las voces silenciadas. En este aspecto, podría encontrarse otra arista de la raíz maquiaveliana del pensamiento de Merleau-Ponty. Si Maquiavelo plantea algo así como una democracia radical<sup>2</sup> ya que no comprende al conflicto como algo que debe ser eliminado sino que se trata del núcleo más propio de la política y lo que debe hacerse con él es canalizarlo institucionalmente, el paralelismo con Merleau-Ponty es notorio.

Precisamente, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Maquiavelo, 1971), el autor sostiene que el conflicto engrandeció a Roma. En este punto es posible encontrar un correlato con la posición de Merleau-Ponty. El conflicto no es negativo sino que es constituyente de la vida política. Por lo tanto, no se trata de anular los conflictos sino de canalizarlos por medio institucionales. Más allá de la idea de parlamentarismo, el núcleo de la propuesta merleau-pontyana es la extensión de posibilidades de que todas las voces de la sociedad sean reconocidas y escuchadas todas las voces de la sociedad, con sus diferencias, en su diversidad, sin pensar en una homogeneización, en presente o en futuro, que anule las oposiciones.

El entramado de diferencias y de oposiciones es, al mismo tiempo, constitutivo de la dialéctica, de la política y de la historia. Por esta razón, su anulación implicaría la clausura de estos tres fenómenos que se encuentran íntimamente relacionados. La clausura de las diferencias es hacer de la historia un proceso cerrado donde quedarían eliminadas todos los antagonismo y oposiciones, por lo que la dialéctica quedaría anulada ya que "(...) no hay dialéctica sin oposición y sin libertad" (Merleau-Ponty, 1955: 303).

## CONCLUSIÓN

<sup>2</sup> Esta tesis atraviesa varios de los trabajos compilados en el libro por Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (2015) *The Radical Machiavelli Politics, Philosophy and Language*.

El planteo realizado por Merleau-Ponty hace que la dialéctica, la historia y la política se articulen en un plexo no dogmático donde la contingencia no pueda ni deba ser exorcizada. Escindida de la idea de “fin de la historia”, la dialéctica se instituye como un pensamiento de apertura a la contingencia que se despliega en la totalidad, habilitando las tensiones y oposiciones del mundo histórico-político sin intentar anularlas, sino comprendiéndolas como las distintas facetas que constituyen la vida colectiva. Desde esta perspectiva, la contingencia no es un problema para la historia al modo de “posibilidades de error” del pensamiento científico, sino que ella es el medio mismo donde la historia se realiza.

Comprendida de esta manera, la dialéctica abre la posibilidad de un pensamiento de la política que no la reduzca a una mera acción, o conjunto de acciones, cuyos criterios de legitimización sean del orden de las intenciones, ni tampoco sean pensadas como momentos del devenir totalizador de la historia. La dialéctica abre el campo de la política como ese “entre” donde las acciones se sobrepasan a sí mismas en el mundo histórico y donde ese mundo histórico se encuentra articulado a partir de las acciones que llevamos a cabo. La ambigüedad de la acción es comprendida como un elemento fundamental de la política.

Por estas razones, la política no debe intentar anular las oposiciones. Como se ha dicho, Merleau-Ponty fue duramente criticado por muchos autores de la época. Sin embargo, no es difícil vislumbrar sus planteos como una suerte de antecedente del pensamiento progresista o de izquierda contemporáneos. En el trabajo se mencionó el paralelismo entre la propuesta de Merleau-Ponty y la idea de “democratizar la democracia” de Balibar (2013). También podría hacerse referencia a la tesis de Chantall Mouffe (1999) acerca de la vida democrática como un sistema de agonal de relaciones donde el conflicto se circunscribe a un ámbito institucional. Incluso, la autora dedica unas páginas de su obra a Merleau-Ponty y retoma su idea de un “universalismo lateral” como posibilidad de pesar un universal que integre las diversidades.

Es interesante señalar, por otra parte, que la idea de “fin de la historia”, por esos devenires de la contingencia que constituyen el entramado histórico del que hablaba Merleau-Ponty, culminó por ser uno de los conceptos fundamentales del neoliberalismo. Como es sabido, la obra más conocida de Francis Fukuyama lleva por título *El fin de la historia y el último hombre*.

La comprensión de la política, por fuera de su reducción a un ámbito tecnocrático, exige el alejamiento de la idea de fin de la historia y la rehabilitación de la diferencia y de la oposición, como así también la comprensión de la historia como apertura indefinida.

Merleau-Ponty pudo ver esto hace más de medio siglo.

## BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, Étienne. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- BARBARAS, Renaud. (1991). *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon.
- DE BEAUVOIR, Simone. (1963). *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Siglo XX.
- DEL LUCCHESI, Filippo, FROSINI, Fabio, y MORFINO, Vittorio. (2015). *The Radical Machiavelli Politics, Philosophy and Language*. Boston: Brill.
- DESCOMBES, Vincent. (1988). *Lo mismo y lo Otro. Cincuenta años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- HEGEL, Friedrich. (2004). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- HOBBSAWM, Eric. (2011). *¿Cómo cambiar el mundo?*. Buenos Aires: Crítica.
- HUBENY, Alexandre. (2001). "Humanisme et dialectique. Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty". *Chiasmi International. Publication Nro 3*, pp. 149-172.
- JARZYC, Gwendoline, y LABARRIÈRE Pierre-Jean. (1996) *De Kojève a Hegel. Cent cinquantenaire de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel.
- MAQUIAVELO, Nicolás. (1971) *Discorsi sopra la prima Deca de Tito Livio*. Florencia: Sansoni.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1968). *Collège de France. Résumés de cours 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1996). *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1963). *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1963). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*.

Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). *Signes*, Paris: Gallimard.

MOUFFE, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

REVAULT D' ALLONNES, Mir an. (2001). *La chair du politique*. Paris: Michalon.

RICOUER, Paul. (2012). *Política, sociedad, historicidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SARTRE, Jean Paul. (1943). *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.

ZAHAVI, Dan. (2002). *Intersubjectivite in Sartre's Being and Nothingness*. *Alter. Revue de Phénoménologie. Sartre fénoménologue*. Paris: Editions Alter, pp. 265-284.



# **BARCELONA ANTE LA MIRADA HABERMASIANA. PRIMEROS MATERIALES PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA**

Barcelona under the Habermas Perspective. First Steps towards a Sociology of Communicative Action

**Genís Plana Joya**  
Universitat Autònoma de Barcelona  
iz.geplan@gmail.com

## **Resumen:**

Este texto presenta una investigación de la interacción social en el espacio público de Plaça del Sol (Barcelona) realizada desde el marco conceptual que ofrece el pensamiento de Jürgen Habermas al respecto de la «opinión pública» y la «racionalidad comunicativa». Después de dar cuenta de los aspectos metodológicos y teóricos que guiaron el estudio, el artículo se centra en mostrar los resultados obtenidos en consonancia con la «acción comunicativa» planteada por el filósofo frankfurtiano. Por último, la actividad humana que se reproduce en la esfera pública estudiada supone el fermento a partir del cual plantear una discusión al respecto del ideal de ciudadanía cívica y políticamente activa defendido por Jürgen Habermas y Hannah Arendt.

## **Palabras clave:**

Acción comunicativa, Habermas, opinión pública, ciudadanía, espacio público.

## **Abstract:**

This text presents an investigation of social interaction taking place in the public space of Plaça del Sol (Barcelona), conducted in terms of the conceptual framework offered by the thought of Jürgen Habermas regarding "public opinion" and "communicative rationality". After giving an account of the theoretical and methodological aspects which have informed the study, the article focuses on presenting the findings in concordance with the Frankfurtian philosopher's conception of 'communicative action'. Lastly, the studied human activity of the public sphere constitutes a foundation from which a discussion of ideal of a civic and politically active citizenship defended by Jürgen Habermas and Hannah Arendt.

## **Keywords:**

Communicative action, Habermas, Public Opinion, Citizenship, Public Space.

Recibido: 05/12/2018

Aceptado: 25/06/2019

## INTRODUCCIÓN

Aunque sean diversas las limitaciones que las páginas que conforman el presente artículo se le puedan atribuir, ninguna corresponderá a la ausencia de intrepidez. Pues únicamente desde una posición audaz será posible esbozar los primeros materiales por medio de los cuales situar una posible base empírica a las líneas maestras de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

En palabras del filósofo alemán, “la teoría de la acción comunicativa establece una relación interna entre praxis y racionalidad”, para lo cual “investiga las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana” (Habermas, 1993: 100). Dicho esto, será preciso indicar desde este mismo momento que el presente escrito asume el objetivo de mostrar los resultados de una investigación al respecto de las formas de interacción social en el espacio público relativo a la Plaça del Sol de la Vila de Gràcia (Barcelona) desde las coordenadas conceptuales que nos ofrece la obra del que probablemente sea el más reputado de los representantes contemporáneos de la Escuela de Frankfurt.

Así pues, no se pretende ofrecer una doxología al respecto de la Teoría Crítica habermasiana, sino plantear la posible materialización práctica de sus postulados normativos. La razón de ser de semejante intención exige advertir, así como afirma Antoni Domènech (1981: 32), que el fundamento de la Teoría Crítica no es arbitrario, sino *inherente* a la estructura de la acción social. Apartándose del trascendentalismo de una «pragmática universal» que teoriza al respecto de una situación ideal de diálogo, la «pragmática empírica» sobre la que se asienta este estudio debe entenderse como la investigación de los fenómenos de comunicación a partir del análisis sociológico de la relación interpersonal, de manera que los actos comunicativos queden contextualizados dentro del marco relativo a la interacción efectuada en la situación social que se sitúa en Plaça del Sol. Pero antes de avanzar, lo que supondrá sintetizar las pautas de acción e interacción presenciadas, resulta perentorio describir cuál es la situación que nos encontramos en Plaça del Sol.

## PLAÇA DEL SOL, VILA DE GRÀCIA (BARCELONA)

Si, de ser el caso que desconociésemos los rasgos que le confieren sentido a la interacción social que se desarrolla en la plaza, se nos afirmase que prácticamente todas las tardes –pero en especial los fines de semana– se produce en Sol una sentada de personas jóvenes, probablemente pensásemos que, de manera análoga a las ocupaciones cívicas del 15M, nos encontramos ante una movilización social expresada por cauces no convencionales. No obstante, no existe homología posible entre la congregación humana de Plaça del Sol y las protestas acaecidas durante mayo de 2011 en las principales ciudades españolas. Así que debemos comprender

este fenómeno social que en el espacio público de la plaza tiene lugar desde parámetros conceptuales completamente dispares.

A partir de una primera descripción del fenómeno ya podríamos observar que, a medida que avanza la tarde, decenas de jóvenes –llegando a ser cientos durante los días de tiempo atmosférico favorable– se congregan en la plaza en pequeñas camarillas, sentándose en el suelo en forma de corrillos o grupos, para conversar sosegadamente mientras, la mayor parte de las veces, acompañan el diálogo con la ingesta de bebida. Plaça del Sol acontece así un ámbito público que de manera continua se recrea mediante la acción concertada de los individuos que ahí confluyen, los cuales se reúnen e intercambian palabras y experiencias, al tiempo que, podría suponerse, semejante interrelación potenciaría sus respectivas capacidades de juicio y, en consecuencia, desarrollaría su sensibilidad social y compromiso político. Aunque sea con prudencia y mesura, un somera observación de las pautas de acción e interacción social en la plaza nos lleva a sospechar que nos encontramos ante el ideal de esfera pública pergeñado por aquellos autores cuyo modelo normativo de comunidad política requiere como condición de posibilidad la coordinación de la ciudadanía en espacios deliberativos de toma de decisiones.

A la manera en que Hannah Arendt ambiciona la esfera pública, Plaça del Sol materializaría el espacio en que, por medio de la interacción persuasiva que supone la deliberación colectiva, los ciudadanos interactúan y deciden al respecto de asuntos de interés común (Passerin d'Entrèves, 2012: 186). En pocas palabras, Plaça del Sol daría muestras de reproducir, bajo modulaciones contemporáneas, los ecos del ágora ateniense, lugar donde un mismo asunto puede ser presentado desde múltiples perspectivas: ya sea desde los puntos de vista relativos a cada una de las personas integrantes de un grupo, ya sea desde cada uno de los grupos o corrillos que de manera espontánea se congregan en la plaza y de forma aleatoria se distribuyen sobre su superficie.



Panorámica de Plaça del Sol

En definitiva, la potencialidad política de Plaça del Sol se pondría de manifiesto desde el momento en que se concibe el espacio público de la plaza como ese lugar “donde los ciudadanos pueden encontrarse, intercambiar sus opiniones y debatir sus diferencias y buscar alguna solución colectiva a sus problemas” (Passerin d'Entrèves, 2012: 194). Por lo que, de ser el caso que esbozásemos una hipótesis plausible al

respecto del fenómeno descrito dentro de la lógica de la acción comunicativa, nos sentiríamos tentados a sostener que nos encontramos ante un espacio público donde se desarrolla una dinámica y continuada interacción social que pareciera ser óptima para intercambiar opiniones y, por consiguiente, dirimir las diferencias mediante discursos confrontados dentro de pautas democráticas. Ciertamente, la comunidad de sujetos presentes en Plaça del Sol pareciera garantizar el derecho de cada cual a dar su opinión, lo cual es fundamental para la floración de una cultura política vibrante.

No es de extrañar, por tanto, que pudiéramos concebir la plaza como el espacio adecuado para que el juicio pudiese encontrar mayores recursos para poder ser válido, lo que, en última instancia, pareciera proporcionar cobertura fáctica a la racionalidad comunicativa teorizada por Jürgen Habermas. Teniendo esto en consideración, su teoría de la acción comunicativa ha sido la fuente de inspiración que ha motivado la pesquisa realizada. Pero antes de apresurarnos a mostrar sus resultados, será conveniente desplegar una propedéutica inicial del pensamiento habermasiano a fin de encuadrar dentro de sus contornos la situación social que se expresa en la plaza.

#### MARCO TEÓRICO: MODERNIDAD Y OPINIÓN PÚBLICA

Comprender los vínculos entre Plaça del Sol y el ideal normativo que subyace en el concepto de racionalidad comunicativa exige considerar, primero de todo, que «la palabra» es la superficie de inscripción de la mayor parte de la interacción social que se realiza en la plaza<sup>1</sup>. Consiguientemente, la acción no podría sostenerse en ausencia del componente cívico y dialogante de los sujetos, quienes reproducen una gramática de la conducta donde los valores ético-políticos fundados en la libertad y la igualdad son constitutivos de la comunidad. Surgidos al calor de la modernidad, estos valores serían condición necesaria para que el de Plaça del Sol sea un logos exento de coacción sin el cual la razón no podría circular por medio de la comunicación.

Así pues, un escenario como el referido nos sitúa ante la defensa habermasiana de la modernidad. En su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas sostiene que la modernidad, a diferencia de cómo era concebida por Adorno y Horkheimer, no sería el resultado necesario de la instrumentalización de la sociedad. De modo que, aunque pareciera ser que “en la cultura moderna la razón queda definitivamente despojada de su pretensión de validez y asimilada al puro poder” (1993: 142), para Habermas no resultaba forzoso que la razón, en lugar de emancipar a la humanidad, la sometiera a una lógica instrumental. Por decirlo a la manera de Garcés (2015: 217), “según el análisis habermasiano, la relación entre

<sup>1</sup> Al ser preguntados por las acciones específicas que se desarrollan en la plaza, la amplia mayoría de actuantes ha indicado “conversa” o, en su defecto, vocablos análogos como “hablar”, “parlotear”, etc. Dejando de lado que la otra acción asumida es la de “beber” – acción que, siempre y cuando no se realice de manera desmesurada, no compromete la concordia existente entre los presentes–, la actividad humana en la plaza no proporciona ninguna otra acción que comporte la unión de cuerpos diversos: ninguna de las respuestas correspondió a acciones como bailar, pelear, discutir o jugar.

racionalización y deshumanización no responde a una lógica interna de la propia razón, sino a una relación externa entre los modos de integración social y sus correspondientes formas de racionalidad”. Precisamente fue la colonización del *lebenswelt* –esto es, el «mundo de la vida»– por parte de la «racionalidad instrumental» del «sistema»<sup>2</sup>, lo que comportó que la modernidad ocultase los procesos de emancipación humana sintetizados en la aspiración, inequívocamente moderna, de alcanzar la libertad y la igualdad.

De modo que, en tanto en cuanto en Plaça del Sol parecieran concretarse las divisas emancipadoras de la modernidad, cabe pensar que los comportamientos que ahí se llevan a cabo no responden, o al menos así lo entendería Habermas, a «acciones rituales» propias de lo que denomina como «el mundo de la vida» de las «sociedades arcaicas». Bien por el contrario, nos encontraríamos ante funciones socialmente integradas y absorbidas por el potencial racionalizador de la acción comunicativa. Pero este tránsito hacia la acción comunicativa no es posible sin que, previamente, “la autoridad de lo santo [quedase] gradualmente sustituida por la autoridad del consenso” (Habermas, 1999b: 112). Aunque fueran cruciales las revoluciones contra los monarcas absolutos que dieron lugar al mundo moderno (la legitimidad del poder dejó de proceder del derecho divino para recaer sobre la voluntad colectiva), ya encontramos en el famoso pasaje del mito al logos que se dio en la Atenas clásica las condiciones de posibilidad para que el órgano legislativo estuviese en manos de una asamblea participada por la ciudadanía (*isegoria* y *parresia*). En este sentido es que Plaça del Sol pareciera que “retoma el espíritu de la ciudadanía clásica (...) caracterizada por el interés y el compromiso con lo público, por la discusión con los conciudadanos sobre los asuntos comunes y la vigilancia respecto al poder” (Peña, 2000: 35).

No obstante, si bien es cierto, como se acaba de apuntar, que la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos no es un fenómeno exclusivo de la modernidad, pues ya los ciudadanos libres (*koyné*) conversaban al respecto del gobierno de la *polis* en el espacio del *ágora*<sup>3</sup>, la organización del espacio social de la «opinión pública», por el contrario, sí sería una faceta distintiva de la modernidad. A ella le dedica Habermas su *Historia y crítica de la opinión pública*, un libro donde explica el surgimiento de la opinión pública (*Öffentlichkeit*) a partir de la vigorización de la sociedad civil, principalmente británica y francesa, conformada por el asociacionismo de la «alta sociedad» dieciochesca y decimonónica.

---

<sup>2</sup> Dicho de manera esquemática, “el «mundo del sistema» integra todo aquello regido por reglas neutras y perteneciente al reino de lo técnico-organizativo, mientras que el «mundo de la vida» integra el tejido mutable de lo intersubjetivo, opinable e intencional” (Rodríguez Ibáñez, 2011: 670). Sin embargo, sería inadecuado pensar que los mecanismos económicos y administrativos del «sistema» y las lógicas socialmente aceptadas del «mundo de la vida» se encuentran en esferas aisladas. Entre ambas mediaría una institucionalidad sin la cual sería inconcebible pensar la sociedad civil (Arato y Cohen, 1999).

<sup>3</sup> Por consiguiente, “el término «moderno» apareció y reapareció en Europa exactamente en aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación” (Habermas, 2008: 20).

La «opinión pública», constituida en sus fases iniciales como «publicidad burguesa», surgió como un espacio situado entre el ámbito de lo privado, relativo a la familia y al patrimonio, y la esfera de lo público, vinculada a las instituciones de gobierno. Es desde el racionamiento que se instituyen unas reglas de discusión por las cuales los hombres instruidos de la época conversan de asuntos públicos en «salones» y «casas de café». Por consiguiente, antes que la «opinión pública» asumiese, ya en el siglo XX, funciones de reclamo publicitario o propaganda comercial (*Werbung*), ésta se caracteriza como el proceso por medio del cual “las gentes cultivadas procedentes de la sociedad aristocrática” y “la intelectualidad burguesa” (Habermas, 1981: 70) logra confrontar sus diferentes puntos de vista con respecto a las instancias del poder institucional. Así que la «opinión pública» tiene su germen dentro de élites específicas que no encuentran su equivalencia en la complejidad de la estructura socioeconómica de las sociedades contemporáneas.

Por lo que, una vez dicho lo anterior, será pertinente regresar a Plaça del Sol a fin de indicar que la labor de demarcar con amplia precisión la extracción social de los actuantes en la plaza resulta un ejercicio considerablemente problemático. En cualquier caso, parecieran darse las condiciones para afirmar que la composición social de los presentes en la plaza expresa cierto grado de holgura o comodidad económica<sup>4</sup>; pero ello no necesariamente debe verse como una continuación de la sociedad civil que emergió como parte de la esfera pública que analiza Habermas en la obra que acabamos de referenciar. A este respecto debe decirse que la «*café society*» británica, o el «dandismo» de los salones parisinos del siglo XIX, al estar orientados a la discusión de aspectos sociales, políticos o literarios, contaban con un componente intelectual que resulta ausente en –o, cuando menos, no característico de– la «jet set» cosmopolita<sup>5</sup> que se reúne en Sol.

Habida cuenta de lo dicho, antes de avanzar hacia la explicación de la actividad social de Plaça del Sol desde la lógica de la acción comunicativa, conviene detenerse un momento a fin de aclarar el sentido de los resultados que nos encontraremos. Por lo que, aunque sea ésta una cuestión que iremos desentrañando en los siguientes apartados, desde este mismo instante será adecuado señalar que aquello que se percibe en Sol –una vez realizada la investigación– se asemeja al resultado de la paulatina retirada de los asuntos públicos por parte de una ciudadanía desprovista del espíritu crítico que en sus primeros compases

---

<sup>4</sup> No podemos inferir que la posición de los participantes sea acomodada por el mero hecho de disponer del tiempo recreacional asignado a su presencia en la plaza. De ahí que debamos respaldar esa conjetura mediante otro tipo de consideraciones: por ejemplo, alrededor de dos tercios de los entrevistados en edad adulta afirman ser sustentados económicamente por medio de rentas familiares.

<sup>5</sup> La alusión al cosmopolitismo viene dada por la significativa cantidad de participantes extranjeros, mayormente de países europeos, que se encuentran en Barcelona de manera temporal.

caracterizaba la «opinión pública»<sup>6</sup>. Al fin y al cabo, como veremos posteriormente, podríamos pensar la plaza como una «esfera pública» significativamente corrompida por procesos mercantiles que deterioran la genuina participación pública.

Así pues, aunque no nos anticipemos por extenso las conclusiones a las que posteriormente nos referiremos, por ahora nos limitaremos a decir que la «opinión pública» que se descubre en la pesquisa sobre Plaça del Sol se encuentra alejada de la función crítica de la comunicación pública que caracterizó la sociedad civil en su etapa original. Si esto es correcto, entonces podemos encontrar en el ámbito social estudiado la concreción de los planteamientos de Habermas al respecto de la deriva de la opinión pública hacia un ámbito «manipulado» por la lógica del «sistema» y, por ello, subsumido a las «*public relations*» de la «sociedad de masas». Pero para entender cabalmente esta transformación de la «opinión pública», desde sus formas originales hacia las contemporáneas, a partir del estudio de caso planteado será conveniente atender a los procesos metodológicos desde los cuales ha sido abordada la situación social de la plaza.

#### PROCEDIMIENTO DE INVESTIGACIÓN

Al tratarse de un estudio cuyo propósito es desarrollar teoría a partir de los resultados obtenidos, nos encontramos ante una investigación básica cuyo alcance pretende ser descriptivo. Atendiendo a la dimensión temporal, este ha sido un estudio transversal en tanto que no ha sido necesario realizar un seguimiento de la muestra de la población analizada durante el periodo de cinco semanas en que se ha efectuado la investigación. A fin de dotarla de plena credibilidad, se ha realizado una observación persistente y una participación prolongada del fenómeno a estudiar. Así es que la investigación se ha efectuado por medio de una triangulación metodológica por la cual a una primera fase de observación no participante le ha seguido un periodo posterior de observación participante en que se han llevado a cabo diversas entrevistas personales.

La población a estudiar ha correspondido a todos aquellos sujetos que se encuentran en Plaça del Sol realizando con cierta continuidad alguna actividad. Puesto que sería inviable disponer de un registro exhaustivo de los individuos que componen la población de referencia, en tanto que ésta está conformada por individuos variables que, no obstante, participan de una misma dinámica social, el proceso de selección de las unidades muestrales necesarias para las entrevistas ha sido efectuado de manera no probabilística. De esto no debe desprenderse que los individuos hayan sido seleccionados de forma aleatoria, pues la selección de los sujetos que han compuesto el marco muestral se ha realizado en consideración con su aptitud para proporcionar información relevante al estudio. Por este motivo es que se ha optado por un muestreo intencional por medio del cual los individuos han sido seleccionados según representaban características usuales del conjunto de la

---

<sup>6</sup> Recordemos que, según Habermas (1981: 88), la «opinión pública» se caracterizaba por ser un “proceso en el cual el público compuesto por personas privadas racionantes se apropia de la publicidad reglamentada desde arriba, convirtiéndola en una esfera de crítica del poder público”.

población. Después de realizar doce entrevistas se ha alcanzado la saturación informativa según la cual se estima que la ampliación de la muestra ya no aportaría información relevante.

Aunque ha sido ya previamente apuntado, resulta importante recalcar que, después de emplear la observación como técnica de obtención de información, se ha realizado un mayor acopio de datos mediante entrevistas semiestructuradas que le han otorgado al entrevistador –autor del presente trabajo– la libertad necesaria para modificar improvisadamente los contenidos que preguntar. No resulta insólito afirmar que la entrevista ha sido la técnica de investigación por la cual han podido ser revelados aquellos aspectos de los sujetos que, subyaciendo bajo su comportamiento, no eran explícitos por medio de una práctica observacional. Sin duda, una información necesaria a la hora de valorar el grado en que los planteamientos habermasianos se adecúan a la dinámica social dentro de la cual los agentes llevan a cabo el acto comunicativo.

Por último, ya sólo considero ineludible señalar que se trata de una investigación acoplada al paradigma propio de la Teoría crítica, según el cual, aunque la realidad examinada sea cognitivamente aprehensible, en ningún caso ésta es inmóvil y, por consiguiente, definitiva. Nos disponemos a realizar, en oposición al empirismo abstracto del positivismo, una sociología directa y artesanal de la situación social. Para lo cual nos apoyamos en la denominada sociología interaccionista que, en oposición a las corrientes estructuralistas o funcionalistas, se presume óptima al momento de aislar una determinada acción social como unidad de estudio sobre la cual enfatizar el significado de los símbolos movilizados.

#### ACCIÓN COMUNICATIVA EN PLAÇA DEL SOL

A primera vista encontraríamos en la actividad social de Plaça del Sol un espacio exento de conflictos, relaciones de poder y antagonismos; la plaza sería así el escenario donde poder recrear una comunidad reconciliada consigo misma, basada en el diálogo y la convivencia. Plaça del Sol acontecería, al menos aparentemente, la esfera pública en la que se congrega una ciudadanía cuya actitud cívica propiciaría un espacio de desenvuelta deliberación. Una afirmación así nos aboca de lleno al tipo de sociedad resultante de la racionalidad comunicativa teorizada por Habermas. Pero sería precipitado lanzarnos a afirmar semejante consideración sin haber establecido previamente un significado preciso de la acción social que en la plaza tiene lugar. Así pues, las siguientes indagaciones pretenden contrastar la hipótesis según la cual las formas de relación interpersonal en Sol podrían considerarse una concreción positiva de la teoría normativa de la acción comunicativa.

#### RACIONALIDAD COMUNICATIVA

En Plaça del Sol la aparente diversidad de matices de los individuos resulta neutralizada dentro de un marco de aceptable convivencia mediada por una praxis comunicativa integral. El respeto mutuo se distribuye por igual sin importar aspectos raciales o nacionales, de género ni de clase. Nos encontramos, a fin de cuentas, ante la representación colectiva de un espacio supuestamente autoorganizado y asambleario, donde se producen las condiciones ideales para una racionalidad

comunicativa que propicie el surgimiento de “una situación ideal del habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad” (Habermas, 1999a: 48).

Aunque las creencias ideológicas o religiosas de los participantes sean distintas, así como su procedencia nacional o extracción socioeconómica, al estar sentados sobre el pavimento de forma indistinta e indiscriminada, se encontrarían mancomunados en un ensueño de auténtica igualdad: los individuos de Plaça del Sol expresarían una vida social policromática, un crisol de identidades diversas, un caleidoscopio multicultural a fin de cuentas, atravesado por una supuesta hermandad ecuménica que unificaría las diferencias aparentes. Y el mecanismo que haría posible suspender las desigualdades a fin de alcanzar el mutuo entendimiento no sería otro que la palabra. Ahora bien, ¿sería Habermas ingenuamente optimista al visualizar la plaza como un espacio de «racionalidad comunicativa»? Para el pensador alemán, el lenguaje es un vehículo de comunicación que, al ofrecer argumentarios susceptibles de crítica, contribuye a los procesos de racionalización humana. Por consiguiente, las expresiones lingüísticas no harían sino favorecer las posibilidades de racionalidad (Lessnoff, 2014: 298).

Sin embargo, las entrevistas efectuadas han permitido constatar que parte considerable de la comunicación lingüística entre los individuos presentes en Plaça del Sol se dedica al esfuerzo de presentarse de una manera determinada, por lo que, en no pocas ocasiones, la acción comunicativa se convierte en *dialogue de sourds*: a un número considerado de entrevistados no les duele prendas reconocer que la mayor parte del tiempo de las intervenciones de cada cual en la conversación es ocupado en hablar de uno mismo y de sus problemas, por lo que no le otorgan demasiada consideración a los planteamientos de sus interlocutores<sup>7</sup>. Siendo así diríamos que, para los participantes, la esfera social comprendida en sus encuentros adquiere significación en tanto en cuanto es asimilada como un escaparate en el que exhibirse.

Dicho lo cual no podemos pasar por alto que la anterior consideración remite a la «acción dramática» según la cual, “una interacción social [se percibe] como un encuentro en que los participantes constituyen los unos para los otros un público visible y se representan mutuamente algo” (Habermas, 1999a: 131). Ahora bien, puesto que esta será una cuestión sobre la cual volveremos a referirnos más adelante, por ahora no queremos apartarnos del interrogante por el cual nos cuestionábamos la racionalidad comunicativa presente en la plaza.

A tenor del estudio realizado, podemos constatar que muchas de las conversaciones no tienen otro propósito que el mutuo reconocimiento de los individuos implicados: la ligereza e inconstancia de los asuntos conversados revela que la denominada fática o relacional es la principal función del lenguaje en Plaça

---

<sup>7</sup> Que la comunicación oral, antes que conversación, deviene un soliloquio tras otro, una superposición de solipsismos monologados, se desprende de las palabras de una joven que afirma: “a ver, nostras venimos aquí a contarnos nuestras cosas, las de cada una; que si un chico me dijo de quedar, o lo que sea, y lo que nos digan... pues a ver, somos amigas, nos escuchamos, pero lo que quiere una es contar lo suyo”.

del Sol. Se trata de una función lingüística en la que el mantenimiento de la apertura del canal comunicativo es de mayor importancia que el mensaje que pueda discurrir por susodicho canal. Sin embargo, ello no niega la racionalidad comunicativa en las dinámicas de interacción que operan en la plaza: siguiendo los razonamientos habermasianos diríamos que, si la expresión de los interlocutores descansa sobre una creencia que es verdadera, independientemente de lo relevante o fútil que ésta sea, la acción comunicativa es racional.

De este modo, decir que “en la *gelateria Giolitti* de Roma se encuentran los helados más ricos que he probado”<sup>8</sup> bien es una afirmación racional, que además compromete a su emisor con la racionalidad, por cuanto que éste, el emisor, debe argumentar sus creencias o, en el caso que sea pertinente, modificarlas. En cualquier caso, a fin de que su mensaje asuma validez, e independientemente de las evidencias que presente, debe ser concebido como verosímil por parte de sus interlocutores. De ahí que Habermas (1999a: 24) afirme que “la estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan”. En otras palabras, existe racionalidad comunicativa siempre que la veracidad de la conversación pueda ser cuestionada y contrastada.

#### ACCIÓN REGULADA POR NORMAS

De igual manera, para Habermas una acción es racional cuando es coherente con un determinado contexto normativo que, aun siendo criticable, es asumido como legítimo (Lessnoff, 2014: 299). Razón por la cual los presentes en Plaça del Sol se estarían comportando de manera racional en la medida que no ocasionan alboroto, no tiran las mesas de cafeterías cercanas al suelo ni orinan en plena calle, y, por último, desalojan la plaza cuando, a partir de una cierta hora de la noche, la policía se lo pide.

Ello nos exige tratar aquello que Habermas (1999a: 123) menciona como «acción regulada por normas» para referirse a la acción que expresa “el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento”. Efectivamente, observamos que la acción discurre por un contexto normativo que regula las interacciones sociales que se llevan a cabo en la plaza cuando advertimos que el libre acceso al espacio público no supone un deslizamiento de las actividades dialógico-comunicativas que mayormente se llevan a cabo hacia otro tipo de actividades que comportan la cohesión de los cuerpos en pos de una acción común incompatible con el orden social establecido.

Por tal motivo es que, si bien en un primer momento la mayoría de entrevistados se arroga para sí la posibilidad de realizar en la plaza aquello que sea que se encuentre dentro de sus apetencias, al preguntarles si, además de conversar y consumir un refrigerio, sería posible –por ejemplo– disputar un partido de fútbol, entonces únicamente una pequeña parte de los mismos reconoce la capacidad efectiva de desarrollar semejante actividad. A más decir, se evidencia

---

<sup>8</sup> El ejemplo está tomado de una conversación en la que una mujer le relataba a su amiga su viaje a Italia.

completamente la idealización de la apropiación espontánea del espacio público cuando a los entrevistados se les pregunta si creen que podrían levantarse barricadas en la plaza<sup>9</sup>. En ese momento parece evidenciarse que “el sentido del mundo social puede aclararse por referencia a la vigencia de normas” (Habermas, 1999a: 128) que dictan las formas de ocupar y actuar en el espacio público.

Pero el sentimiento de pertenencia mutua a una misma situación, por parte de los distintos grupos de personas que hacen de la Plaça del Sol un espacio lúdico-recreacional de encuentro, conversación y refrigerio, no resulta únicamente de compartir un marco normativo. En adelante nos interrogaremos al respecto de la formación semiótica de la esfera social de la plaza a partir de la actuación subjetiva que llevan a cabo sus usuarios.

#### ACCIÓN DRAMATÚRGICA

Apoyándose en el interaccionismo simbólico de Erving Goffman, Habermas considera que la acción dramatúrgica es aquella en que los individuos –concebidos ahora como actores– llevan a cabo un determinado rol durante la interacción social. Consiguientemente, el actor es aquel que “se relaciona con su propio ámbito subjetivo” por cuanto que debe “presentar ante los demás un determinado lado de sí mismo” (Habermas, 1999a: 132). Dicho lo cual, si lo que se quiere es dar cuenta de las actuaciones escénicas dramatizadas en Plaça del Sol, resulta cuanto menos elocuente la afirmación de un sujeto que afirma lo siguiente: *“venimos a lo que venimos, a muchas cosas, y sí que venimos a mostrarnos, a que nos vean (...) pues claro que nos gusta mostrar la imagen que queremos dar, y estar aquí nos sirve para eso, pero yo no pienso que vengo a eso cuando vengo”*.

Ciertamente, no son pocos aquellos actuantes que al ser preguntados por su exposición admiten, aunque de manera vacilante y con reservas, el juego de máscaras que se produce en el espacio en que se congregan los presentes; pero ninguno considera que la representación de una suerte de coreografía colectiva es en sí misma el principal elemento por el cual participar de la situación proyectada en la plaza. Así es que la mayor parte de los actuantes entrevistados asume que su presencia en Sol desprende una determinada impresión, aunque únicamente una pequeña parte de los mismos reconoce que la impresión que fomenta sea deliberada, y ninguno de ellos considera que la voluntad por ofrecer una impresión particular, de ser parte de la elaboración de un determinado cuadro escénico, sea la razón definitiva por la cual participar en la representación que acoge la plaza.

Por otro lado, la actuación deliberada, a la que bruscamente podríamos considerar como engañosa, no necesariamente es aquella que procede del placer oculto que se haya en la ganancia privada, pues no son pocas las ocasiones en que

---

<sup>9</sup> Después de que afirmase *“hacemos lo que queremos: la plaza es nuestra, ¿no lo ves?”*, un usuario acabó reconociendo por iniciativa propia que las actividades que en Plaça del Sol pueden ser realizadas se encuentran fuertemente limitadas por la ordenanza municipal de civismo. Si quiera esa misma actividad que realizaban en ese momento –conversar apaciblemente y beber– podía ser sostenida a partir de cierto momento: *“en un par de horas vendrán los [policías] de la local y nos echarán”*.

un individuo actúa de forma artificiosa solamente por mantener aquellas apariencias que le permitan adecuarse al sistema de creencias y apariencias del colectivo humano en que se encuentra. En tal caso, el bien común prevalecería como sustrato de la íntima certeza de una simulación que, por ello, no debe siempre entenderse como espuria o éticamente reprochable. Un botón de muestra lo ofrece la siguiente afirmación: “*aunque me parezca un poco gilipollada esto de estar aquí sentado, lo hago porque mis amigos suelen venir aquí, y mira, me vengo (...) no se trata de que haya discordia*”. Advertimos, por ello, que el escepticismo que puede generar la actuación en la que uno mismo participa se ve compensado por la seguridad que ofrece la inserción del individuo en la coreografía colectiva que se dramatiza en la plaza.

Conforme a lo anterior, no resulta un detalle menor que, al ser preguntados por aquello que sería el espíritu constitutivo o el carácter distintivo de Plaça del Sol, lo que llamaríamos el ethos del lugar, las respuestas en mayor medida recurrentes sean “*buen rollo*” y “*buenrollismo*”<sup>10</sup>. En virtud de lo cual sería un descuido no advertir que la percepción de los actuantes al respecto de la sustancia de la situación social de la que forman parte resultaría próxima a la lógica dominante del capitalismo según algunos de aquellos autores que han estudiado su expresión contemporánea. Por motivos obvios resultaría imposible referenciar la literatura existente acerca del sentir cultural de nuestra época (*Zeitgeist*), por lo que nos sirve de punto de apoyo citar a Slavoj Žižek (2011: 67) cuando afirma que “el nuevo espíritu del capitalismo recuperó triunfalmente la retórica igualitaria y antijerárquica de 1968, presentándose a sí mismo como una victoriosa rebelión libertaria”. Una vez introducida ya la cuestión del «sistema» (capitalismo), resulta pertinente referirse a la instrumentalidad que lo posibilita por medio de una acción estratégica.

#### ACCIÓN ESTRATÉGICA

Habermas denomina «acción estratégica» a aquella en que los individuos actúan, involucrando a otros agentes, en función de “la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación” (Habermas, 1999a: 122). Al respecto de lo cual será cuestión de señalar que, detrás de una amalgama de prácticas uniformes (la conversación circunspecta y la bebida medida), en Plaça del Sol aparece la movilización subrepticia de cierta aspiración de proyección individual por medio de la exposición de símbolos que, mostrados ambigua u oblicuamente, ocultan su verdadero propósito<sup>11</sup>. Por consiguiente, si bien la (ficción

<sup>10</sup> Este último término –*buenrollismo*– supone la sustantivación de una expresión coloquial –*buen rollo*–, que alude a un comportamiento o actitud amigable y desenfadada. Consiguientemente, el “*buenrollismo*” manifiesta una predisposición amistosa donde no tienen cabida los conflictos ni las discusiones. La mayor parte de las otras respuestas pronunciadas se sitúan en la misma línea semántica: “*amistad*”, “*encuentro*”, “*libertad*”, “*fresca*”. Un último grupo de respuestas alude a la ubicación del lugar y/o a sus atributos simbólicos: “*Gràcia*”, “*vida mediterránea*”, “*Barcelona*”.

<sup>11</sup> Símbolos de un status elevado que son indirectamente exhibidos, como los *iphones* o las referencias a viajes a Mykonos, Berlín o Nueva York. Nos encontraríamos, por tanto, ante unas preferencias manifestadas, a las que Pierre Bourdieu (1998: 53) denomina «gustos», que

de) horizontalidad suspende la estratificación social, lo cierto es que ello no comporta la desaparición de una acción fundamentada en el cálculo de medios para la obtención de aquellos fines orientados a la promoción del status personal.

No obstante, si la interacción social de Plaça del Sol tiene éxito como forma ilusoria de espontánea congregación y horizontal comunicación se debe a que logra escenificar una situación donde se encubre la intención de los individuos por orientar sus acciones hacia la búsqueda del reconocimiento de los demás y de la distinción sobre los otros. De resultas a lo cual, es pertinente recordar a Habermas (1999a: 126-127) cuando afirma que, en la maniobra estratégica, “el resultado de la acción depende también de otros actores, cada uno de los cuales se orienta a la consecución de su propio éxito, y sólo se comporta cooperativamente en la medida en que ello encaja en su cálculo egocéntrico de utilidades”.

Así que, antes de encontrarnos en un universo postcapitalista donde la armoniosa socialización entre individuos no requiere más que una sincera y frugal interacción, nos hallamos ante una oculta competición en la que los individuos se someten al constante esfuerzo de la exigencia que supone “incorporarse y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad” (Goffman, 2012: 50). A la postre, la suspensión de la jerarquía social no supone más que abrir un espacio aparentemente neutro donde recrear una nueva estratificación por medio de la teatralización social que opera en la plaza<sup>12</sup>.

Nos encontramos, pues, en un ámbito escénico que levanta la pesada ancla que inmoviliza las posiciones sociales a fin de permitir un reordenamiento de dichas posiciones según criterios estéticos que operan en el plano simbólico. Y es en esta posibilidad de proyectar una nueva identidad en el trasmundo de la plaza que los participantes inconscientemente reproducen las aspiraciones de ascenso social existentes allende la misma plaza.

Necesario será tener en cuenta la paradoja resultante. Por un lado, los elementos indicativos de status que son susceptibles de generar competitividad serían implícitamente proscritos por interferir en la recreación utópica de la plaza como espacio público de libertad e igualdad, mientras que, por otro lado, su presencia no deja de ser sugerida, rápidamente evocada o indirectamente revelada: unas gafas de sol marca Ray-Ban, valoradas en más de cien euros, que acompañan unas alpargatas de tela con suela de goma, o un vestido de figura harapienta que oculta la etiqueta en que aparece la firma de la casa diseñadora, son ejemplos que, a modo de signos

---

resultan sintomáticas del capital económico y cultural que poseen determinados grupos sociales.

<sup>12</sup> Por «teatralización social» nos referimos a la actuación de cierta subcultura contemporánea de ademanes cosmopolitas y sensibilidad progresista que, bien mirado, podría resultar una adecuación popularizada de aquellos grupos sociales que en la segunda mitad del pasado siglo fueron denominados *bobo* (*bourgeois-bohème*) o *gauche caviar*. De hecho, si para aludir la idiosincrasia preponderante de los actuantes en la plaza debiéramos recurrir a la taxonomía de las tribus urbanas, probablemente aquella referida fuese la denominada *hipster*, en la que los estilos de vida aparentemente alternativos se relacionan con preferencias de consumo sofisticadas a las que tienen acceso estratos sociales que disponen de un significativo poder adquisitivo.

delatores, ponen de manifiesto el sesgo expresivo por el cual, al cancelar las categorías socioeconómicas del mundo real, las expresiones suntuosas deben asumir una espuria apariencia negligente y descuidada<sup>13</sup>.

Se podría pensar que alardear explícitamente de status podría interpretarse como un signo demasiado apegado a las estratificaciones de clase convencionales, lo que indicaría la poca predisposición del sujeto por involucrarse a ese dominio relativamente autónomo, parcialmente liberado de las responsabilidades y obligaciones (así como de las asimetrías) de la sociedad realmente existente, que es la plaza. En consecuencia, el actor en cuestión podría suscitar suspicacia o recelo, o por lo menos extrañeza, en tanto en cuanto no cumpliría con ese requisito, implícitamente necesario para participar de la esfera social de la plaza, que es el ocultamiento de las pretensiones de distinción social.

Pero si es posible obtener una explicación estructural de los resultados de esta investigación según los esquemas de pensamiento habermasiano, entonces debemos regresar a la noción de «opinión pública» que presentábamos anteriormente. No podemos olvidar que ésta surgía como un espacio de discusión en el cual los interlocutores, en situación de recíproca libertad, se sirven de su juicio crítico para cuestionar la autoridad política. No obstante –y aquí tropezaríamos con el gran impedimento para que la razón comunicativa pudiera avanzar– nos encontramos con que la «opinión pública» tiende a desvincularse de sus facultades críticas. De tal manera que “su relación con la dominación, con el poder, aumenta, por así decirlo, a espaldas suyas: los deseos «privados» de automóviles y refrigeradores caen bajo la categoría de «opinión pública” (Habermas, 1981: 268). Dicho esto se entenderá que el examen de Plaça del Sol contribuiría a corroborar que “el espacio de la opinión pública y el ámbito de lo público (*Öffentlichkeit*) hoy están intervenidos por intereses sectoriales, mediáticos y políticos que impiden la plasmación de esta situación ideal comunicativa” (Giner, 2017: 768).

## CONCLUSIONES

Aparte de 1) la «racionalidad comunicativa» como tipo ideal de la «acción comunicativa», en las páginas precedentes hemos visto que «las manifestaciones comunicativas» de la plaza se expresan por medio de 2) la «acción regulada por normas», por la cual el sujeto entabla una relación con el mundo social legítimamente regulado, 3) la «acción dramaturgica», por la cual el sujeto entabla una relación con las vivencias subjetivas, y 4) la «acción estratégica», por la cual el sujeto entabla una relación con finalidades propias del mundo objetivo. Ante lo cual, no podemos soslayar que “las manifestaciones comunicativas están insertas a un mismo tiempo en diversas relaciones con el mundo” (Habermas, 1999b: 171). De

<sup>13</sup> “Aquí hay mucho pijo de cuna, pero que no lo aparentan”, afirma una mujer entrevistada. En este punto se columbra el empeño, por parte de los actuantes en Plaça del Sol, de seguir comportamientos y realizar expresiones que, sin llegar a generar un desclasamiento con respecto a las condiciones objetivas que permiten su situación en el mundo, difuminan su posición social. El propósito de ello –deliberado o, más bien, irreflexivo– no sería difícil de imaginar: desbordar un espacio de prácticas sociales específico y, de este modo, manifestar sus opciones de incidir/influir sobre el conjunto de la estructura social.

modo que, aunque no todas esas relaciones estén caracterizadas por la pureza de la «racionalidad comunicativa», sí se complementan como parte de una urdimbre comunicativa que propicia el entendimiento (*Verständigung*) de los interlocutores. En este sentido es que el «mundo de la vida» supone el trasfondo a partir del cual se producen las relaciones de los distintos modos de comunicación orientados al «*Verständigung*».

Ahora bien, la cuestión se complica cuando la «acción estratégica» adquiere primacía dentro de los modos de comunicación presentes en la plaza. En ese entonces, cuando “las actitudes de los actores sociales con respecto a los otros actores sociales son fundamentalmente más estratégicas que comunicativas” (Lessnoff, 2014: 308), se podría decir que “los mecanismos del sistema se desligan cada vez más de las estructuras sociales a través de las cuales se cumple la integración social” (Habermas, 1999b: 217). De manera que, en última instancia, el «mundo de la vida» corre el riesgo de disiparse en la abrumadora lógica del «sistema». Por ello comenzamos a intuir las implicaciones que posee para el «mundo de la vida» la «acción estratégica» observada en Plaça del Sol: aunque a simple vista la conversación aparentemente distendida y desenfadada adquiere absoluta preponderancia con respecto a comportamientos delicados o conflictivos, lo cual sugeriría que la interacción social que se desarrolla en la plaza resulta concomitante con la racionalidad comunicativa del «mundo de la vida», no escapa a nuestra mirada que de manera subyacente opera una «acción estratégica encubierta» que tiene por motivación la obtención de la distinción de status personal dentro del entramado social que se representa en la plaza.

En resumidas cuentas acabaremos por concluir que, a poco que seamos perspicaces durante el estudio realizado, observamos que la acción e interacción de los individuos en Plaça del Sol resulta porosa a una «racionalidad instrumental» estimulada por un sistema productivo flexible y reticularmente organizado: las dinámicas de interacción social mediadas por la comunicación que se llevan a cabo en Plaça del Sol propician una experiencia portadora de las prácticas posfordistas de organización social a escala reducida, a saber, una retícula de grupos aparentemente autónomos que, mediante flujos comunicacionales, cooperan entre sí de manera flexible y descentralizada para satisfacer un amplio espectro de demandas simbólicas vinculadas al consumo cultural de un estilo de vida particular. Ante lo cual podríamos afirmar que, en cierta forma, la dinámica social de Plaça del Sol podría concebirse como la miniaturización de la estructura social de acumulación basada en los flujos informacionales de la sociedad-red.

Aunque ésta sea una conclusión sombría, que viene a confirmar la colonización de la «sociedad» por parte del «sistema», nos sentimos tentados a decir que el espacio público de Plaça del Sol aparece como una esfera aséptica de conversación inocua que permite la inclusión de cualquier individuo a la representación de una dramaturgia pospolítica donde se escenifican, carentes de cualquier contenido material, los mixtificados principios de libertad e igualdad. Al tiempo que los asuntos controvertidos no son sometidos a debate democrático, los modos de comunicación presentes en la plaza tienden a ser autorreferenciales por cuanto que se orientan a la promoción simbólica de un status singular. Dicho ahora con mayor rotundidad, si

para Habermas la racionalidad comunicativa remite a la capacidad potencial de los individuos por generar acuerdos o consensos, lo cual es en sí mismo una forma de acceso a un conocimiento emancipatorio, en el espacio público examinado nos encontramos con que la fetichización de los estilos de vida subsumidos a la lógica del consumo impide la separación del sujeto con el mundo de los objetos.

Según sostiene Habermas, la comunicación es el elemento capaz de superar la instrumentalización de la razón; pero para que ello ocurra la comunicación debe previamente emanciparse del ámbito de la dominación. Al no cumplirse este requisito se comprende que, si bien en un primer momento intuíamos advertir en la espesura comunicativa que caracteriza Plaça del Sol un espacio público que pudiera dar lugar a una situación libre de enajenación instrumental, una atenta observación de los procesos comunicativos contribuye a disipar cualquier optimismo que pudiera albergar semejante posibilidad. De manera que, invocando el diagnóstico que realiza el propio Habermas (1993: 452), “la razón centrada en el sujeto queda, pues, disuelta por la racionalidad sistémica”. En consonancia con la incapacidad de hallar un mundo en común trenzado a partir de relaciones de reciprocidad que doten de densidad humana a la comunidad política, podría decirse que los ciudadanos que encontramos en Plaça del Sol responden al arquetipo de *idiotes*, esto es, el término con el que en la Antigua Grecia se denominaban a quienes únicamente se preocupan de sus asuntos privados y particulares.

#### EXCURSO: OPINIÓN PÚBLICA Y CIUDADANÍA ACTIVA

Directamente vinculado con lo anterior, ya sólo podríamos añadir que la acción comunicativa en Plaça del Sol resulta claramente insuficiente para el propósito de articular un compromiso cívico que pueda dar lugar a una acción política orientada hacia objetivos que, trascendiendo el ámbito privado de los individuos, se proyecten sobre la *res publica*. Razón por la cual, puesto que en un primer momento caracterizábamos Plaça del Sol refiriéndonos al ideal de ciudadanía activa reivindicado por Hannah Arendt, después de expresar las conclusiones obtenidas tras la investigación realizada sería conveniente aludir nuevamente a esta destacada autora. Arendt sería una pensadora difícil de catalogar si no fuese por su inequívoca apuesta por un republicanismo cívico y, como corolario de ello, por su concepción de la actividad pública como un fin en sí misma.

A su entender, la opinión pública únicamente puede formarse después de considerar distintas perspectivas al respecto de un asunto, pues “cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto (...) tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión”. Pero ello comporta, nos dice la filósofa alemana, que el proceso de formación de la opinión pública debe encontrarse caracterizado por el “desinterés”, lo que significa “estar libre de los propios intereses privados” (Arendt, 1996: 254). Solo cuando existe un espacio público en que se dan esas condiciones, las que proceden de prácticas compartidas que den lugar a un mundo en común, es posible la emergencia de una opinión pública diáfana; en cuyo caso no queda sino resolver que tampoco para Arendt encontraríamos en el espacio público de Plaça del

Sol –donde el narcisismo disimulado de cada cual asume primacía con respecto a la creación de un espacio de compromiso compartido– atisbos de su conformación.

Una descripción del espacio público como la precedente se vincularía directamente con los planteamientos de Manuel Delgado. Ciertamente, la alusión a este antropólogo resultaría oportuna tan pronto como se advierte la semejanza de su noción de espacio público con la significación que, a partir del análisis de las maneras de actuar e interactuar de los individuos, asume la plaza: el escenario comunicacional de Plaça del Sol, en el cual los individuos se distribuyen espontáneamente sobre el pavimento articulando una suerte de opinión pública improvisada, sería así la ubicación palpable de “la experiencia de una imaginaria fraternidad universal” (Delgado, 2015: 42), esto es, un espacio de aparente entendimiento en el cual los elementos friccionales son solapados por medio de valores afirmados con amplia grandilocuencia. Asistiríamos, por tanto, a la concreción palpable de aquello que, según Delgado (2015), expresa la ideología que impregna el concepto de espacio público: una arcadia de civilidad en la cual los individuos se sienten como parte de una confraternidad interclasista de ciudadanos supuestamente libres e iguales.

Por decirlo con mayor exactitud, en Manuel Delgado “la noción de espacio público remite a un proscenio amable y desconflictivizado” donde se materializa “la versión expandida y universal de la esfera pública burguesa y de su despliegue como sociedad civil” (2016: 27-28). Conforme a lo cual, la opinión del público –cuyo desarrollo teórico Delgado atribuye a la labor que autores como Habermas y Arendt efectúan a partir de la idea de sociedad civil previamente conceptualizada por Hegel– se caracterizaría por ser un “conjunto disciplinado y responsable de individualidades” (2015: 46) cuya función contemporánea sería humanizar el capitalismo (el «sistema», según diría Habermas) y, de este modo, desactivar una crítica sustantiva al mismo. La expresión política que actualmente asumiría la opinión pública sería el ciudadanía: Delgado entiende por ciudadanía un modo de vida que, realizando empíricamente el proyecto de una modernidad que para Habermas se mostraba inconclusa, aspira a reformar éticamente el capitalismo por medio de la reivindicación abstracta de valores democráticos (2015: 31-32)<sup>14</sup>.

Sin embargo, en ningún caso cabe esperar que Habermas se reconociese en la crítica que Manuel Delgado realiza sobre sus postulados filosófico-políticos. Esto es así por cuanto que su teoría de la acción comunicativa no comporta –a diferencia de lo que podría haberse presupuesto al momento inicial de trasladar su sistema normativo al cosmos social de Plaça del Sol– la cancelación de los antagonismos sociales constitutivos de la sociedad capitalista ni la disolución de los contenciosos políticos consustanciales a cualquier formación social. De hecho, una mirada atenta a su obra nos llevaría a advertir, como sostienen algunos autores, que “para Habermas, la sociedad civil opera como una instancia esencialmente negativa, productora de antagonismos políticos, que son elementos indispensables para la

---

<sup>14</sup> Por consiguiente, el «ciudadanismo» no tendría ninguna relación con la fuerza políticamente disruptiva de la ciudadanía que protagonizó las revoluciones de finales de los siglos XVII y XIX.

existencia de una sociedad democrática” (Castro-Gómez, 2015: 391). Ciertamente, la sociedad civil, pensada como el conjunto heterogéneo de agrupaciones ciudadanas surgidas del «mundo de la vida», sería la esfera a partir de la cual podría efectuarse la crítica a (y, de este modo, antagonizar con) la racionalidad económica y al (el) burocratismo político del «sistema» (Habermas, 1998).

Por lo que respecta a Arendt, es el interés público, que no debiera entenderse como la suma de los intereses privados –la mayor parte de los cuales son apolíticos–, aquello que dota de sentido el mundo común (Passerin d’Entrèves, 2012: 198). Ciertamente es que el mundo común no está únicamente conformado por consensos, pues la conformación de una opinión pública no deja de ser un proceso problemático en el que, en muchos casos, prevalecen las disputas y los conflictos. Pero lo relevante es que las opiniones enfrentadas lo están con respecto a una dimensión política de los asuntos públicos que se encuentra ausente en la autorreferencialidad de las cuestiones particulares que son abordadas por los individuos que concurren en el espacio público de Plaça del Sol. De consuno con el pensamiento de Arendt podría decirse que, al tiempo que la participación en los asuntos de la comunidad proporciona la experiencia de la libertad, la reclusión en las cuestiones privadas puede entenderse como la consecuencia de una ciudadanía desprovista de una verdadera *vita activa* propia de ciudadanos libres y responsables.

En vista de ello, el ejercicio de los derechos de reunión y expresión que se efectúan en el espacio público de Sol, así como la aparente –aunque equívoca– disposición de los asistentes a la plaza para resolver cuestiones por medio del debate y la deliberación, no serían por sí mismos elementos suficientes para hallar la ciudadanía republicana a la que, cada cual con sus distintos matices, apelan estos autores. No sólo es que el modelo de ciudadanía que asumen Habermas (1997) y Arendt (2015) desincentive actitudes pasivas con respecto a la comunidad política (como aquellas que se manifiestan en Plaça del Sol), sino que además admite la desobediencia civil como recurso por el cual resituar la sociedad civil como principio rector de la organización de la comunidad política. Por consiguiente, la noción de ciudadano por la que apuestan estos autores se encontraría considerablemente alejada de ese sujeto colectivo ensimismado que asiste a Plaça del Sol como protagonista de las representaciones de una sociedad estructuralmente pacificada que ahí se interpretan.

## BIBLIOGRAFÍA

ARATO, Andrew y COHEN Jean. (1999). “La sociedad civil y la teoría social”, en OLVERA, Alberto. *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*. México, D.F.: El Colegio de México.

ARENDRT, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.

ARENDDT, Hannah. (2015). "Desobediencia civil", en *Crisis de la república*. Madrid: Trotta.

BOURDIEU, Pierre. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

DELGADO, Manuel. (2015). *El espacio público como ideología*. Madrid: La Catarata.

DELGADO, Manuel. (2016). *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Madrid: La Catarata.

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. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F.: Akal.

GARCÉS, Marina. (2015). "Racionalización y emancipación. La respuesta de Jürgen Habermas", en *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

GINER, Salvador. (2017). "Los pensadores contemporáneos de la condición moderna", en *Historia del pensamiento social*. Barcelona: Ariel.

GOFFMAN, Erving. (2012). *La representación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HABERMAS, Jürgen. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

HABERMAS, Jürgen. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (1997). "La desobediencia civil, piedra de toque del estado democrático de Derecho", en *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

HABERMAS, Jürgen. (1998). "Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública", en *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*. Madrid: Trotta.

HABERMAS, Jürgen. (1999a). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

HABERMAS, Jürgen. (2008). "La modernidad, un proyecto incompleto", en FOSTER, Hal (ed.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.

LESSNOFF, Michael H. (2014). "Jürgen Habermas: ética del discurso y democracia", en *La filosofía política del siglo XX*. Madrid: Akal.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. (2012). "Hannah Arendt y la idea de ciudadanía", en MOUFFE, Chantal (ed.). *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

PEÑA, Javier. (2000). *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José Enrique. (2011). "La crítica de la modernidad", en GINER, Salvador (coord.). *Teoría sociológica moderna*. Barcelona: Ariel

ZIZEK, Slavoj. (2011). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal



# CRÍTICA DE LA RAZÓN PRECARIA. LA VIDA INTELLECTUAL ANTE LA OBLIGACIÓN DE LO EXTRAORDINARIO

Critique of Precarious Reason. Intellectual Life in the face of the Obligation of the Extraordinary

Albert Jornet-Somoza

University of Pennsylvania  
albert.jornetsomoza@gmail.com

Reseña de: LÓPEZ ALÓS, Javier (2019). *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Madrid: Catarata, pp. 140.

Vivimos tiempos precarios que cada vez son más percibidos como tal. La precariedad del presente lleva hoy más de una década situada como uno de los problemas más urgentes de los debates políticos, antropológicos y filosóficos, no sólo en España sino a escala global. Aportaciones como las de Judith Butler, Guy Standing e Isabell Lorey —fuera del estado español— o Marina Garcés, Jorge Moruno y Remedios Zafra —dentro— han sido, entre muchos otros y a pesar de sus diferencias, cruciales para ir demarcando sus contornos hasta llegar a una suerte de lenguaje común que nos permite entenderlo como un fenómeno agudizado por esa nueva razón del mundo que, según Laval y Dardot, se ha ido hegemonizando a escala planetaria en las últimas décadas: el neoliberalismo. Una precariedad que no sólo tiene que ver con las formas de carestía generalizadas en un orden mundial cada vez más desigualitario ni con los mecanismos de desaparición del antiguo paradigma del empleo en lo que algunos pensadores llaman “post-trabajo”, sino que, por encima de todo, actúa como un eficaz instrumento biopolítico de gubernamentalidad que determina y disciplina las prácticas, las relaciones y las condiciones de vida de los individuos.

La aportación de Javier López Alós con *Crítica de la razón precaria* supone un repliegue reflexivo del pensamiento por cuanto se propone indagar sobre las transformaciones y consecuencias que el marco precarizador está conllevando para el propio pensamiento, es decir, analizar “las formas en las que la precariedad incide en el ejercicio de la razón y afecta a la actividad del pensamiento orientado al juicio público” (17) como condición de formulación de la pregunta que sobrevuela y vertebrata todo el libro: “cómo vivir, cómo ser libres, cómo pensar, crear y entrar en conversación franca con los otros a pesar del miedo” (19). El propio gesto supone ya una toma de posición y un desplazamiento respecto a la tradición intelectual, pues reivindica la necesidad de situar la tarea reflexiva y de considerar las condiciones materiales de la toma de palabra. Quizás por ello, el ensayista alicantino arranca su

obra explicitando su lugar de enunciación; una obra marcada por su condición de “emigrado como tantos, y que sólo últimamente, cumplidos los cuarenta, ya en España y en paro, he podido redactar como es debido” (13). Una triple subalternidad, pues, moldea su escritura, en la cual, además del desplazamiento geográfico y el desempleo, no es menos significativa la alusión a la edad, por cuanto se presenta como la voz colectiva de la primera generación española en democracia “cuya mayoría de miembros no hemos tenido experiencia de estabilidad laboral” (32).

De esta nota confesional, sin embargo, no se infiere que la tarea del ensayista sea sólo la de dar cuenta de su situación sino más bien que debe ser asumida en la propia labor crítica, para lo cual reclama el papel de la experiencia:

Hablar de experiencia —dice López Alós— implica la capacidad de extraer conocimiento de lo vivido. No es mera vivencia ni cúmulo desordenado de sensaciones que alguien rememora. Por el contrario, implica una operación reflexiva que exige distancia emocional respecto al fenómeno, como si no consistiera en algo que enraíza al sujeto. [...] Esta no supone imparcialidad (¿cómo ser imparcial? ¿cómo y por qué fingir que uno no está interesado personalmente en aquello que personalmente le afecta?) ni falta de pasión. (24).

Estamos pues ante una obra de intervención que aspira a hacer trinchera desde la dilucidación y denuncia de los cambios que amenazan con menoscabar las condiciones de posibilidad del pensamiento crítico, es decir, bajo la expansión colonizadora del neoliberalismo, de la cual los espacios e instituciones de producción de sentido no pueden resultar ajenos. Por eso, uno de los principales focos de atención de la obra es el papel de la universidad en la transformación del trabajo académico, que, con menor o mayor intensidad según el país, lleva décadas plegándose al dictado productivista, impulsando la competitividad como principio motor de la investigación o adoptando medidas de cuantificación del saber para alimentar rankings, impactos y evaluaciones de toda índole, mientras que las condiciones laborales no cesan de sufrir constantes medidas de precarización bajo el signo de la temporalidad, la bajada de salarios, la burocratización o la imposición de objetivos casi inalcanzables, que han contribuido a crear ese “gran ejército académico de reserva” (40) que conforman hoy los profesores asociados, los becarios, los investigadores adjuntos y tantas otras figuras contractuales vulnerables. López Alós conoce bien la situación por su propia trayectoria profesional y por eso mismo intenta concienzudamente que su propia escritura se sitúe en un afuera respecto a la institución universitaria y sus efectos domesticadores para el pensamiento. De ello da buena cuenta el uso de un lenguaje que evita tanto los tecnicismos hipercodificados como esa supuesta impersonalidad estandarizada por el formato anglosajón del paper, con el objetivo de salirse del juego académico de reconocimientos, legitimación y distinción simbólica. Por el contrario, su estilo sobrio y personal, aunque no exento de hondura conceptual, arranca de la premisa de estirpe kantiana —seguramente lo que lo acerca más al filósofo prusiano, además del evidente eco en el título— de que “la única esperanza para la inteligencia de las cosas es distinguirlas bien” (19) aun si eso no supone huir del recurso retórico

puntual, especialmente en la producción de imágenes y símbolos que ayudan a plasmar simbólicamente, con figuras clarividentes, los fenómenos que describe.

A partir de esta voluntad, la obra puede leerse como un retrato robot del precariado intelectual a través del análisis de los dispositivos que encuadran el trabajo cultural y de las consecuencias afectivas y psicológicas para aquellos que pretenden sostener sus vidas poniendo su mente y su creatividad al trabajo. Uno de estos dispositivos es, sin duda, el de la imposición de la competitividad: una competitividad que cuando se establece como “principio rector de la vida intelectual y de la producción cultural produce efectos de barbarización” (62) pues instala un paradigma regulador de conductas en el que imperan el sálvese quien pueda y el cortoplacismo en cualquier posición y a cualquier escala. Por eso mismo debemos considerar, a su vez, la precariedad no sólo como la ocupación de una posición de carestía social más o menos eventual o más o menos duradera, sino una forma de subjetividad que acaba atañendo a todos los peldaños y ocupaciones del abanico laboral:

muchos de los males y problemas que identificamos en la precariedad son transversales a diversas escalas de salario y tipos de contrato, que no es solo un asunto económico, sino el reflejo de una forma de entender la vida profundamente destructiva para todos. Incluso para los que obtienen mayor remuneración y reconocimiento. Aunque no todos seamos igual de vulnerables, lo cierto es que esta competencia salvaje pone a todo el mundo en peligro. Y vivir obligado a participar de la lucha, o temeroso de verse en ella y perder lo que se ha conseguido, siempre alerta, tiene consecuencias para la mayoría de las personas. (63)

Este principio barbarizador de la competitividad está en la base del precariado intelectual, que agota su tiempo de vida porque lo pone todo al trabajo y que acaba figurándose como sujeto en deuda, pues termina habitando en un tiempo de postergación o aplazamiento constante, ya que sólo en el futuro es capaz de situar tanto sus deseos en forma de proyectos como el cumplimiento de todos los deberes y tareas acumuladas —laborales o extraprofesionales— que el presente asfixiado no le permite. A esto es a lo que López Alós llama la “obligación de lo extraordinario”, pues el precario está siempre obligado a esperar lo excepcional que le permita alzarse por encima de sus competidores en la búsqueda de unas condiciones de vida estables y dignas. De ahí que algunas de las lógicas consecuencias, señaladas por el ensayista, sean no sólo la frustración, el bloqueo o la desmoralización ante la postergación indefinida de su obtención —o ante la insatisfacción de los resultados obtenidos— sino en última instancia la generalización de la ansiedad, las enfermedades mentales o las adicciones, que han incrementado exponencialmente en los últimos años. Y todo ello en unos entornos laborales que obligan a los competidores a exhibir constantemente una renovada y ostentosa pasión por su trabajo y en los que, consiguientemente, resulta imposible mostrarse vulnerable, pues ello pone en ventaja a los demás competidores.

En definitiva, López Alós desgrana uno por uno los motivos que inducen a pensar que hoy en día el trabajo académico y cultural no sólo se ha convertido en punta de

lanza de la destrucción neoliberal del paradigma del trabajo sino que, tal como se configuran hoy las instituciones universitarias, en cierta medida se están erigiendo, por paradójico que pueda parecer, como obstáculos para el pensamiento crítico. Por eso, uno de los grandes valores de la obra es el de poner el dedo en la llaga de estos dispositivos precarizadores como condición previa para poder repensar el papel de la imaginación política y de la función intelectual como motores de transformación y emancipación. Ante todo, nos dice repetidamente, urge encontrar dinámicas de cooperación que puedan contraponerse a las de la competitividad omnipresente, es decir, plantearnos “si podemos construir formas de reconocimiento más cooperativas, proporcionadas y justas que las que ahora palidecen y algunas de las que pugnan por sustituirlas” (38). Y ello pasa, en primer lugar, por abandonar el imperativo productivista que pone el conocimiento a merced de la lógica mercantil, para impugnar la paradoja de lo posible que establece el marco neoliberal, a saber, aquella que refuerza una concepción del deseo individual tendente a infinito mientras que asevera que el margen de acción colectiva o social tiende inexorablemente a cero. Por eso,

la batalla cultural debe asumir el reto contrario: por una parte, reducir las expectativas sobre el cumplimiento de nuestros deseos y tomar mayor conciencia de nuestros límites como individuos; por otra, combatir la falacia naturalista que nos induce a confundir realidad y necesidad como si no hubiera más posibilidades que lo que hay (y aceptarlo fuera nota de sensatez política) (113).

Para ello, el ensayista termina proponiendo la figura del *intelectual plebeyo*, contrapuesto al del precario intelectual, como aquél que asume sus propios límites y su condición vulnerable y precaria a la vez que no renuncia a la vida buena y al compromiso con la vida intelectual, para lo cual reivindica la necesidad de la crítica a las fuentes de la injusticia social.

Con este ensayo, digno merecedor del premio Catarata, Javier López Alós agranda esa lista generacional de ensayistas españoles indispensables para entender el presente que conforman voces cercanas a la suya como Marina Garcés, César Rendueles, Remedios Zafra, Alberto Santamaría o Jorge Moruno. Pero hay mucho más que eso: también resulta un lúcido espejo donde cualquiera de los que nos encontramos o que hemos pasado por las filas de la academia nos vemos reflejados en una crudeza deslumbrante que huye por igual del cinismo y del cruel optimismo. Libros como este deben contribuir a que nos tomemos muy en serio nuestra complicidad —la de todos los que nos dedicamos a esto del pensar y el escribir— con el deterioro de las formas de vida digna y de la justicia social que avanza imparable al son del credo neoliberal. Como advierte López Alós, resulta indispensable que dejemos de reproducir las imágenes de éxito que saturan nuestro ideario, que recuperemos la escala de lo real, que alimentemos entre todos la potencia de la crítica y de la imaginación política al servicio de la igualdad y la justicia social y que generemos entornos para el pensamiento en los que primen la cooperación y los cuidados, o sea, haciéndonos cargo de la vulnerabilidad y el sostenimiento de la vida. Tarea que, como afirma la última palabra del ensayo, solo podemos llevar a cabo JUNTOS.

