

Nº 16 En-Jun 2020

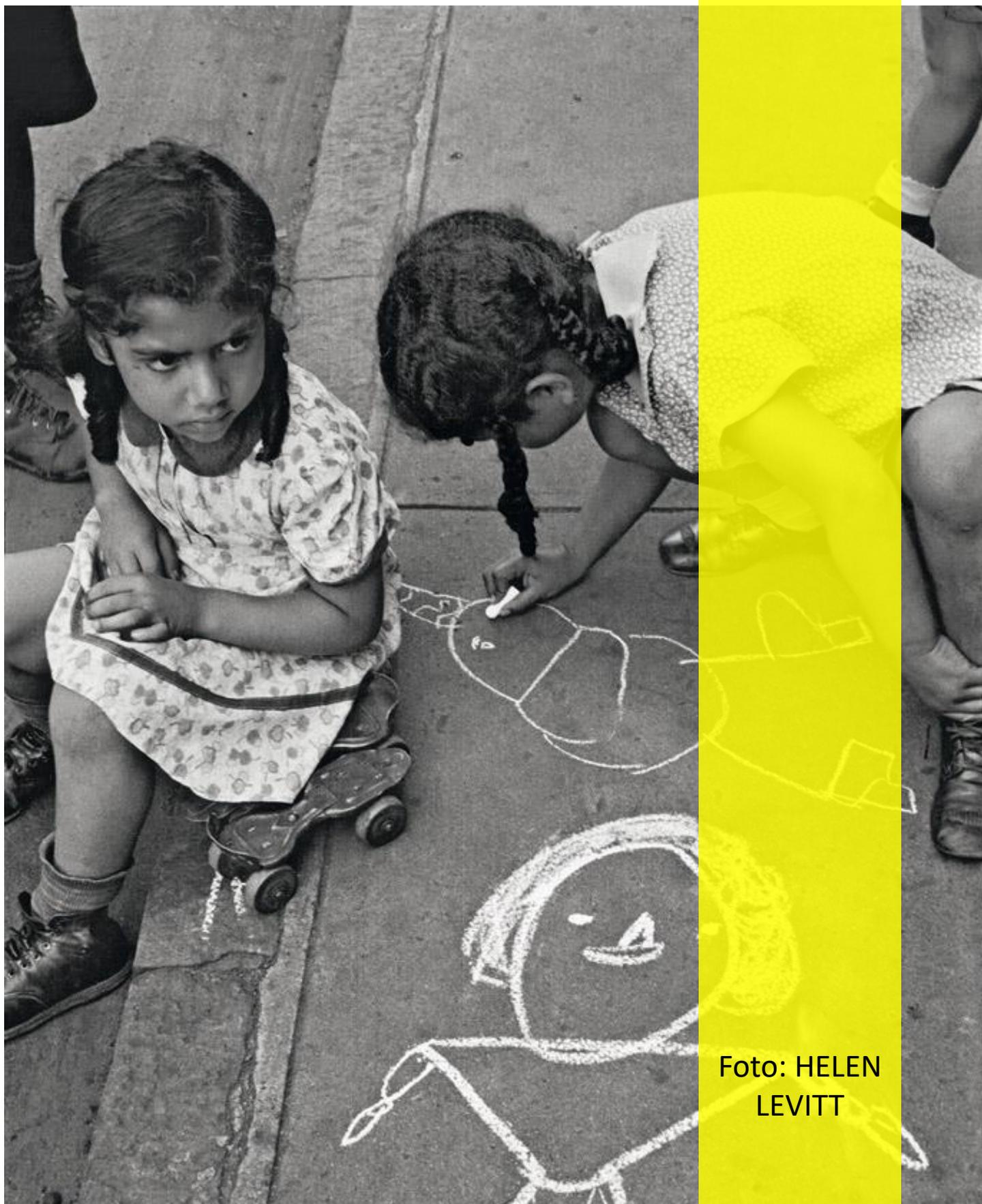


Foto: HELEN
LEVITT

LA 'EXPLOSIÓN DE LA COSIFICACIÓN'. APUNTES PARA UNA TEORÍA MATERIALISTA DE LA EMANCIPACIÓN SOCIAL

The 'Explosion of Reification'. Notes for a Materialist Theory of Social Emancipation

Chaxiraxi Escuela Cruz

Universidad de La Laguna
cescuela@ull.es

Resumen:

El desarrollo de una teoría crítica de lo social de inspiración marxista y orientada a la denuncia de las formas de control que pesan sobre el individuo puede ser interpretado como el imperativo que guió los esfuerzos teóricos de los filósofos frankfurtianos. Este trabajo presenta una lectura de los momentos de especificidad de la propuesta de recuperación de la teoría materialista de lo social, en especial atendiendo a la teoría de la cosificación tal como aparece en Adorno, Horkheimer y Lukács.

Palabras clave:

Cosificación, materialismo, Teoría Crítica, emancipación, dominación

Abstract:

The development of a critical theory of the social that focuses on denouncing the forms of control and the social domination guided the theoretical efforts of the Frankfurt philosophers. The main goal of this article is to present the specific moments of the recovery proposal of the materialist theory of the social, especially the theory of reification as it appears in Adorno, Horkheimer and Lukács.

Keywords:

Reification, Materialism, Critical Theory, Emancipation, Domination

Recibido: 26/08/2019

Aceptado: 11/11/2019

1.

La Teoría Crítica surgió como uno de los más interesantes esfuerzos de los emprendidos en el periodo entreguerras por asumir y enriquecer la filosofía de Marx, a partir del intento de analizar las sociedades capitalistas posliberales a la luz de los fenómenos transformadores de carácter social, político, cultural y económico de la segunda mitad de la década de los veinte. Herederos de los principios teóricos y metodológicos del pensamiento marxista, sus trabajos mostraron las consecuencias que dictaba una compleja reorganización de la sociedad burguesa tardocapitalista marcada por la *incertidumbre* ante la confianza en el mantenimiento de los postulados liberales que apuntaban a la emancipación y, también, por el *peligro* que representa el endurecimiento progresivo de las formas de coerción social. En medio de una novedosa aceleración de los procesos de transformación de las formas de vida tradicionales, el principal desafío al que tuvieron que hacer frente fue el de mantener las aspiraciones de libertad y autonomía en un momento en el que ya no resultaban evidentes por sí mismas.

“Derribar las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado” (Marx 1976: 385) continuaba siendo el imperativo moral que guiaba los análisis de los teóricos frankfurtianos¹. Pero las formas de integración social que se evidencian en la extensión de una sociedad tecnificada y masificada daban por incumplido el pronóstico de Marx sobre la desarticulación automática de las relaciones dominantes de producción. Los procesos transformadores que aparecen tras la desintegración del mundo burgués abren las puertas a un modelo social que genera formas totalitarias de dominio distintas a las conocidas y que se extienden sobre los individuos, de manera irreversible, integrándolos una estructura funcional y antagonista. Sin embargo, esto no sólo exige abordar la situación crítica que amenaza a las aspiraciones sociales de emancipación tras la extinción del optimismo que albergaba la modernidad con respecto a las posibilidades de libertad del individuo.

La crisis del mundo burgués también encontró expresión en el fracaso de los proyectos socialistas, que pronto mostraron su insuficiencia. Incluso las filosofías que aparecieron como respuesta a este derrumbe y que trataron de recuperar la teoría marxista, mostraron su incapacidad para comprender las causas de la crisis de la modernidad. El proyecto marxista se vio afectado por una lectura incompleta que abandonaba su comprensión originaria como teoría crítica para la superación del dominio, y que lo reducía a un conjunto de respuestas estandarizadas sobre la historia o la sociedad, una concepción cerrada del mundo y un sistema dogmático de creencias. Como se puso de manifiesto en las discusiones que los miembros del Instituto llevaron a cabo durante los años treinta acerca de la forma adecuada de comprender el método de análisis marxista, sólo una teoría materialista de la historia y de lo social podía ser capaz de dar una respuesta a la experiencia de la revolución

¹ Una reconstrucción de algunas claves presentes en el proyecto moral de la Teoría Crítica se encuentra en: Escuela Cruz, C. (2018) “Moral y capital. Repensando el desafío ético de la Teoría Crítica”, en: Escuela Cruz, C. y Álvarez, D. (coords.), *Repensar la filosofía*. La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, pp. 69-89.

frustrada y, todavía más importante, de retomar los impulsos liberadores de la tradición ilustrada,

aquella que en Europa ha tenido su repercusión crítica o ha sido completamente aniquilada. Con eso se ha pensado, sobre todo, en la Ilustración francesa e inglesa, y en el idealismo clásico alemán hasta Marx. Pero para conservar vivos los elementos de esa tradición no basta su simple repetición y su mecánica aplicación en el presente, sino el perfeccionamiento positivo por medio de la utilización de los conocimientos más modernos de todos los ámbitos del saber (Horkheimer 1985a: 143-144)

Se trataba, pues, de replantear el método y el alcance de la tradición de pensamiento materialista para esclarecer de qué manera los cambios acontecidos en la estructura económica, en lugar de desembocar en la autodisolución del sistema, habían conducido a ejercer una mayor presión sobre los aspectos públicos y privados de la vida. Esto requería dejar de tomar el marxismo como un catecismo teórico incuestionable y hacerlo, en su lugar, como una infraestructura filosófica que exige una reactualización de sus temas y presupuestos para hacerlo relevante en medio de las nuevas experiencias epocales. “Mantener el impulso radical del marxismo y de la ilustración al completo” (Horkheimer 1985b: 598) rehabilitar la fuerza de sus análisis, significa la formulación de un contenido concreto, esto es, una teoría materialista de la sociedad que comprenda el origen de la miseria y del sufrimiento humano en la organización económica burguesa. Pero la teoría crítica de Adorno y Horkheimer no sólo planteaba la crítica a la economía política como un componente esencial del funcionamiento de la sociedad capitalista. El aumento de la productividad técnica y económica había establecido las condiciones más adecuadas para el avance social. Pero no solo no habían ayudado a superar la carencia y la desigualdad, sino que también habían colaborado con el incremento del poder y del control, y la consecuente precariedad. No basta, por tanto, con sacar a la luz la «ley económica que atraviesa el mundo», pues la irracionalidad de la tardía sociedad burguesa se resistía a ser comprendida de manera inmediata. La crítica a la economía política de Marx se amplía entonces al cuestionamiento de un proceso totalitario de reproducción de la vida que obstaculiza la pretendida emancipación de los individuos. Había que buscar la causa del sufrimiento en los procesos de reproducción social que imponen su forma de abstracción y de nivelación sobre los individuos y sus relaciones². Esto explica que completaran la crítica a la economía política con los resultados de la crítica cultural o de la psicología social, pues en sus aportaciones se reflejaban las consecuencias de un modelo de reproducción social basado en la administración y la integración total.

² Para un análisis reciente del papel representado por el “sufrimiento” en la obra Adorno, véase el volumen colectivo: Stöhr, R. et al. (2019) “*Leiden beredt werden lassen*”. Theodor W. Adornos *Reflexionen des beschädigten Lebens*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

2.

El año en el que se ponen en marcha los procesos que conducirían a la formación del *Institut* en Frankfurt tiene lugar la *Erste Marxistische Arbeitswoche*, unas jornadas de encuentro entre las distintas corrientes marxistas de la época en un esfuerzo por enfrentarse a los problemas generados por la crisis del marxismo tras la experiencia de la Primera Guerra Mundial y el fracaso de la democracia social de la Segunda Internacional. El ámbito de referencia teórica de estas reuniones fue el llamado marxismo crítico occidental y sus esfuerzos emprendidos por rehabilitar la dialéctica hegeliana como tema dominante. Fundamental para ello fue la publicación de sus dos obras más importantes: *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch y, sobre todo, *Historia y conciencia de clase* de György Lukács. La aparición de estos trabajos significó una ruptura con la interpretación del marxismo cientificista, así como la apertura de una posibilidad de interpretación filosófica del materialismo histórico que, a diferencia de la economicista, acentuara su olvidado nervio transformador y convirtiera el camino hacia la emancipación de la humanidad en el resultado de la acción revolucionaria.

Historia y conciencia de clase reunió diversos ensayos políticos escritos por Lukács entre los años 1919 y 1922. Como el propio autor reconoció, se trataba de la conclusión y la síntesis de un periodo de desarrollo personal e intelectual a partir de los últimos años de la guerra. Si bien su acercamiento a Marx tuvo lugar durante sus años de formación, lo cierto es que son las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y de la Revolución Rusa las que determinaron las bases de una transformación profunda en el obrar político y filosófico del autor que terminarían por consolidar *Historia y conciencia de clase* como una de las obras de referencia del marxismo en el siglo XX³. El propósito de Lukács era reflexionar sobre el método del marxismo. Defendía la posibilidad de desarrollar una «ortodoxia marxista», es decir, una radicalización de la dialéctica revolucionaria como método marxista por antonomasia a partir del convencimiento de que “con el marxismo dialéctico se había encontrado el método de investigación justo y de que este método solo podía ser desarrollado y perfeccionado, ya que todo intento de superarlo o mejorarlo terminaba por hacerlo superficial, trivial y ecléctico” (Lukács 1968: 171). Lukács quería recuperar los fundamentos teóricos de la investigación marxista como un método de conocimiento y de transformación, para enfrentarlos a los equívocos en los que se había enredado la interpretación de Marx llevada a cabo por los autores de la Segunda Internacional. La interpretación mecanicista del marxismo llevada a cabo por autores como Bernstein, Bauer o Adler, se apoyaba en el interés por «descontaminar» el análisis materialista de la historia de los presupuestos de interés revolucionario. El resultado fue un deterioro de los principios transformadores de la teoría que olvidaban el momento dialéctico como nervio vital del método marxista. Por ello, Lukács consideraba urgente la tarea de “liberar sus categorías de todas las deformaciones burguesas tardías a fin de hacerlas adecuadas al gran salto revolucionario en el

³ La novedad que representó *Historia y conciencia de clase* según Jay consistió en “su intrincado entrelazamiento de cuestiones teóricas con cuestiones prácticas, su embriagadora mezcla de idealismo alemán, materialismo histórico y una teoría sociológica avanzada, que culminó en una defensa a ultranza de las virtudes organizativas del partido de vanguardia” (Jay, 2018: 196).

presente” (Lukács 1986: 20), lo que exigía una actualización del núcleo histórico y social del pensamiento de Marx a través de la activación de la dialéctica hegeliana en la unión de sus momentos teóricos y prácticos.

Continuaba entonces con el que había sido el tema central de algunas de sus obras anteriores como *El alma y sus formas* (1911) o *Teoría de la novela* (1915), y que consideraba el principal problema al que debía hacer frente la filosofía: la desintegración de las formas tradicionales de pensamiento y de acción que daban lugar a las contradicciones del mundo burgués. El diagnóstico de la alienación total del mundo histórico le condujo a analizar la idea de cosificación como categoría universal en la teoría de lo social. Presentaba la teoría marxista del fetichismo de la mercancía como un problema específico del capitalismo moderno, puesto que en él, por primera vez, la estructura de la mercancía se convierte en la forma universal dominante en los procesos de racionalización social⁴. Estos procesos se traducen en la enajenación de los individuos con respecto a una realidad social que, pese a ser producto suyo, se presenta como «segunda naturaleza» y sobre la que pierden control. La cosificación aparece entonces como un proceso dúplice. Por un lado, genera una forma determinada de objetividad, un mundo de cosas y de relaciones entre ellas determinado por las leyes económicas. Por otro, también le corresponde una forma concreta de subjetividad - la conciencia cosificada - de ahí que a la descomposición del objeto en la producción le siga el desgarramiento y la atomización del sujeto (cfr. Festl 2019: 59).

Lukács entendía esta atomización como el reflejo del sometimiento de todas las manifestaciones vitales de la sociedad a las *leyes naturales* de la producción capitalista. En esta identidad entre las formas de socialización y las de pensamiento, la cosificación se muestra como «fenómeno ideológico» y, también, como sinónimo de la fragmentación que refleja una totalidad perdida. Por eso, veía el concepto de «totalidad», es decir, el dominio universal del todo sobre las partes, como el elemento de continuidad entre Hegel y Marx, y precisamente por esta razón, también el lugar desde el que creía posible recuperar el nervio revolucionario de la teoría materialista⁵. Exigía entender el desarrollo histórico como el despliegue dialéctico del espíritu desde la inconsciencia hasta la plena conciencia de sí mismo. La totalidad de la sociedad no es otra cosa que el producto histórico de la praxis humana, que había sido erróneamente olvidado bajo las condiciones de vida capitalista. La escisión de la sociedad en elementos aislados que se caracterizan por su aparente irresistibilidad refleja el sentimiento moderno de la pérdida de la totalidad. Por eso, sólo se logra comprender el funcionamiento del sistema social capitalista si se tiene en cuenta que no es posible explicar las determinaciones inmediatas de la vida social de manera

⁴ Sobre análisis de la categoría de fetichismo de la mercancía en Marx, véase: Ramas San Miguel, 2018.

⁵ También Postone insiste en atribuir a Lukács una apropiación materialista de Hegel, en contraste con la crítica histórica realizada por Marx. “La posición de Marx difiere fundamentalmente de la de Lukács, ya que este último ve la totalidad afirmativamente e identifica el sujeto-objeto idéntico de Hegel con el proletariado” (Postone 1993: 74).

aislada, sino como momentos de un desarrollo histórico total. Es aquí donde mejor se expresa el deseo lukácsiano de buscar el Marx *gran dialéctico* de la revolución, frente al *Marx científico* propio de la socialdemocracia (Sacristán 1983: 238). Con ello Lukács se enfrentaba a la teoría del reflejo, pues la conciencia deja de ser comprendida como un mero reflejo del ente económico autonomizado, para mostrarse como una parte de la totalidad que la determina constantemente.

Por eso, no se trataba solo de un problema teórico, sino fundamentalmente práctico y transformador. Culpabilizaba a los teóricos de la Segunda Internacional de haber sacrificado el principio de la praxis por inscribirla en una teoría del reflejo, y recordaba su sentido dialéctico para reivindicar la capacidad del sujeto de tomar conciencia de la situación histórica que le rodea y transformarla. La dialéctica materialista es comprendida entonces como una dialéctica revolucionaria. Por eso, la identidad entre sujeto y objeto, entre teoría y praxis, se concreta en la figura del proletariado como sujeto de la revolución. Frente a las interpretaciones científicas y objetivistas, Lukács comprendía el método marxista como una forma de conocimiento de la realidad que sólo se pone en marcha desde el punto de vista de la lucha de la clase proletaria. “La acción y la praxis implican por esencia una penetración, una transformación de la realidad”, escribe, “pero la realidad sólo puede ser captada como totalidad, pues sólo un sujeto que sea a su vez una totalidad puede hacer esa penetración” (Lukács 1986: 121-122). Es a partir del punto de vista de clase del proletariado, en tanto “sujeto capaz de transformar lo social” (Westerman 2019: 153) y de su imperiosa necesidad de comprender su propia situación, desde donde la sociedad se hace visible como totalidad. En ella coincide el conocimiento de sí mismo con el de las fuerzas reales que determinan la totalidad del proceso histórico:

El método marxista, la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de la lucha del proletariado. El abandono de ese punto de vista aparta del materialismo histórico, del mismo modo que su consecución lleva directamente a la lucha del proletariado (Lukács 1986: 35).

Cifraba la posibilidad real de una superación de la cosificación en la conciencia de clase del proletariado y la interpretaba como el desarrollo de una forma de conciencia distinta, la conciencia de clase. En ella no se «refleja» el curso de un proceso social que se encuentra en marcha, sino que tiene como cometido la transformación de la situación histórica en la que se encuentra integrada. Por eso, sólo es posible hablar de un conocimiento completo de la realidad social con la aparición de la conciencia del proletariado. “Lo que ha surgido con el materialismo histórico”, apunta, “es a la vez la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado y la doctrina de la realidad del proceso total del desarrollo histórico” (Lukács 1986: 193). En ella coincide el conocimiento de sí mismo como sujeto y el de la totalidad social como objeto, por lo que solo asumiendo esta coincidencia será posible activar el núcleo transformador del materialismo marxiano.

3.

Adorno y Horkheimer valoraron *Historia y conciencia de clase* como uno de los más importantes intentos de rehabilitación del momento crítico del materialismo al hacer valer el análisis del fetichismo de la mercancía y de la cosificación – que había sido olvidado por la crítica marxista – como espacio central para la elaboración de una filosofía de la historia concreta. Un mérito aún mayor si se tiene en cuenta que en el momento en el que Lukács escribe su obra aún no habían sido publicados los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844, en los que Marx distinguía entre objetivación, como forma natural y eterna del proceso de trabajo, y cosificación o modo de ser propio del trabajo en la sociedad capitalista. En el caso de Adorno, son numerosos los textos en los que reconoce la influencia que tuvo la lectura de los textos del filósofo húngaro en su temprana aproximación a Marx. Ya en su primera conferencia «La idea de historia natural» atribuyó a *Teoría de la novela* el valor de haber elaborado una filosofía de la historia objetiva con la que denunciaba la apariencia pseudonatural en la que deviene la realidad cuando se presenta como ahistórica. Allí puso de relieve la idea de «mundo de la convención» que Lukács usaba para referirse al mundo social e histórico producto de la actividad humana ante el cual, sin embargo, el individuo se sentía extraño. En ella encontró un apoyo fundamental para la elaboración de la pregunta sobre la que articularía su pensamiento materialista en torno a la posibilidad de comprender un mundo social desintegrado y vacío de sentido, paralizado en naturaleza:

Este hecho del mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos encontramos como enigmas, es el punto de partida de la problemática que hoy expongo aquí. El problema de la historia natural se presenta como la pregunta acerca de cómo es posible interpretar y conocer este mundo enajenado, cosificado y muerto (Adorno 1973: 356).

Sin embargo, pese a estos momentos de continuidad, Adorno nunca compartió sin reservas la interpretación del materialismo de Lukács, pues la consideró un esfuerzo frustrado por superar la parálisis de la filosofía marxista. Su posición crítica tiene como punto de partida la solución totalizadora que se deduce de su filosofía de la historia cuando conecta la falta de sentido que da lugar a la desintegración social con la pérdida del referente de la totalidad. Lukács había introducido la noción de totalidad – “portadora del principio revolucionario de la ciencia” (Lukács 1986: 39) - como elemento central en su lectura no positivista del marxismo. Sólo a través de la contemplación dialéctica de la totalidad veía posible una comprensión adecuada del proceso histórico como unidad y, en consecuencia, también una transformación de las relaciones sociales cosificadas:

Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis del predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel (Lukács 1986: 22).

Adorno cree que esta toma de partido por la totalidad convierte la dialéctica histórica en una identidad paralizada entre sujeto y objeto, lo que supone una recaída en viejas posiciones idealistas que precisamente Lukács quería evitar. La crisis del sistema idealista es comprendida por Adorno como la crisis de la pretensión de totalidad y de sentido, una vez constatada la disonancia entre lo real y lo racional. Abandonar la ilusión de apresar la totalidad de lo real con la fuerza del pensamiento significa asumir la quiebra de la forma tradicional de fundamentación teórica. Esto significa el esfuerzo por presentar un concepto de dialéctica distinta a la hegeliana, que sitúe el acento en la existencia de un proceso de mediación real no totalitaria entre sujeto y objeto:

Cuando se expone una dialéctica materialista como un principio absoluto y metafísico surge una gran dificultad, pues la dialéctica es moverse entre opuestos. Sin el momento de la reflexión, es decir, sin el momento de que una cosa se haga su otredad gracias a la conciencia, no es pensable todo esto. Pero como solamente en una conciencia puede darse el reflejo en su otredad, no se puede separar de la dialéctica el momento de la subjetividad o de la reflexión. Pero, tan pronto como esto sucede, se da ya, filosóficamente, en ese momento el fundamento para el paso a una religión de Estado que hemos podido observar con terror en la decadencia de la teoría dialéctica (Adorno 1974: 159-160).

La dialéctica materialista asume la conciencia de la mediación entre sujeto y objeto, y denuncia como forma de mistificación la identificación entre razón e historia. Por eso, la filosofía materialista de Adorno se presenta como una abierta y no reducida, sensible a la no-identidad de lo particular con lo general. Apelar como Lukács a la totalidad sin tener en cuenta el momento de mediación significa olvidar las dimensiones reales de la cosificación, pues "únicamente una conciencia cosificada se figura o hace creer a los otros que posee fotografías de la objetividad" (Adorno 1970: 205). Por eso, si la mercancía representaba el germen de la sociedad capitalista en *Historia y conciencia de clase*, el análisis de la estructura económica en Adorno tiene como objeto el completo proceso totalitario de reproducción social que obstaculiza la pretendida emancipación de los individuos.

4.

El análisis de la mercancía y del fenómeno de la cosificación es el eje central de *Historia y conciencia de clase*, pues "el método dialéctico, al mismo tiempo que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, debe también desgarrar su velo de coseidad para abrir el camino al conocimiento de la realidad" (Lukács 1968: 187). La estructura de la mercancía adopta una forma universal en medio de las manifestaciones de la vida social, pues no sólo presenta la realidad como un conjunto de cosas acabadas cuyas leyes de funcionamiento resultan incomprensibles a los sujetos, sino que su propia actividad se torna abstracta y alejada de su control. También Adorno asume la problemática de la teoría marxiana de la mercancía, pues la considera "una pieza fundamental de la herencia de la filosofía clásica alemana" (Adorno 1970: 190), de ahí que reconozca el valor del análisis de Lukács sobre el

concepto de cosificación frente al mecanicismo de versiones anteriores del marxismo. Ya en su escrito de habilitación universitaria sobre Kierkegaard, Adorno había prestado atención a la representación de la mercancía en Marx como “quintaesencia de la conexión entera de todos los fenómenos de la sociedad capitalista que guarda la memoria de la totalidad” (Adorno 1962: 151). Su desciframiento permite explicar lo universal de la economía capitalista y, con ello, también la raíz ideológica de la sociedad. Asumir el ideal de humanidad de Marx como la representación de un estado de reconciliación entre los intereses particulares de los individuos y los generales de la sociedad significa apuntar a la “explosión de la cosificación” (Adorno 1984: 810), como la abolición de los mecanismos que se derivan de la estructura deformada de la sociedad capitalista. Como apuntaba, “se trataría de alcanzar un estado en el que se eliminara el dominio ciego que ejercen las condiciones materiales sobre los hombres y en el que la pregunta por la libertad no tuviera sentido” (Adorno 1974: 198).

Como se ha señalado, Lukács no conocía los *Manuscritos* de 1844, hecho que influyó decisivamente en su comprensión del concepto de cosificación, como lamentaría en su conocida nota autocrítica de años después⁶. En ellos, el capitalismo se presentaba no sólo desde una perspectiva económica o política, sino en relación con una catástrofe de la propia esencia humana. Para Marx, la superación del momento de cosificación dependía del establecimiento de un orden de producción distinto, algo que sólo veía posible en la propia acción del individuo, es decir, en la superación del trabajo en sí mismo.

Adorno, por el contrario, sí conocía los *Manuscritos*, ya que a finales de los años veinte el Instituto había recibido algunas copias de manos de David Riazánov, entonces director del Instituto Marx-Engels y editor de la *Marx-Engels historisch-kritische Gesamtausgabe*. Su conocimiento de estos textos inéditos le permitió acusar a Lukács de hacer un tratamiento demasiado limitado de la cosificación, por no haber tenido en cuenta que la apariencia de «objetividad fantasmal» que atribuye a las leyes del sistema capitalista no puede olvidar la tarea de desvelar las leyes objetivas que se ocultan en las relaciones de producción. Por eso, las consideraciones de Adorno en torno al principio de intercambio y el carácter fetichista de la mercancía no se limitaron al ámbito de la crítica a la economía política, sino que fueron interpretadas como la causa y el fundamento del mal social. Si para el filósofo húngaro la identificación entre la forma de la mercancía y su carácter fetichista conducía a remitir el fenómeno de la cosificación únicamente a un hecho de conciencia, Adorno ve en la racionalidad del intercambio de mercancías el modelo social del principio de identidad que reduce el mundo a lo idéntico:

⁶ Lukács tiene la oportunidad de leer el texto en 1930, cuando trabajaba como colaborador del *Instituto Marx-Engels* de Moscú: “Recuerdo todavía hoy la impresión profunda que me produjeron las palabras de Marx sobre la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y de todas las relaciones. A ella se unía (...) la comprensión del hecho de que la objetividad es un modo natural de dominio humano del mundo, mientras que la enajenación es un tipo particular de objetivación que se realiza en determinadas circunstancias sociales. Con esto se derrumban definitivamente los fundamentos teóricos de lo que representaba el carácter particular de *Historia y conciencia de clase*. Este libro me llegó a ser completamente extraño” (Lukács 1986: 43).

La abstracción del principio de intercambio se relaciona con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus miembros. Por tanto, no es neutral. En la reducción de los individuos a agentes y portadores del intercambio de mercancías se esconde el dominio del hombre sobre el hombre. Eso permanece como algo cierto, pese a todas las dificultades a las que se enfrentan algunas de las categorías de la *Crítica a la economía política* (Adorno 1972: 13).

Adorno se refiere a la tendencia abstracta hacia la generalidad propia que conduce al fortalecimiento de formas totalitarias en las que los sujetos pierden su individualidad al ser sometidos a la totalidad social. La abstracción del principio de intercambio se relaciona con el dominio de lo general sobre lo particular, de la sociedad sobre sus miembros, cuando nivela y elimina las cualidades singulares y los reduce a un denominador común. Con otras palabras, el principio de intercambio “reduce el mundo entero a algo idéntico, a la totalidad” (Adorno, 1970: 149). Se trata, pues, de un equivalente que actúa de manera abstracta y universal, pero que tiene consecuencias reales, pues su lógica no sólo determina los procesos económicos o los objetos del mercado, sino el conjunto de la vida social. Se introduce en el conjunto de la realidad social bajo la forma del dominio de lo universal (la sociedad) sobre lo individual (sus miembros). Este es el predominio de la totalidad social antagónica sobre sus partes. Aquí ve Adorno la violencia con la que se impone la lógica del capital al liquidar las formas individuales de realización de la vida.

“La conversión del mundo y de la vida al completo en un sistema de administración y de gestión dispuesto desde arriba” (Horkheimer y Adorno, 1989: 134) conduce a una tendencia social desintegradora en la que no sólo los objetos del mercado se someten a los procesos de nivelación y clasificación, sino que también los ámbitos públicos y privados de la vida acaban reducidos a funciones en el interior de la maquinaria social⁷. Categorías asociadas a los productos del mercado (como la estandarización, la homogenización o la intercambiabilidad) acaban por trasladarse a las relaciones personales. Adorno se acerca a la cosificación desde una perspectiva social y epistemológica, que no la entiende únicamente como un hecho de conciencia, sino como productor mismo de conciencia. “Si tuviera que expresar en una única frase el secreto de la sociedad actual”, apunta, “diría que hoy el aparato de reproducción de la vida coincide irremediabilmente con el de su dominio” (Adorno 2003: 9). El aparato que permite la reproducción de la vida es el mismo que la obstaculiza, pues el individuo desaparece integrado y desintegrado en una estructura funcional y antagonista que depotencia y degrada su vida. Por eso, dirige su crítica a la abstracción que tiene lugar en la cosificación y que desarrolla una forma específica de subjetividad. En ella ve, una vez más, el carácter antinómico del sistema capitalista. Por un lado, presenta una pluralidad basada en formas de vida cada vez más individualizadas, insistiendo en la conquista de logros individuales y en el refuerzo de un ejercicio de autorresponsabilidad sobre el propio destino social y económico. Pero,

⁷ Para Zamora, “la forma de reproducción del capital es un mundo invertido en el sentido de que, a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas, se independiza respecto de los individuos que los ejercen, y desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas” (Zamora 2011: 80).

de otro lado, socava todas las condiciones estructurales que hacen posible esta autodeterminación. Solo lo logramos cuando nos sometemos al mecanismo de reproducción social que nos anula y nos convierte en un engranaje más. Esta pseudoindividualización o culto a la personalidad esconde, en definitiva, la liquidación del individuo real. Cuánto más profunda es la forma en la que el individuo es sometido a las exigencias de la totalidad antagónica, mayor es también la fuerza con la que se entroniza al sujeto.

Por eso, cosificación y subjetividad no son antagónicos. No es lo opuesto a la presencia del sujeto, sino una función de este, pues “cuánta más cosificación haya, más subjetivación se dará en la filosofía” (Adorno, 1995: 174). Tanto el sujeto como el objeto acaban cosificados cuando se olvida el carácter mediado de ambos. El olvido de la mediación – del ser-objeto y material del sujeto y de la necesaria intervención subjetiva en el objeto – será interpretado por Adorno como una forma de cosificación. La cosificación es el olvido de la génesis como resultado de la hipóstasis idealista del sujeto, por lo que la tarea de una filosofía materialista negativa será presentar este olvido como ideológico⁸. Des-cosificar, por tanto, ya no tendrá el sentido lukácsiano de ligazón inmediata con la totalidad, sino más bien el de un ejercicio de memoria contra la presentación de la identidad como absoluta. Este tratamiento dialéctico de la cosificación y del intercambio que pone de relieve la presencia de una forma silenciosa de dominio de lo individual bajo el control y la integración social, tendrá también consecuencias en la forma de entender la figura del sujeto revolucionario de la historia.

5.

Lukács veía en el proletariado el sujeto capaz de llevar a cabo una organización de la totalidad de la sociedad en conformidad con sus intereses:

La unidad de la teoría y la práctica no es sino la otra cara de la situación histórica-social del proletariado, el hecho que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que es a la vez sujeto y objeto por su propio conocimiento (Lukács 1986: 193).

Sin embargo, mientras que Lukács cree posible alcanzar un camino directo hacia la formación de la conciencia de la clase trabajadora, para la Teoría Crítica esta posibilidad permanece cerrada. Desde los años veinte se evidencia en el círculo frankfurtiano la desconfianza ante el movimiento obrero como depositario de las posibilidades de una transformación social. Las pocas esperanzas que albergaban en el desarrollo de un socialismo humanista se desvanecieron por completo tras los acontecimientos sociales y políticos que había generado en Europa el desarrollo de las formas de totalitarismo. La agudización del antagonismo social y de la desigualdad de clases habían facilitado al capital presentarse como una instancia anónima, es decir

⁸ Reichelt pone de manifiesto la consideración adorniana de una abstracción real que tiene lugar como “proceso de constitución, al cual pertenece esencialmente el hecho de que la génesis se ha desvanecido en el resultado” (Reichelt, 2013: 24).

como la expresión inevitable del conjunto de los intereses de la sociedad, lo que conducía a un debilitamiento de la capacidad para la autorreflexión crítica de la propia situación de los individuos.

La atrofia de la subjetividad y la introducción de sutiles mecanismos de control habían conducido al debilitamiento de cualquier posibilidad coordinada o grupal de transformación. Por eso, no podía comprenderse el materialismo como un fundamento teórico para la legitimación de las luchas del proletariado, ni tampoco ellas se debían subordinar a las posiciones teóricas del materialismo, pues la situación que diagnosticaba en la clase trabajadora “convertía en superficial la fundamentación y justificación metafísica de la revolución” (Horkheimer, 1987: 264). La praxis revolucionaria defendida por Lukács cuando confiaba en la conciencia de clase como el motor de la transformación social es vista ahora como una praxis fracasada. Cualquier esperanza en una teoría revolucionaria que sirviera de base para el establecimiento de una organización social justa, se atisba desde el nuevo horizonte histórico como ingenua.

Sin embargo, la denuncia de Adorno no se dirige a la capacidad de la acción transformadora en sí misma, sino a una comprensión de la praxis entumecida que ha renunciado a sus vínculos con la teoría y ha acabado convertida en un accionismo irracional. La auténtica praxis que pudiera corresponder a la idea de una emancipación se encontraba aún obstruida, por lo que era urgente reflexionar sobre los motivos y las causas de esta obstrucción. Esto significa que la teoría y la praxis deben reflexionar sobre sus posibilidades de realización, para evitar ser estériles o acabar convertidas en herramientas al servicio de la barbarie, y en su lugar enfrentar “la emergencia de impulsos de oposición frente a la dominación ciega, de libertad para fines elegidos racionalmente, de asco frente al mundo como mentira y representación, y de recuerdo ante la posibilidad del cambio” (Adorno 1972: 368). Una teoría que no muestre relación con la praxis acaba condenada a ser una «pieza de conocimiento muerto», de la misma forma que una praxis que sólo quiera liberarse de los grilletes de la teoría se reduce a pseudoactividad. Por eso, Adorno encuentra el espacio de resistencia dentro de la sociedad administrada en la capacidad del sujeto para experimentar lo particular y, sobre todo, para reconocer su dependencia respecto a las condiciones sociales determinantes.

Esto no significa defender una forma de individualismo o de absolutización de la existencia individual. Adorno prevenía del peligro que encontraba en toda apelación a la interioridad subjetiva como recurso para acceder a la libertad. Cualquier intento de salir de la deformidad social mediante una acción realmente transformadora se vuelve inútil si no se toma conciencia de que también ella se encuentra sometida a un todo social injusto que bloquea cualquier intento de actuar y de vivir moralmente. No hay vida buena en medio de la falsa, pues no se puede pensar una idea de libertad individual dentro de una sociedad no emancipada. Esto significa que la conciencia de una vida realmente lograda depende de la eliminación de la parálisis social. Su filosofía representaba el esfuerzo por buscar espacios de emergencia para el individuo en medio de una totalidad social que lo desintegra, de ahí que sólo el fortalecimiento de la capacidad de pensar y de experimentar podría sobrepasar el estado social de parálisis. De manera irónica aseguraba que al individuo solo le quedaba “intentar vivir

de tal modo que se puede creer haber sido un buen animal" (Adorno, 1970: 294). La auténtica emancipación sólo es posible a través del desenvolvimiento crítico de una razón capaz de captar su dimensión material y experimentar en sí misma la negatividad existente. Por eso, si en Lukács el antídoto para la cosificación era la remisión a la conciencia de clase, en Adorno lo es la experiencia. Solo a partir de la experiencia de la autonomización y de la abstracción real tal como es percibida por los individuos, es posible comprender la perspectiva adorniana.

Reconocer esta objetividad material que pesa sobre el sujeto en la sociedad del intercambio no significa caparla como algo definitivo. Por eso, propone el concepto de «totalidad negativa» como categoría crítica con la que transformar la lógica positiva hegeliana que Lukács quería revitalizar, en una lógica negativa del desmoronamiento. Al referirse a la totalidad, la Teoría Crítica quiere denunciar aquello que adopta la apariencia fetichista de inmediato o pseudonatural, cuando en realidad es constituido y mediado socialmente. Allí donde Marx señaló la prioridad de las condiciones materiales de las fuerzas productivas sobre la vida de los individuos, Adorno no ve una expresión de determinismo histórico. No se trata de una visión dogmática del mundo, sino de un diagnóstico sobre un estado falso que debe ser abolido. Contiene el momento de resistencia ante la totalidad del mundo social y, lo que es más importante, la demanda de su superación en un estado distinto de cosas tras la disolución de las condiciones dominantes que pesan sobre el sujeto:

Éste es el giro decisivo de Marx. Que no dice simplemente, como cualquier socialista o anarquista primitivo que se opone a la sociedad burguesa: todo esto no es verdad. Sino que, además, dice: queremos, para cambiar este importante aparato, ponerlo en movimiento por sus propias fuerzas (...) En lugar de reprochar a la sociedad burguesa su pretensión de realizar la armonía, la toma muy en serio y se pregunta: ¿es la sociedad que enseñáis verdaderamente idéntica a su concepto? ¿Corresponde a vuestro mundo de intercambio libre y justo, como vosotros afirmáis, una sociedad libre y justa? (Adorno 1974: 261).

Por eso, la doctrina marxiana de la prioridad del ser sobre la conciencia es interpretada por Adorno como expresión de algo negativo, es decir, del predominio de la cosificación y de las relaciones de producción cosificadas que pesan sobre los individuos. Su énfasis en presentar las formas de las relaciones sociales como producto de la praxis humana permite pensar que existe en su teoría un resto de esperanza para el cambio social. Al negar que tienen validez más allá de algo que parece ser un fundamento pseudonatural, gana la posibilidad de que son históricamente devenidas y, por tanto, cambiabile. En esta lectura dialéctica del concepto de totalidad social encuentra el sentido enfático del materialismo histórico así como su carácter utópico. Utopía no solo significa la presencia de un momento de protesta contra la lógica social dominante, sino también la posibilidad de experimentar la negatividad dentro de la positividad dominante. Por eso, en la reducción del mundo a una totalidad idéntica a sí misma permanece oculto un momento utópico: la voluntad de convertir lo distinto en igual. Por eso, no entiende su abolición como una restitución inmediata de la libertad sino, por el contrario, como la recaída en la antigua injusticia de la apropiación inmediata. La crítica al intercambio quiere la realización del ideal de

cambio libre y justo, que no se ha cumplido. Este es el impulso utópico y transformador que pervive en toda filosofía materialista y al que dirige su pensamiento. Un impulso que surge de la propia situación real que quiere denunciar, una objetividad social como una totalidad antagónica que ha olvidado su génesis material y se presenta como «segunda naturaleza» ante la cual el individuo se siente impotente. El verdadero interés de una teoría social materialista se encuentra en la denuncia de las formas de vida dañadas y, también, en el deseo de dar lenguaje a lo oprimido en los procesos de racionalización. Por eso, la reflexión filosófica en el mundo administrado tiene lugar bajo la forma de oposición frente a cualquier opresión, pero también frente a todo intento de esconderlo o sublimarlo bajo fundamentos positivos. Tiene su punto de partida en la experiencia de humanidad y de emancipación frustrada, pero también en el deseo de evitar la recaída en la barbarie.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1962). *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, Gesammelte Schriften* (én adelante, GS) 2. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1970). *Negative Dialektik, GS 6*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1972). "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", *GS 8*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1973). "Die Idee der Naturgeschichte", *GS 1*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1974). *Philosophische Terminologie*. Suhrkamp: Frankfurt a. M.

Adorno, Th. W. (1984). "Musikpädagogische Musik. Brief an Ernst Krenek", *GS 18*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1995). *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (2003). "Graeculus II. Notizen zur Philosophie und Gesellschaft 1943-1969", *Frankfurter Adorno Blätter VIII*. Text+Kritik: München.

Escuela Cruz, C. (2018). "Moral y capital. Repensando el desafío ético de la Teoría Crítica", en: Escuela Cruz, C. y Álvarez, D. (coords.), *Repensar la filosofía*. La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, pp. 69-89.

Festl, M. (2019). *Scheitern an Kontingenz Politisches Denken in der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Horkheimer, M. (1985a). "Idee, Aktivität und Programm des Institut für Sozialforschung", *Gesammelte Schriften 12*. Fischer: Frankfurt a.M.

- Horkheimer, M. (1985b). "Rettenung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zum Dialektik", *Gesammelte Schriften* 12. Fischer: Frankfurt a.M.
- Horkheimer, M. (1987). "Metaphysische Verklärung der Revolution", *Gesammelte Schriften* 11. Fischer: Frankfurt a.M.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1989). "Die verwaltete Welt oder: die Krisis des Individuums", *Gesammelte Schriften* 13. Fischer: Frankfurt a.M.
- Jay, M. (2018). Fidelity to the Event? Lukács' History and Class Consciousness and the Russian Revolution, *Studies in East European Thought*.
- Lukács, G. (1968). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Luchterhand: Neuwied/Berlin.
- Marx, K. (1976). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* En: Marx, K. y Engels, F. *Werke*, 1. Berlin: Dietz.
- Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge: University Press.
- Ramas San Miguel, C. (2018). *Fetische y mistificación capitalistas. La crítica a la economía política de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Reichelt, H. (2013). *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. Freiburg: Ça Ira.
- Sacristán, M. (1983). *Sobre Marx y el marxismo*. Icaria: Barcelona.
- Stöhr, R. et al. (2019). "Leiden beredt werden lassen". *Theodor W. Adornos Reflexionen des beschädigten Lebens*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Westerman, R. (2019). *Lukács's Phenomenology of Capitalism. Reification Revalued*. Cham: Springer International Publishing.
- Zamora, J.A. (2011). "Theodor W. Adorno: Crítica immanente del capitalismo", en: Muñoz, J., ed. *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva.



HUMANISMO Y CONOCIMIENTO. MARCUSE CONTRA DRUCKER

Humanism and Knowledge. Marcuse against Drucker

Adolfo Lizagarra Gómez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
alizarragag@yahoo.com.mx

Resumen:

En este artículo se contraponen el concepto de “sociedad del conocimiento” de Peter Drucker al de *humanitas* de Herbert Marcuse con el fin de debatir la concepción dominante de educación en la actualidad que impone la tecnificación sobre las humanidades. El tema central es el sentido que esa educación tecnicista da a las necesidades, el trabajo y el desarrollo tecnológico, que es el de deshumanización del trabajo humano. Primero, se expone el concepto de “saber” de Drucker, a continuación, el de *humanitas* de Marcuse y finalmente se hacen algunas notas conclusivas que tocan la contraposición entre ambas teorías.

Palabras clave:

Humanismo, Drucker, Marcuse, conocimiento, tecnología

Abstract:

In this paper is counterposed the Peter Drucker's concept of “knowledge society” to the Marcuse's *humanitas* one to debate the nowadays dominate conception of education, that impose technification over humanities. The central issue is the sense that this technicist education gives to necessities, work and technological development: the dehumanization of human work. First, it is expose the concept of “knowledge”, then the Marcuse's one of *humanitas* and finely it is give some conclusive notes over the counterposition between both theories.

Keywords:

Humanism, Drucker, Marcuse, Knowledge, Technology

Recibido: 03/11/2019

Aceptado: 11/12/2019

INTRODUCCIÓN

El autor austriaco Peter Drucker acuñó a fines de la década de 1960 el concepto de “sociedad del conocimiento” que la UNESCO adoptó como un modelo para el desarrollo de los “países del sur” y las “economías emergentes” (UNESCO, 2005: 20 y ss.), sobre el supuesto de que no existe otra alternativa para la solución de sus problemas sociales, en particular, el de la pobreza. El concepto de Drucker se refiere al desarrollo tecnológico que, según ese autor, es el eje y fundamento de la historia de la sociedad moderna capitalista. Algunos estudios recientes, han sugerido que ese concepto-propuesta efectivamente forma parte de la historia de algunos países que luego se ha convertido en una aspiración para otros, como los de América Latina (CEPAL 2018). Pero no se repara en que el concepto de Drucker pueda estar fundamentado en una historia en la que se impone lo que Marx denominó “trabajo enajenado”, que consiste no sólo en el total despojo de las personas de su trabajo y sus productos, sino también de sus sentimientos, intereses, gustos y sentidos. Este artículo busca subrayar este hecho, contraponiendo al concepto de Drucker el de *humanitas* que aparece en diversas obras de Herbert Marcuse, y que ayuda a ese autor a poner en el centro de la teoría crítica a la educación tecnolozada en la era capitalista, el componente humano.

Precisamente, Drucker erige su teoría criticando a Marx y en la actualidad ha ganado reconocimiento como “gurú del Management” (Fernández, 2008; Puell, 2009; UNESCO, 2015: 4 y ss.; Hesselbein, 2016, Mansell, 2018, entre otros). Desde esa visión pro-empresarial, Drucker pudo acuñar el concepto estratégico para el tipo de educación para el desarrollo que la UNESCO, al parecer, andaba buscando. Cabe mencionar que ese organismo internacional adoptó el concepto de Drucker y luego lo matizó con el apoyo de autores posteriores, en particular, Robin Mansell y Nico Stehr, enfatizando el papel del desarrollo tecnológico como proveedor de información fundamental para conseguir los objetivos del “presente”: la creación y manejo de productos tecnológicos, impulsando a que la enseñanza, conforme a cada situación, sea dirigida a alcanzar esos objetivos (UNESCO, 2008: 17 y ss.; 2005: 20 y ss.; Mansell, 2018: 10).

Por su parte, al analizar el desarrollo tecnológico, Marcuse hace referencia al concepto de *humanitas*, sin que se detenga específicamente en él, pero al relacionarlo con el de “trabajo enajenado”, adquiere un lugar central en su teoría y otorga un rol destacado a la educación en la vida social. Drucker hace referencia críticamente al concepto de *humanitas* cuando habla de la “educación en la antigüedad”, pero evita mencionarlo por su nombre. Así, los conceptos de *humanitas* y de “sociedad del conocimiento”, nos permiten hacer un análisis crítico de la educación que domina hoy en día y que impone la educación tecnológica.

Cabe señalar, también, que la obra de Marcuse, al igual que la de Drucker, cobra relevancia en la década de 1960, sobre todo durante los movimientos estudiantiles de esos años. Ambas teorías, además, coinciden en que surgen en tiempos en que la industrialización y el desarrollo tecnológico se conciben como fundamento del desarrollo social incluso en países que se reclamaban como socialistas, como la Unión Soviética (Korsch, 1975: 42-51 y 204-221), y también posibilitó el surgimiento de

nuevas potencias económicas, como Japón y de otros que son considerados “países emergentes”, como la India y China (Mattick, 1978: 135-148).

El problema que plantea este artículo no es el desarrollo tecnológico, sino su sentido. Drucker y Marcuse oponen dos visiones radicalmente diferentes, que describen una confrontación entre el sentido mercantil e inhumano de la tecnología y el humanista y, en esa confrontación, media una concepción sobre las necesidades y su satisfacción. En tal sentido, en este artículo se expone, primero, la teoría de Drucker, por ser la que retoma la visión dominante sobre el desarrollo social en la actualidad, cuyo ejemplo es la UNESCO. A continuación, se expone la teoría de Marcuse, que critica el desarrollo tecnológico y la educación que tiene lugar sobre bases capitalistas liberales. Finalmente, se hacen unos comentarios conclusivos, que subrayan la contraposición de ambas visiones, destacando la intención de dirigir la vida humana rumbo a la humanidad misma, según lo sugiere la teoría crítica de Marcuse.

1. DRUCKER Y LA IN-HUMANA “SOCIEDAD DEL SABER”

A. “SABER” Y “POST-CAPITALISMO”

En su Drucker (1999), ese autor se dirige contra las teorías económicas que tratan sobre el desarrollo del capitalismo y, en particular, contra la obra de Karl Marx. Para ello, hace uso de los conceptos de “saber” y de “tecnología”, el primero se expresa en el segundo. Pero el concepto de “saber” en Drucker, remite a una forma particular de enajenación e “inhumanismo”, pues ese autor austriaco concibe el “saber” expresado en máquinas y productos creados para la satisfacción de demandas sociales, productivistas y mercantiles, y no para su productor y propietario original: el individuo humano. En este trabajo trataremos sobre esa sobreposición de necesidades en este concepto de “saber” de Drucker, para lo cual es preciso iniciar tratando de responder a la pregunta de en dónde se esconde lo inhumano de ese concepto¹. La respuesta es: en su sentido enajenado y enajenante.

Drucker le da sentido inhumano a su concepto de “saber” de una manera aparentemente inconsciente pues, primero, asegura que la “sociedad del saber” no es la capitalista y, en segundo lugar, que esa “sociedad” es una utopía. Por ello, Drucker se ve precisado a explicar –sin lograrlo, como veremos– en dónde se ubica históricamente su teoría, para lo cual plantea, entonces, el concepto de “post-capitalismo” nombre que le da a la época social fundada en el desarrollo del “saber” y de la “tecnología”. De la unidad de uno y otra derivan la “productividad” y la “innovación”, que luego de la aplicación “del saber al trabajo” adquieren en aquel desarrollo el valor social máximo.

Según Drucker, la evolución histórica del “saber” que lleva al post-capitalismo, tiene tres fases. La primera, es cuando el “saber”, por medio de su aplicación, se convierte en “hacer” y deja de ser una propiedad privada-individual para pasar a ser

¹ El inglés el término es “knowledge”, el cual, en general, se ha traducido como “conocimiento”, salvo en algunos casos, como en la edición en español de Drucker (1999) que utilizamos para este artículo, que se traduce como “saber”, y que nos parece más adecuado para los propósitos de este trabajo.

cada vez más una propiedad pública que se expresa en herramientas y procesos de trabajo y, en consecuencia, también en productos más desarrollados. Esta fase del “saber-hacer”, según Drucker, terminaría en 1880 (aunque no dice cuándo inicia). La segunda fase, tiene lugar en el “trabajo” y propició que el “proletario” pasara a ocupar el lugar del burgués, dada la cantidad de ingresos que el progreso del “saber” le permite alcanzar y, por este hecho, queda clausurada la lucha de clases y “el comunismo” que, según Drucker, fueron concebidos por Marx. Esta fase –sin que Drucker lo mencione–, habría terminado en la Segunda Guerra Mundial y se abre la tercera fase en la que, ahora, el “saber” cobra independencia, pues, dice Drucker: “el saber se aplica al saber mismo”. A esta última fase Drucker la llama de “la gestión” y constituiría el arribo de la “sociedad del saber”. En esta última fase el “saber” desplazaría “al capital y a la mano de obra” y se iniciaría la nueva época, a la que él llama “post-capitalista”.

Recurriendo a esta historia del “saber”, Drucker se siente en condiciones de enfrentar a las teorías económicas y en particular a la de Marx (Drucker, 1999: 17), aunque al final de su libro capitula a juzgar por la siguiente afirmación: “El capitalismo había sido la fuerza dominante durante un siglo cuando Karl Marx lo identificó por primera vez en *Das Kapital* ... como un orden social distinto... Sería, por lo tanto, no sólo presuntuoso en extremo intentar escribir *El saber* hoy, sería ridículamente prematuro” (Drucker, 1999: 268). Es decir, en realidad su teoría de la “sociedad del saber”, no le parece suficiente para decretar el arribo de una época diferente a la capitalista. Drucker se da cuenta de lo impreciso de la serie de planteamientos que hace en su libro porque, en primer lugar, los declara como fenómenos azarosos, sin conexión unos con otros, pero confía en que ellos se pueden unir por sí solos para formar un sistema, tal como habría ocurrido con el capitalismo, gracias a que los fenómenos que él dice descubrir son destacadamente tecnológicos y la tecnología, según él, permite a cualquier sistema imponerse de manera rápida y amplia, pues produce cambios que se suceden cada vez con mayor rapidez. Drucker se dice seguro de que la tecnología, permitirá la emergencia de una “sociedad del saber”, es decir, “post-capitalista”.

En suma, la conclusión a la que llega Drucker es que la historia social no es la de la “lucha de clases” marxiana, sino la del “saber” expresado en tecnología. En este sentido, tratando de fortalecer su tesis, Drucker caracteriza la historia social, ahora no en tres, sino en cuatro etapas, cuyo eje transversal es el “saber”: 1. La conformación del significado del “saber” en el tiempo; 2. El desarrollo tecnológico, que habría iniciado como una revolución industrial y expresa la emergencia del “saber” que se dirige rumbo a alcanzar un nivel privilegiado en la sociedad; 3. La revolución en la productividad, como fase avanzada de la anterior, y, 4. La llegada a la “sociedad del saber”, o “el saber aplicado al saber mismo”, que impone el cambio radical entre la sociedad capitalista y la “post-capitalista”. Si ha de existir en esta época todavía una sociedad dividida en clases, esta división se daría en función de la tecnología, pues la sociedad gira en torno al uso de los adelantos técnicos, ya sea en los diferentes procesos de producción individuales, como consumo productivo, ya en otras formas de expresión, como las artísticas, las arquitectónicas, en el vestido, etc., que, a la vez, se convierten en base y “vehículos” de la innovación constante y se conforma una nueva cultura que desarrolla “el saber aplicado al saber mismo”. La pregunta cuya

respuesta sigue pendiente es ¿qué habrá de entenderse por “saber”? Este es el tema del siguiente apartado.

B. EL SIGNIFICADO DEL “SABER” Y SU DES-HUMANIZACIÓN

Para exponer el significado de su concepto de “saber”, Drucker hace una comparación histórica. Afirma que el primer saber proviene de la antigua Grecia y que éste se refiere al saber individual, sólo en la modernidad el saber se impone como normalidad y se difunde para que pueda ser apropiado por otros, mediante la práctica y no mediante palabras o por la teoría: la modernidad ha desarrollado el saber mediante la conversión de la técnica en tecnología, esto quiere decir: la aplicación pública de los saberes, trascendiendo los espacios cerrados e institucionalizados, como la escuela, y aplicados en la creación y desarrollo de herramientas, productos y procesos productivos. La participación institucional en este proceso de “aplicación de saberes”, se limita a la creación de normas y leyes que posibiliten la publicación del saber, que ahora pasa a ser “proceso de innovación” útil para la sociedad.

Por otra parte, el desarrollo tecnológico, según Drucker, clausuró la posibilidad del derrumbe del capitalismo, como lo habría anunciado Marx en el libro tercero de *El capital*, pues eliminó la crisis, lo cual se reflejaría en, al menos, dos hechos. Por una parte, la necesidad cada vez mayor de invertir más capital en herramientas, materiales, espacios adecuados, energía, mano de obra, etc., y elevando los ingresos de los obreros, conjurándose, así, la lucha de clases capitalista, a la vez que tiene lugar una revolución de los procesos productivos y de la productividad. Según Drucker, este constituye un hecho radical, pues, por una parte, le va transfiriendo al trabajador el poder real del sistema capitalista, en tanto que el “saber” está de su lado. Ahora la pregunta fundamental es ¿cómo se aplicará el saber a la producción?, y el problema es definir qué saber se producirá o deberá producirse. Este es el punto de llegada de la imposición de una “sociedad del saber”, y es al que Drucker llama “etapa de gestión” y “post-capitalismo”. Llegada esta etapa, el objetivo ahora es la innovación, identificando saber con acción, y la “información enfocada a resultados”. Aquí inicia la cuestión principal: un proceso de enajenación que Drucker omite mencionar en sus términos.

Para él los “resultados están fuera de la persona, en la sociedad y la economía, o en el fomento del saber mismo”. Y concluye: “Para conseguir algo este saber tiene que ser altamente especializado; esta es la razón por la cual la tradición que empezó con los antiguos pero que persiste en lo que llamamos ‘educación humanista’, lo relegaba al estatus de *techne* o arte. No podía ni aprenderse ni ser enseñado; tampoco significaba cualquier principio general; era específico y especializado; era experiencia más que instrucción, aprendizaje más que enseñanza. Sin embargo, hoy no hablamos de esos saberes especializados como ‘artes’, hablamos de ‘disciplinas’. Y esto es un cambio muy importante en la historia intelectual” (Drucker, 1999: 62-3). Drucker no lo dice, pero se refiere aquí a la *Paideia* y la *humanitas*, tema que trataremos más adelante con Marcuse, y que tienen una relación estrecha con un concepto de humanidad del que Drucker pretende desprender al concepto de “saber”.

Por lo pronto, para los propósitos de este artículo, de esta afirmación de Drucker pueden destacarse al menos tres momentos que definen su concepto de “saber”.

Primero, que el “saber” adquiere independencia, se convierte en algo exterior a la persona, pues ésta transfiere esa propiedad al “público”. Segundo, la superación de este “saber”, pasa por encima del sentido humanista, del que le había dotado el pensamiento antiguo, como propio de los individuos y seres humanos. Y, tercero, a diferencia del pensamiento antiguo griego, más que un arte u oficio, el “saber” se especializa en una disciplina. Pero esta enajenación de la persona en la sociedad y la deshumanización del “saber” convertido ahora en “disciplina” no queda claro si forma parte del capitalismo o de lo que Drucker concibe como “post-capitalismo”. El planteamiento de Drucker es suficiente para que sus adeptos se concentren en el progreso tecnológico que, actualmente, es puesto en cautiverio por la concepción liberal como analizaremos a continuación siguiendo la obra de Marcuse.

2. MARCUSE Y SU CRÍTICA AL HUMANISMO Y LA EDUCACIÓN LIBERALES

Aunque la obra de Marcuse, al igual que la de Drucker, adquiere mayor reconocimiento, sobre todo, en la década de 1960, su origen crítico, comienza desde la década de 1930, cuando se une a la llamada “Escuela de Fráncfort” (Jay, 1989; Romero, 2016; Magnet, 2018).

Como vimos, Drucker se refiere a la adquisición del “saber” en los procesos productivos y fuera de la escuela, a la que concibe sólo como espacio institucional. La “sociedad del saber” y “post-capitalista”, queda instaurada cuando el “saber se aplica al saber mismo”, en términos prácticos y expansivos en la sociedad, convirtiéndose, así, en proceso de innovación constante, que se materializa en productos concretos y no teóricos. Para llegar a esta sociedad, Drucker tuvo que desvalorizar, primero, la teoría de Marx y, a continuación, al pensamiento antiguo y a su educación, la *Paideia* griega y la *humanitas* romana. Esto permite que el trabajador adquiriera cada vez mayor poder sobre los capitalistas, pues el saber está de su lado. Con ello, quedan conjuradas tanto la lucha de clases como la posibilidad de una sociedad comunista, que habría previsto Marx, pues se conformaría ahora una novedosa sociedad de clases en torno a la tecnología, en la que la clase obrera ha superado a la capitalista.

Sobre la hipótesis de que la sociedad que Drucker describe, a pesar suyo, no es sino la misma sociedad capitalista que quiere superar con su teoría, hablaremos, ahora, del concepto de educación en Herbert Marcuse, con el que también enfrentaremos concepciones como la de Drucker, enajenantes e inhumanas. En esta confrontación teórica, siguiendo a Marcuse, la forma de la educación antigua, la *humanitas*, resurge con peso fundamental y se dirige, no sólo contra planteamientos teóricos, como el de Drucker, sino, en general, contra la actualidad liberal y su proceso educativo en particular.

A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: LA “LUCHA POR LA EXISTENCIA” Y EL INDIVIDUO LIBERAL

En su Marcuse (1986²), ese autor se refiere centralmente a la educación como formación subjetiva. Esta formación se realiza contraponiéndose, según él, al sentido que el capitalismo liberal da a las necesidades: el de “lucha por la existencia”. Este sentido capitalista es dotado de valores por parte del Estado, el trabajo enajenado y la educación. Precisamente, la explicación de esta “lucha por la existencia”, lleva a Marcuse a un concepto de educación con perspectiva humana. Pero, para llegar a esa perspectiva, cruza primero por lo público capitalista: el Estado.

En una sociedad dominada por la “lucha por la existencia”, afirma Marcuse: “no podemos esperar una exigencia popular de una educación así ni el respaldo y el apoyo desde arriba.” (Marcuse, 1986: 44). Esta tesis de Marcuse tiene relación con lo que Marx (1977: 32 y ss.) señala sobre la intervención del Estado en la educación. En ese lugar, Marx afirma que el Estado sólo debe proporcionar recursos financieros y materiales y no debe involucrarse en la enseñanza y aprendizaje, pues influye de manera decisiva en el proceso de “enajenación” desde la educación, y que ésta última tiene un lugar fundamental en la vida humana cotidiana y en el presente de cada individuo. El Estado influye en ese sentido de enajenación, por una parte, mediante programas educativos y la imposición de modelos de desarrollo social, sobre el supuesto de que deben atenderse las demandas sociales eficiente y eficazmente. Estas demandas, no se refieren a necesidades naturales (comer, beber, etc.), sino que se reflejan en determinadas aspiraciones (tener un coche, ropa, etc.), que son las que primordialmente le dan dirección al proceso productivo. Siguiendo esta perspectiva, para Marcuse el Estado participa en este proceso de enajenación al dirigir a una sociedad desde la economía, como en la época del “Estado de bienestar”, pues impulsa y fortalece el sentido de esas aspiraciones y, de esa manera, también al proceso productivo. El Estado establece un orden al que protege mediante leyes que también crea y opera de manera *ad hoc*, incluso para que ese orden se convierta en una cultura, para lo cual, ahora, influiría en los procesos educativos de manera institucionalizada. Según Marcuse, ese orden que el Estado impulsa mediante la economía y la educación, establece la reproducción y la formación de una cultura de la escasez, que no es sino un proceso de fortalecimiento del dominio del “reino de la necesidad” que es a lo que responde la “lucha por la existencia”.

En el capitalismo liberal, según Marcuse, la educación es complemento en el “cambio del *control* sobre el proceso productivo”. Este control, se explica en dos hechos que se unen dialécticamente: “trabajo enajenado” e “individualidad creadora”. La educación contribuye en el sentido social actual que el liberalismo da a toda actividad humana. Este sentido se origina en las necesidades del proceso productivo mismo (y desde aquí es posible iniciar la “corrección” a teorías como la de Drucker):

² Esta obra compila los siguientes trabajos de Marcuse publicados en diferentes fechas y lugares: “El individuo en la Gran Sociedad”, pp. 7-52; “Notas para una nueva definición de la cultura”, pp. 53-89; “La liberación de la sociedad opulenta”, pp. 91-118; “La dialéctica y la lógica después de la segunda guerra mundial”, pp. 119-147, y “La ideología de la muerte”, pp. 149-170. En adelante, sólo me referiré al número de página del libro y no a cada uno de esos trabajos de Marcuse.

la educación debe convertirse en fuente de riqueza. Con esta esencia, la educación participa en la creación de una cultura de la productividad impulsada por las necesidades y dirigida a contribuir en la estructuración de una sociedad de escasez. En este propósito, se une al “trabajo enajenado” que participa en esta estructuración social y que adopta dos formas: primero, la de progreso técnico, segundo, la de las necesidades de la productividad.

En cuanto progreso técnico, el “trabajo enajenado” tiene un doble efecto esencial: contribuye al fortalecimiento de la “lucha por la existencia”, por una parte y, por otra, pone las condiciones para el apaciguamiento de esta. Atrapado en esta contradicción, el progreso técnico impulsa un hecho ambiguo: la cultura de la escasez y la de la productividad. En la conformación de esta cultura ambigua, el progreso técnico produce el engaño histórico que consiste en hacer creer que la productividad es la principal vía de satisfacción de necesidades. Pero, según Marcuse, por el contrario, la productividad liberal es creadora de cada vez más necesidades e intensifica las existentes, imponiendo, así, la sociedad de escasez y el “reino de la necesidad”, según el planteamiento de Marx (2008) y, de esta manera, el “trabajo enajenado”, en la forma de productividad liberal impone la cultura de la “lucha por la existencia”. Este progreso técnico capitalista, tiene, por otra parte, el ingrediente del valor de la libertad, que Marcuse quiere entender como aquel que hace del individuo un ser no necesitado, apaciguado de esa “lucha por la existencia”, pues el progreso técnico posibilita la producción de la suficiente riqueza para ello. Pero, para Marcuse, eso sólo sería posible cambiando el sentido de la productividad, ya que el capitalismo liberal, con la creación de nuevas necesidades y la intensificación de las existentes, estructura constantemente relaciones sociales con individuos que se identifican como productores y consumidores, presos del “reino de la necesidad”. Este hundimiento en ese “reino”, constituye, según Marcuse, la primera característica del trabajo enajenado.

La segunda característica de este “trabajo enajenado”, al que se apega la educación del capitalismo liberal, se conforma cuando el individuo queda preso en las necesidades de productividad, convirtiéndolas en el punto de referencia de la vida humana, y fundando, así, un mundo productivista. A este cautiverio contribuyen fundamentalmente dos hechos: 1) la apropiación del llamado “tiempo libre” por parte del productivismo moderno capitalista y 2) el dominio de lo socialmente determinado sobre el individuo, al entregarse este último a la jornada laboral. El “tiempo libre”, según Marcuse, es una creación del liberalismo capitalista y tiene, en este sentido, una doble esencia jurídica: luego de cumplir con una jornada laboral, el individuo tiene derecho a un “tiempo libre”. De esta manera, ese tiempo aparece como parte del disfrute de las libertades a las que el individuo tiene derecho, liberándose de las obligaciones del proceso de trabajo inmediato, pero, en la medida en que es concebido como tiempo de reposo *para* el trabajo, en ese tiempo libre en realidad, el individuo continúa ligado a la jornada laboral. Se forma, además, una cultura en la que el individuo aparece como si perteneciera a esa jornada, incluso, llega a identificarse socialmente con su actividad productiva, como alguien que cumple una labor productiva *para* la sociedad. De esta manera, el trabajo sigue estando socialmente determinado y poniendo en cuestión la individualidad de las personas. Se cumple, así, la segunda característica del “trabajo enajenado” según Marcuse.

Esta caracterización del “trabajo enajenado”, como proceso de cautiverio en el “reino de la necesidad”, fundado por el progreso técnico y la productividad, es ya un proceso de formación del individuo moderno por parte del capitalismo liberal. Pero la educación institucionalizada, agrega a este proceso de formación dado por el “trabajo enajenado” una consciencia en los individuos, que construye mediante una instrucción en determinadas “normas de conducta” que, en esta sociedad –según Marcuse– regularizan las aspiraciones del individuo. Esas reglas sociales se dirigen a la determinación de los procesos productivos y de los productos en cantidad y en calidad necesarias, para responder a la demanda social, a la que los individuos ya cautivados por el “trabajo enajenado”, se ven obligados a responder.

El capitalismo liberal, sin embargo, le promete al individuo ser libre y hasta egoísta. Pero, para que esta libertad individual sea verdadera, en el sentido de que el individuo se apropia de sí mismo, según Marcuse, se requiere de una autonomía que sólo la creatividad puede otorgarle: imponer al proceso productivo sus propias reglas, ya sea como productor, ya como consumidor. Marcuse ejemplifica esta posibilidad de auto-apropiación del individuo, con la creación artística. Lo que impulsa la creatividad del artista, son sus propias necesidades, sentimientos y sentidos, y sólo depende de sus habilidades y capacidades, desligándose, así, de lo socialmente determinado y contraponiéndose al productivismo liberal. Al lograr esta separación, la sociedad productivista lo considera inútil e improductivo, pero su utilidad reside en otro ámbito, al de los sentimientos humanos. El capitalismo liberal productivista, responde a esta subversión imponiendo, de nuevo, el sentido de la escasez. La educación aporta a esta respuesta liberal, cultivando a los individuos en la idea de que una educación de “calidad”, es la que desarrolla sus capacidades y habilidades, incluso sus sentimientos, para satisfacer las necesidades de la sociedad a la que deben pertenecer.

Pero, a pesar de esta misión que le impone la sociedad liberal, la de complementar al “trabajo enajenado”, el “productivismo” y el “reino de la necesidad”, según Marcuse, la educación puede ser útil a la formación de un “clima intelectual para el surgimiento de nuevas necesidades individuales”, que pueden contener el germen de la oposición al orden que les dio origen y sentido, impulsando a los individuos a que exijan a “los poderes, públicos y privados, que financian la educación”, el cumplimiento de las promesas de implementación de mecanismos para la satisfacción de esas necesidades y el apaciguamiento de la “lucha por la existencia”. Esto podría gestar un conflicto cualitativo con “la sociedad existente”, pero esta es la naturaleza dialéctica de la educación; la subversión al orden existente, precisa de concebir toda actividad individual como humana, y en este punto, Marcuse llega al planteamiento ético como formación de valores.

B. LA EDUCACIÓN COMO SUBVERSIÓN HUMANA: LA EMERGENCIA DE LA *HUMANITAS*

Para que la educación sea subversiva al orden que le dio origen (el capitalismo liberal), debe dar al individuo herramientas que impulsen lo que es propiamente humano: la creatividad con base en necesidades, sentimientos y sentidos humanos, es decir, una

cultura que ejemplifica el artista³. Por su parte, el capitalismo liberal impulsa una contra posición a esa esencia humana, al crear una sociedad abstracta que demanda y determina una creatividad convertida en productividad. Es necesario, entonces, precisar una definición de lo humano, por una parte, y de lo social, por el otro, sobre la base de la contraposición de productividad y creatividad. Marcuse lo lleva a cabo, poniendo en el centro de su argumentación el concepto de lo humano.

Marcuse define lo humano partiendo de lo social: los seres humanos, dice, son quienes “[v]iven en una sociedad”. Por el contrario, el liberalismo, haría de lo social, en primer lugar, una abstracción, pues, mediante el productivismo, en realidad, lo social toma distancia de los individuos, primero, imponiéndoles necesidades que les son ajenas –no trabajan para ellos, sino para lo social– y, segundo, trabajan sólo para obtener un salario. Con ello, en segundo lugar, se cumple el engaño a los individuos que consiste en nombrarlos libres y sociales a la vez, pues son hundidos en un productivismo ciego, en el que son despojados de su pertenencia a lo social y del producto destinado a satisfacer necesidades humanas. Con este despojo, se crea en el individuo una cultura dotada de una regularidad con principios y valores cuyo sentido es la “lucha por la existencia” (Marcuse, 1986: 17).

La contraposición a esta cultura productivista liberal, en educación, para Marcuse sería aquella que va “de acuerdo con la idea de *humanitas*”, para lo cual se requiere de un sentido del deber, es decir, de una ética, diferente (Marcuse, 1986: 45). En este sentido, el productivismo liberal se debate contra la *humanitas* en el valor de la justicia⁴, que en Marcuse aparece como una lucha entre cuantitativismo y cualitativismo (Marcuse, 1986: 46). El productivismo liberal, según Marcuse, canaliza ese valor a través de la política (Estado y democracia⁵) y la ciencia (como progreso técnico), y con la educación le da establece como algo normal y como la única posibilidad de vida en sociedad, traduciendo la justicia en algo cuantificable y positivista, en concordancia con una práctica tecnológico-productivista capitalista matematizada y cuantificable (Marcuse, 1986: 40, 41, 71 y 73).

Para Marcuse el problema no es la ciencia matematizada y cuantificable, sino el sentido que le da el orden social moderno que sub-valora lo cualitativo como lo que efectivamente satisface necesidades humanas, pues su prioridad no es la satisfacción

³ Habermas, 2001, cree que la primera “teoría crítica” (en la que se incluye a Marcuse), sigue a un Marx que abreva del Hegel del *Sturm und Drang*, que ve en el arte la superación del capitalismo. Según Habermas, superando ese aspecto romántico se mostrarían las implicaciones revolucionarias del planteamiento crítico. Hasta lo que llevamos, esta observación de Habermas no contraría el planteamiento crítico de Marcuse.

⁴ Marcuse se refiere aquí a Kant, pero no significa que abandone su marxismo, sino que recupera del pensamiento crítico original, su apego a un humanismo particular, que es el que a continuación se expondrá en este artículo. Para el tema de la identidad entre moral y humanidad en la tradición kantiana, cf. Cortina y Conill, 1994, Cortina, 1986 y 2008.

⁵ Nusbaum (2015), detalla efectos específicos de una educación “economicista” liberal sobre la democracia. Wallerstein (2011) sintetiza de manera brillante la contradicción entre liberalismo y democracia. cf., también, Todorov (2014).

de esas necesidades. De esta manera, el liberalismo sub-valora la relación armónica del individuo con lo objetivo, entendido como lo “otro que sí mismo” y adopta, así, su esencia anti-social. La posición humanista, por oposición, prioriza lo cualitativo sobre lo cuantitativo, y concibe a éste último al servicio del primero, pues persigue la satisfacción efectiva de necesidades y aspiraciones humanas desde el origen: el proceso creativo libre. Se opone al “trabajo enajenado”, propio del capitalismo liberal, mediante un proceso de apropiación humana constante, al que la educación puede contribuir, haciendo conciencia de y elevando a valor fundamental esta humanidad creativa. La justicia humanista, entonces, se mide según las necesidades y las capacidades individuales, que alimentan a lo sociedad cualitativamente.

De esta manera, el sentido humano que Marcuse opone al capitalismo liberal, defiende al individuo real, cuyo “saber” se fundamenta en la creación humana descrita y que se aplicaría a toda producción individual. Con esta teoría –sin proponérselo, al menos explícitamente– Marcuse se contrapone a Drucker, pues el “saber”, está destinado, no a la tecnología, sino al ser humano, que emerge en ese proceso creativo como principio, objetivo y fin de la producción. Este individuo crea, así, una identidad diferente, no objetiva o relativa a los objetos, sino subjetiva o relativa a los humanos.

Al contribuir con la formación de una cultura que se erige sobre la base de la humanización del individuo descrita anteriormente, la educación se contrapone al capitalismo liberal en la vida cotidiana y en la institución escolar. La escuela, según Marcuse, ha sido el lugar de concentración de los individuos con fines políticos, desde su esencia como espacio institucional y público. Desde esta esencia estatal, se imponen en ella determinados sentidos y valores, que reducen la educación al “aprendizaje” para la formación de un sujeto que el capitalismo liberal dirige hacia el productivismo mercantil, con una cultura del sacrificio, como parte fundamental de la “lucha por la existencia”. Por este camino, Marcuse nos lleva a una conclusión fundamental y contraria a lo que Drucker ha propuesto: la educación ha de darse en la “experiencia de la *humanitas*.”

C. EDUCACIÓN TÉCNICA, *HUMANITAS* Y TRANSVALORACIÓN

En un escrito sobre Max Weber, Marcuse había tratado el tema del incumplimiento de la promesa capitalista liberal de que con el “progreso técnico”, se alcanzaría una vida mejor. En esos escritos critica la racionalidad de la “conciencia industrial moderna” (Marcuse, 1970: 117-140), que crea una cultura automatizada, mecánica (Storey, 2008), y desarrolla una ideología que, ligada a las necesidades empresariales, lleva incluso a la educación para la guerra (Noble, 2011).

Por su parte, con un concepto de *humanitas*, Marcuse plantea la humanización del progreso técnico desde la educación tanto la que se da en la vida cotidiana como la que se adquiere en la escuela. Con esta tesis, aunque la *humanitas* no es un tema que Marcuse desarrolle específicamente, es posible encontrar ese concepto en los fundamentos de su obra. Por otra parte, Marcuse está atento a que su planteamiento sobre educación no se contraponga al de Marx, en particular el que éste hace sobre la educación técnica, en el cual el sentido humano es difícil de percibir con claridad (Manacorda, 2007).

En Marcuse encontramos a la *humanitas*, primero, como un proceso educativo que se opone al pensamiento operativista. Este operativismo es propio de la especialización que también aparece en el pensamiento científico como ciencias naturales, sociales y del espíritu o humanidades. En esta división moderna del pensamiento, Marcuse considera que sólo las humanidades hacen evidente la *humanitas*, en “modos de pensar, de imaginación, de expresión esencialmente no operacionales y trascendentes” y con “valores personales, emocionales, metafísicos y poéticos” que conforman un “universo de conductas” que son indispensables a la *humanitas* (Marcuse, 1974: 163). Así, el análisis de la *humanitas*, se da en la diferenciación entre pensamiento operativo y no operativo.

La esencia no operativa de la *humanitas* ligada a lo que hoy en día reconocemos como humanidades es histórica. Según Marcuse, la *humanitas* apareció y se formó en la pre-modernidad y es amenazada por el liberalismo capitalista por el carácter operacional que el productivismo le da a la humanidad. Es posible que, en la primera parte de esta afirmación, Marcuse atienda las lecciones de su primer maestro: Martin Heidegger, quien en su Heidegger (1954, p. 153) afirma que la *humanitas* es la traducción romana de la *Paideia* griega (y que es, muy probablemente, a lo que se refiere negativamente Drucker, como vimos en el primer apartado de este artículo). Esta *humanitas* se opone al “homo barbarus” y consiste en la educación en las bellas artes en las escuelas filosóficas, y requiere de una concepción que reivindica libertad y realización individuales. Según Heidegger la *humanitas* aparece cuando el hombre (homo) se pone en cuestión a sí mismo y se torna, así, en humano (*humanus*), pues demuestra que se preocupa por sí mismo y, al hacerlo, se reconduce a sí mismo a su esencia: medita y cuida ser “humano en lugar de no humano”.

Heidegger planteó estas tesis debatiendo con Sartre sobre el concepto de existencia. Con su concepto de “lucha por la existencia”, Marcuse expone su intención de superar el planteamiento de Heidegger (Marcuse, 1937: 63 y 75), pues la historia de la humanidad, se desvió por el camino cautivado por las necesidades. Por ello, si bien las humanidades posibilitan poner en evidencia la *humanitas*, lo hacen superando el “reino de las necesidades” del cual el capitalismo liberal es la forma social más avanzada.

Según Marcuse, con su educación sobre técnicas productivistas, el capitalismo liberal, al contrario de la *humanitas*, impone una cultura cuantitativista, en la que predominan matemáticas y física. La unidad de ambas asignaturas aparece como entrega del saber a la técnica, como tecnología, otorgándole a ésta última una autonomía que consolida un proceso capitalista de enajenación (Marcuse, 2007: 166)⁶. Esta tecnología contiene y promueve una cultura que concibe que sólo lo medible y calculable tiene sentido para el saber y la vida, impulsando, así, en el individuo una valoración y una conducta determinadas sobre el ambiente que le rodea. Una vez cautivado por esa cultura cuantitativista, el individuo se convierte en

⁶ Marcuse no habla del concepto de subsunción del proceso de trabajo al capital, que puede estar en este hecho que aquí describe desde sus orígenes. Esto es algo que le reclama Veraza (2008: 70): “En *El hombre unidimensional* casi se describe lo que más abajo conceptuaré como subsunción real del consumo bajo el capital, pero los conceptos que usa Marcuse se desvían por completo de esta meta, como si quedaran por detrás de su propia descripción.”.

vehículo y promotor de la asimilación y la proyección de esas leyes calculables y cuantificables, que avanzan desde los procesos educativos rumbo a una vida soportada por conductas operativas. De esta manera tiene lugar la aparición de la “razón instrumental”, que crea un lenguaje propio, que –como diría Heidegger– es hogar de un determinado Ser y albergue de un determinado ser humano que lo custodia (Heidegger, op.cit.).

La ciencia cuantificable y calculable, lleva a la tecnologización productivista de la vida social, la cual se realiza como proceso de enajenación que consiste en que, en el proceso productivo, el individuo está con herramientas ajenas, incluida la máquina, y con las que va desarrollando sus potencialidades con vistas a una mayor y mejor producción de acuerdo a patrones productivista-cuantitativos determinados socialmente y que condicionan la vida del individuo a que se incorpore a este desarrollo capacitándose en el uso de tecnología con propósitos productivistas. Pero el individuo también tendrá que ser consciente de que el producto de su trabajo no será para él, sino para otros, aquellos que constituyen una sociedad que le demanda productos de determinada cantidad y calidad. Sobre esa base, la cultura y la formación individuales que aquí se imponen, son enajenadas y contrarias a la *humanitas* como la que Marcuse concibe desde sus orígenes en la Antigüedad, que es la que rechaza Drucker.

La *humanitas* busca arrancar al ser humano del cautiverio al que lo someten la cultura cuantitativista liberal y el “reino de la necesidad”. En este sentido, la *humanitas*, con actividades no operacionales, busca recrear en el ser humano los valores originales que el capitalismo liberal desvió hacia el “reino de la necesidad” con una cultura de “lucha por la existencia”. Esos valores han de ser morales, intelectuales, estéticos (Marcuse, 1965: 190 y 1970: 157). La alternativa que encuentra hoy en día la *humanitas* es penetrar en la promesa de la civilización tecnológica de crear una vida que alivie la “lucha por la existencia”, dar a la educación la misión de y las condiciones para formar individuos efectivamente libres del “reino de la necesidad”. Para Marcuse la *humanitas* no apela a una actividad metafísica, sino a una actividad con sentido humano, opuesto a la especialización capitalista liberal y demandando nuevas posibilidades de existencia. Es contraria a la cultura del sacrificio, a la neutralidad y objetividad de la ciencia que se muestra insensible a la subjetividad y no se preocupa por lo humano, como dice Heidegger.

La *humanitas*, se traduce en una actividad práctica que posibilita la unidad en el pensamiento, cuida que la actividad científica no dañe al ser humano y en ese sentido se preocupa por el ser humano. No es un humanismo subjetivista en el sentido de que el ser humano está por encima de todo lo existente. Para Marcuse la *humanitas* que él propone es educación no sólo en las artes y la belleza, también lo es para el descanso y la actividad como proceso de libre creación y no de enajenación. Con esto, Marcuse no se contrapone al señalamiento que hace Marx en el capítulo XIII de El capital, en donde se reconoce que la educación llega a ser un reposo que toma el trabajador una vez que termina la actividad productiva (Marx, 1978: 498n y 535), pero avanza con

base en la tesis de Marx guiado por la *humanitas* que, en Marx queda apenas insinuada⁷.

CONCLUSIONES

Visto desde una perspectiva crítica, como la de Marcuse, el desarrollo tecnológico presenta una dimensión inhumana y otra humana a la vez. La primera es la enajenada, aleja progresivamente el componente humano de lo objetivo y lo remite a la “lucha por la existencia”. La dimensión humana del desarrollo tecnológico es contraria a esa enajenación, la tecnología se torna en producto y medio de vida humana. Visto desde la perspectiva del capitalismo liberal, el desarrollo tecnológico sólo tiene una dimensión: el progreso social que prioriza el objetivismo, tanto en la producción de objetos como en la ciencia. Drucker se ubica en esta última perspectiva, aunque de modo inconsciente, enalteciendo al “saber”. La adopción de este concepto del “saber” de Drucker lleva, aunque sea de manera inconsciente, a esa vida inhumana y contra-humana. Por su parte, al reivindicar la *humanitas*, Marcuse, hace recordar que existen otras alternativas de educación y de vida que reproducen el lado humano de esas actividades y procesos, cuyo fin no es la producción y las necesidades, sino los sentimientos de paz, bienestar y sosiego.

BIBLIOGRAFÍA

ARCOS Fuentes, Israel. (2016). “En torno a la subsunción de la vida en el capital: dominación, producción y perspectivas críticas sobre el capitalismo presente”. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº 9, pp. 126-145.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). (2018). *Hacia una agenda regional de desarrollo social inclusivo: bases y propuesta inicial*. Santiago: Naciones Unidas.

CORTINA Orts, Adela. (1986). *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*. Madrid: ed. Cincel.

CORTINA Orts, Adela. (2008). *Lo justo como núcleo de las Ciencias Morales y Política. Una versión cordial de la ética del discurso*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

CORTINA Orts, Adela y CONILL, Jesús. (1994). “La responsabilidad social de la empresa y la ética empresarial”. Consultado el 16 de agosto del 2017.

⁷ En el lugar citado, Marx propone que el trabajo se complemente con la educación y la gimnasia. Es muy sugerente seguir el posible significado de esa tesis desde la concepción de educación sobre la que se forma Hegel y tiene el pensamiento alemán desde Herder y Lessing con respecto de la educación humana, cf. Ginzo (2000).

http://www.rlillo.educsalud.cl/Capac_Etica_BecadosAPS/Etica%20Organizaciones/Cortina_A.Responsabilidad_social_de_la_empresa.pdf.

DRUCKER, Peter. (1999). *La sociedad poscapitalista*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

ECHEVERRÍA, Bolívar. (2006). "El humanismo del existencialismo". *Dianóia*, nº 57 (LI), pp. 189-199.

FERNÁNDEZ Rodríguez, Carlos. (2008). "Management y sociedad en la obra de Peter Drucker". *Revista Internacional de Sociología*, nº 66, pp. 195-218.

GINZO, Arsenio. (2000). Prólogo a Hegel, G.W.F. (2000). *Escritos pedagógicos*. México: FCE.

HABERMAS, Jürgen. (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

HEIDEGGER, Martin. (1954). *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über Den «Humanismus»*. Bern: Verlag A. Francke Ag.

HESELBEIN, Frances; DRUCKER, Peter; SNYDER Kuhl, Joan. (2016). *5 claves de Peter Drucker. El liderazgo que marca la diferencia*. Madrid: Profit Editorial.

JAY, Martin. (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

KORSCH, Karl. (1975). *Karl Marx*. Barcelona: Ariel.

MAGNET COLOMER, Jordi. (2018). "El análisis de H. Marcuse en torno a la transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico". *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, nº 21(2), pp. 321-332.

MANACORDA, Mario Alighiero. (2007). *Marx e a pedagogia moderna*. Sao Paulo: Alínea.

MANSELL, Robin and WEHN, Uta, (eds.). (1998). *Knowledge societies: information technology for sustainable development*. Oxford University Press, Oxford, UK. Available in LSE Research Online: August 2018 at: <http://eprints.lse.ac.uk/24875/>.

MARCUSE, Herbert. (1965). "Remarks on a Redefinition of Culture". *Daedalus*, 94 (1), 190-207.

MARCUSE, Herbert. (1937). "Über den affirmativen Charakter der Kultur", en MARCUSE, Herbert. (1965). *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MARCUSE, Herbert. (1970). "Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo", en MARCUSE, Herbert. (1970) *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.

MARCUSE, Herbert. (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta Agostini.

MARCUSE, Herbert. (2007). *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Routledge.

MARX, Carlos. (1977). *Crítica al Programa de Gotha*. Barcelona: Editorial Progreso.

MARX, Carlos. (1978). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.

MARX, Carlos. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Prólogo. México: Siglo XXI Editores.

MATTICK, Paul. (1985). *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*. México: Ediciones ERA.

NOBLE, David. (2011). *Forces of production: a social history of industrial automation*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.

NUSBAUM, Martha. (2015). "Discurso al recibir el doctorado Honoris Causa por la Universidad de Antioquía, el 10 de diciembre del 2016". Consultado el 17 de diciembre del 2016. Parque Explora, <http://www.parqueexplora.org/visitenos/noticias/discurso-de-martha-nussbaum-al-recibir-el-doctorado-honoris-causa-en-udea/>.

PUELL Palacios, Juan. (2009). "La filosofía de la administración de Peter Drücker". *Gestión en el tercer milenio*, nº 24 (12), pp. 49-53.

ROMERO CUEVAS, José Manuel (ed.). (2016). Herbert MARCUSE, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

SARTRE, Jean-Paul. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Consultado 23 de octubre de 2019, Universidad Complutense Madrid. https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf.

STOREY, John. (2008). *Cultural Theory and Popular Culture An Introduction*. Sunderland, England: Pearson-Longman.

TERRANOVA, Tiziana. (2018). "Marx en tiempos de algoritmos". *Nueva Sociedad*, nº 277, pp. 87-101.

TODOROV, Tzvetan. (2104). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones UNESCO. Consultado el 26 de octubre de 2019, UNESCO, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141908>.

UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). (2008). *Etapas hacia las sociedades del conocimiento. Material de referencia para comunicadores*. Montevideo: UNESCO.

UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). (2015). *Student Learning Assessment and the Curriculum: Issues and Implications for Policy, Design and Implementation*. Consultado el 25 de octubre de 2019. UNESCO, en http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/resources/ipr1-muskin-assessmentcurriculum_eng.pdf.

VERAZA, Jorge. (2008). *Subsunción real del consumo bajo el capital*. México: Itaca.

VERAZA, Jorge. (2012). *Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*. México: Itaca.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2011). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores-UNAM.



PROBLEMÁTICAS DE LA ARTICULACIÓN DEL DISCURSO EN ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE: AMENAZAS Y DESAFÍOS

Problems of Discourse Articulation in Ernesto Laclau and Chantal Mouffe:
Threats and Challenges

Cristian Ruiz Martínez

Universitat de Barcelona
cristelo191@gmail.com

Resumen:

En el presente artículo me dispongo a analizar, aprovechando el devenir de los acontecimientos políticos de los últimos años, qué problemáticas y contradicciones hacen frente los postulados teóricos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe a través de su teoría de hegemonía del discurso como propuesta para articular nuevas fórmulas que puedan dar lugar a una repolitización de la democracia. Además, en los últimos años, el populismo ha cobrado protagonismo a través del triunfo y auge de fuerzas políticas de diversa índole ideológica que muestran una nueva concepción de la política, las cuales han sido potenciadas a través del influyente papel de los medios de comunicación, así como de las redes sociales que, sin duda, están siendo los principales protagonistas.

Palabras clave:

Laclau, Mouffe, repolitización, discurso, populismo

Abstract:

In the present article I intend to analyze, taking advantage of the evolution of political events of recent years, which issues and contradictions face the theoretical postulates of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe through his theory of discourse hegemony as a proposal to articulate new formulas that may lead to a re-politicization of democracy. In addition, in recent years, populism has gained prominence through the triumph and rise of political forces of various ideological nature that show a new conception of politics, which has been enhanced through the influential role of the media, as well as the social networks that, undoubtedly, have been the main protagonists.

Keywords:

Laclau, Mouffe, Re-politicization, Discourse, Populism

Recibido: 14/10/2019

Aceptado: 11/12/2019

1. INTRODUCCIÓN

Desde el año 2014, hemos sido testigos de cómo la crisis de 2008 ha suscitado una profunda transformación del panorama político en prácticamente todo el mundo occidental. Esta transformación se ha visto materializada en contextos diversos a través del paso de un paradigma bipartidista –generalmente una alternancia de partidos socialdemócratas y conservadores- a un modelo donde han cobrado protagonismo numerosos partidos políticos cuyos ejes programáticos comparten una misma causa: dar respuesta a aquellas demandas sociales que los partidos políticos tradicionales, insertos dentro en un mismo panorama discursivo neoliberal, han sido incapaces. Chantal Mouffe advierte en varias de sus obras¹ del peligro que podría suscitar la falta de alternativas discursivas en el seno de la democracia liberal. Los partidos políticos fundamentalistas o de extrema derecha pretenden dar salida a tales malestares mediante propuestas políticas de carácter racista, xenófobo e incluso patriarcales que comprometen seriamente la calidad democrática y el respeto a los Derechos Humanos, a través de discursos que cuestionan los efectos de la globalización. Por ello, tanto para Mouffe como para Laclau, es esencial la redefinición del concepto de democracia hacia uno intrínsecamente agonístico definido de acuerdo a las diferentes demandas sociales de cada contexto, muchas veces al margen del discurso hegemónico. Sin embargo, como hemos podido observar a lo largo de los años, esta propuesta no es en absoluto fácil de llevar a cabo. La teoría de la hegemonía del discurso impulsada por Laclau y Mouffe a mediados de los 80, nos ha proporcionado el beneficio de observar su aplicabilidad a lo largo de los últimos treinta años en diferentes formas y latitudes. Si bien Laclau logró apropiarse del populismo para dotarle de un significado concreto en el ámbito de la teoría política, hoy dicho concepto es protagonista de la actualidad política y social. Por ello, en este texto procederé a analizar, gracias a la experiencia histórica reciente, con qué amenazas y desafíos cuenta la propuesta de articulación discursiva Laclau y Mouffe.

2. CONCEPTUALIZACIÓN PREVIA

2.1. LO POLÍTICO

Plantear la repolitización del discurso implica, en primer lugar, preguntarse qué significa repolitizar, y en segundo lugar, qué se entiende por discurso. Tengamos en cuenta que la adaptación que Mouffe realiza del concepto schmittiano de lo político despliega dos significados:

- Por una parte, lo político entendido como la capacidad de acción más allá de lo previsto a través de la norma, la institución o el consenso establecidos, cuyo sentido se identifica con la dicotomía entre *política versus policía* que Rancière interpreta como *desacuerdo* (Rancière, 1996: 12). Bajo la influencia del psicoanálisis de Freud y Lacan, Laclau y Mouffe destacan el papel central

¹ *El Retorno de lo Político* o *La Paradoja Democrática* son algunas de sus obras más destacadas donde plantean esta cuestión.

que juegan las emociones en la construcción de identidades políticas, de modo que éstas nunca podrán ser transmitidas de forma puramente racional y transparente. Como resultado, lo político, en tanto que es inescindible de la naturaleza humana, forma parte de la vida democrática. Es precisamente la aspiración de cerrar o evitar cualquier posibilidad al disenso –la búsqueda de la sociedad *suturada*–, lo que genera una potencial amenaza para su implosión.

- Por otra parte, lo político como relación antagonica, de acuerdo con la lógica amigo-enemigo, de contraposición de perspectivas. Éstas generan la identidad de un sujeto como reverso de su contrario, similar al exterior constitutivo derridiano. Extrapolando esta concepción antinómica al contexto democrático, Laclau y Mouffe matizan que se trataría de reconocer y asimilar no tanto una dialéctica entre amigos y enemigos –que también existen–, sino de adversarios que se reconocen dentro de un mismo marco, en este caso, el democrático-institucional (Laclau, Mouffe, 2001: 132). No obstante no debemos desdeñar el papel de la lógica amigo-enemigo. Como indica Mouffe, la figura del enemigo juega un papel importante en esta lógica confrontacional, ya que se erige como amenaza para la destrucción de ese marco constituido y que, por tanto, refuerza el nivel de compromiso de los actores que participan del marco democrático-institucional en su relación como adversarios. (1999: 7).

La repolitización entonces reivindicaría una vuelta a lo político. Ello supone pues que ha debido existir un estado previo de ausencia de lo político, o en terminología de Schmitt, una era de la neutralización. Esta neutralización –que él la situaba a un nivel interpretativo del significado liberal del Estado–, es entendida como el fin de un posicionamiento activo del Estado mismo, el cual estaba revestido de unos principios ideológicos que definían su identidad y razón de ser, erigiéndose como representante simbólico de unos valores predeterminados. Así pues, la identidad del Estado se ve desafiada no solo por quienes se sitúan en contra del Estado *per se*, sino también por quienes atentan contra la identidad que lo presenta como símbolo –en la concepción de Schmitt, no como una representación entendida en términos estrictamente jurídicos de delegación de capacidades, sino como representación simbólica, de encarnación de un ideal (Estévez, 1989: 213-216)–.

Como contraparte, para Laclau y Mouffe, la despolitización existe en la medida en que se despliegan elementos de desactivación de cualquier antagonismo potencial (2001: 286), el cual muere en la medida en que es anulada cualquier demanda política situada al margen de lo institucional. Para ser anulada, la demanda no puede ser reprimida, pues ello implicaría una repolitización, sino que debe ser resuelta la causa que la origina. De la misma manera que Hegel –y más adelante, Marx–, establecía que solo el sujeto que adquiriera conciencia de sí mismo sería capaz de liberarse, la despolitización se dirige en sentido contrario: el sujeto pierde conciencia de su propia identidad diferencial, y por tanto de su relación antagonica con el otro. Por tanto, la *repolitización* consistiría en activar *de nuevo* una

autoconsciencia que diera lugar a una relación antagónico-discursiva. Sin embargo, para Laclau y Mouffe el individuo es producto de una serie de *sobredeterminaciones* que definen su identidad política; de afecciones culturales, psicológicas, sociales, etcétera, que van construyendo el sistema de creencias del individuo. Por tanto, las emociones y el inconsciente juegan un papel destacado en la atribución de significado de los conceptos –los significantes–, los cuales determinan toda la construcción del imaginario ideológico, dando lugar a la inevitabilidad de lo político. En cambio, los grandes discursos como el marxismo han ignorado este tipo de circunstancias al concebir las preferencias políticas como resultado de un proceso racional de toma de decisiones (Mouffe, 2016: 109). Es cierto que lo político, de acuerdo a la lógica amigo-enemigo, ha sido reinterpretado a otras esferas, más allá de la figura del Estado. La lucha de clases, por ejemplo, supondría una representación de lo político a nivel social, a una relación antagónica que, sin embargo, a juicio de Laclau y Mouffe, es insuficiente para construir un discurso que refleje la realidad social. En tanto que los procesos de identificación se construyen a partir de modelos simbólicos de representación, la clase social como sujeto político supondría una limitación para la construcción de grandes mayorías populares.

2.2. DISCURSO

Respecto del concepto de discurso, Laclau y Mouffe divergen de la diferenciación terminológica que establece Foucault entre lo discursivo y lo no discursivo (2001: 145), ya que entonces implicaría que existe una realidad perteneciente al discurso y otra que permanece ajena a él. Si bien es cierto que para Laclau y Mouffe existe una realidad externa al pensamiento, no es separable de éste último ya que siempre será interpretada por él. Así pues, un discurso es una interpretación de la realidad, en cualquiera de sus formas: tanto en lo hablado, como en lo pensado, como en lo escrito. Sin embargo, tal y como insisten en reiteradas ocasiones, discurso es también acción. El símil de todo el proceso de construcción de un muro que hacen alusión en *Hegemonía y Estrategia Socialista* ilustra muy bien el sentido del concepto. Tanto el muro en cuestión, como los elementos que forman parte de él, así como su proceso de construcción, forman parte del constructo discursivo (Laclau y Mouffe: 2001: 110-111). No es solo una mera articulación de bellas palabras, como diría Geras (1988: 57); es la significación que se le dota a una realidad determinada y que plantea cómo puede ser ésta definida.

Las respuestas que se ofrecen a partir de diferentes interpretaciones de la realidad más allá de la formulada por el discurso imperante desde las instituciones políticas – como pueden ser las medidas de austeridad económica como remedo a la crisis del 2008- constituyen la base de la repolitización, pero por sí mismas no son suficientes para ello: han de ser capaces de cuestionar las bases mismas de lo instituido; ha de haber una verdadera pugna entre lo instituido y lo instituyente. Un ejemplo ilustrativo de esta cuestión que plantean Laclau y Mouffe (2001: 104), es en la relación empresario-trabajador, la cual solo es antagónica en la medida en que existe una *lucha* –lo contrario sería una relación despolitizada, de *mera contradicción*–, una existencia donde la existencia de uno está puesta en amenaza por la del otro... y la cual solo es perceptible discursivamente. Es decir, solo en la medida en que el trabajador adquiriera conciencia de dicha opresión –harto conocida en el marxismo

como *conciencia de clase* y tuviera lugar una confrontación real, de lucha, donde se desafíe la base misma de la relación, tendría lugar una relación antagónica. De este modo, la confrontación política consiste en un conflicto de *interpretaciones* de una realidad concreta, no de intereses objetivos (Laclau, 1993: 134).

3. HEGEMONÍA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Sin embargo, Geras plantea una cuestión. El marxismo, al concebir la realidad como objetiva, asume que la confrontación discursiva con otras ideologías supone una confrontación de intereses sociales o económicos. Por tanto, reducir la lucha de clases a una mera cuestión de interpretación subjetiva es negar una realidad tan material como la opresión de clase. Sin embargo, lo que Laclau y Mouffe advierten es que quien determina si está o no oprimido es siempre el individuo de acuerdo a su sistema de creencias y juicios morales respecto a una realidad concreta. Por ello, cuando afirman que no existen esencias (2001: 5), lo que afirman es la imposibilidad de acceder a una realidad objetiva *que pueda percibirse como tal*, aunque sí reconocen la existencia de una realidad objetiva *previa* a ser interpretada, un *esse*.

Lo que Geras intuye, pero no consigue formular apropiadamente, es que si la confrontación reside en un nivel puramente discursivo, ignorando los condicionantes materiales, el discurso hegemónico sería siempre el más bello, pero no por ello el más verídico –si asumimos por *verdad* al menos aquellas argumentaciones que pudieran sustentarse en estudios científicos²– (1988: 57). No obstante, la crítica que realiza Geras en este aspecto es desafortunado, ya que al atribuir la realidad objetiva como algo fácilmente perceptible, transparente, y no como algo inevitablemente sujeto a la interpretación y el juicio moral, lo que critica es la falta de determinantes que *fundamenten* un discurso. En su lugar, Geras podría haber planteado un dilema interesante a través de la metáfora del terremoto al que recurren Laclau y Mouffe: lo que un terremoto pudo ser interpretado en otros tiempos como un castigo divino, hoy es un fenómeno geológico (2001: 182). Sin embargo, ¿*Qué ha determinado la hegemonía* de un discurso sobre otro? ¿No podría considerarse aquí que existe una correlación de fuerzas mediadoras que condicionan la hegemonía? No se trata pues de señalar la injusticia moral que podría suponer el hecho de que el discurso dominante no corresponda con la interpretación más acertada. La problemática reside en qué elementos materiales han hecho posible la hegemonía de un discurso. Considerar que todo se reduce a una mera confrontación discursiva, ignorando aquellos factores que condicionan dicha confrontación, no es más que una burda ingenuidad. Recordemos la insistencia de Laclau en afirmar que toda realidad es *objeto de discurso en la medida en que no hay objetos al margen de las condiciones discursivas necesarias para su surgimiento*. (2001: 145), y sin embargo, obvia, o no le atribuye el suficiente protagonismo, a cómo la realidad puede afectar al propio discurso. Ejemplo de esta cuestión reside en la influencia de los grupos de interés y

² Sin embargo este planteamiento es desafortunado, ya que de acuerdo con Laclau y Mouffe – y en sintonía con otros autores destacados del pensamiento posfundacional como Lyotard-, los estudios científicos, en tanto que se presentan como datos empíricos, y por tanto, como objetivos, están inextricablemente sujetos a interpretaciones subjetivas, de modo que la validez de ciertas teorías científicas sobre otras también se basa en criterios de hegemonía.

de presión que influyen en los procesos electorales a través de la financiación de partidos políticos, o de los medios de comunicación que potencian determinados discursos en detrimento de otros. De la misma manera, ¿Qué elementos han dado lugar a situar como una cuestión de primer interés una determinada demanda, y no otra? Si tenemos presente esta cuestión, podemos profundizar con lo siguiente: dado que los grandes relatos son incapaces de abordar las nuevas problemáticas que emergen dado el carácter contingente de lo social, como solución, la propuesta de Laclau y Mouffe para la politización del discurso pasa entonces por atender a los antagonismos que *de hecho* ya existen en la esfera de lo social. Si la emergencia de las demandas están condicionadas por su visibilidad, su visibilidad dependerá de su transmisibilidad. Por ello, de la misma forma y debido al contexto, habrán antagonismos que dejarán de ser relevantes en determinadas circunstancias –como puede ser la lucha de clases en pleno auge del Estado de Bienestar-. El carácter precario de los antagonismos entonces se define por las circunstancias de la realidad política y social.

Si aceptamos lo analizado anteriormente, podemos advertir un cierto condicionamiento material, no ya tanto en la propia transmisibilidad del discurso, sino de la capacidad de repolitización del mismo. ¿Acaso tales demandas sociales no se asientan ya, implícitamente, bajo un discurso hegemónico del cual es imposible salir? ¿No puede interpretarse que tales demandas no suponen ningún desafío al discurso hegemónico preestablecido, sino que más bien emanan de él? Žizek (2000: 322-323) lo planteaba en los siguientes términos: atender a las demandas sociales que tienen lugar en el capitalismo, sin cuestionar la raíz que las origina, supone aceptar implícitamente las reglas de juego que tienen lugar en el campo en que operan tales luchas. Otra forma resaltable de observar esta cuestión es cómo aborda Laclau el carácter impredecible de las potenciales hegemonías discursivas. Cuando Aletta Norval le pregunta a Laclau acerca de cuáles podrían ser los elementos adecuados para articular un discurso hegemónico socialista en el contexto del fin del Apartheid en Sudáfrica, Laclau afirma que ésta no puede predefinirse, ya que entonces se recaería de nuevo en el principio esencialista de que una realidad social está fijada *a priori* (1993: 140-184). Dado que la confrontación política pertenece a la esfera de lo discursivo, pretender predecir cuáles son las condiciones objetivas de posibilidad de imponer un determinado discurso es, sencillamente, absurdo. Laclau comparaba tal tentativa con *preguntar a un creyente cuáles son las condiciones objetivas de posibilidad de la existencia de Dios* (Laclau y Mouffe, 1993: 119). No obstante, al no pretender predefinir a priori los condicionantes del éxito de un discurso concreto, Laclau además no se aventura en señalar los condicionantes generales que afectan al surgimiento o desaparición de un antagonismo.

Sin embargo, Mouffe concibe que el problema no reside tanto en la articulación discursiva, sino en una concepción de *democracia perfecta* que aspira a una transmisión transparente de la información a través de cauces institucionalizados. Sin embargo esto es incompatible con aquellas demandas que se ubican fuera de lo hegemónico. Esta concepción, defendida por autores como Bobbio, Giddens o Habermas, ha contribuido a generar una atmósfera de unanimidad. Para Mouffe, la democracia de consenso implica la consumación de un acuerdo fruto de un proceso racional que aspira a ser irrompible, y por tanto, la transmisión de la información

debe ser transparente. Este es el anhelo que comparte Habermas, y que sin embargo lamenta que solo sea una idealización. (Mouffe, 2016: 136-138). Como contraste, tanto Laclau como Mouffe asumen dicha falta de transparencia –del mismo modo que es absurdo hablar de manipulación- en la medida en que no es posible transmitir la realidad objetiva.

Por tanto, los medios de comunicación, así como las redes sociales, podrían inclinar la balanza a favor de cierta hegemonía. Durante los últimos acontecimientos políticos han ocupado precisamente un lugar predominante en cuanto a la generación de opinión pública. Habermas afirma que para una sana opinión pública es fundamental la descentralización de la información. Sin embargo, ello no garantiza la transparencia de la información transmitida, sino que podría dar lugar a ciertas distorsiones, desvirtuando otro de los puntos fundamentales de Habermas – una ciudadanía bien informada- (Mouffe, 1999: 10). Si bien la propuesta de Habermas podría quedarse descontextualizada dados los grandes avances comunicacionales y tecnológicos que hemos experimentado en los últimos treinta años, los medios de comunicación tradicionales aún ejercen una gran capacidad para determinar las preocupaciones sociales. Un ejemplo de ello puede verse en la cuestión de la inmigración. El conflicto contra el Daesh y la guerra civil en Siria generó una crisis humanitaria de enormes dimensiones ante las dificultades por parte de los Estados de Europa en acoger a los refugiados, cuyo énfasis ha generado un amplio debate político que en muchos casos ha derivado en oleadas de racismo y xenofobia³. Si concebimos entonces la política como una batalla discursiva ante una realidad determinada, los medios de comunicación son el condicionante principal para situar el objeto de debate público y visibilizar determinados antagonismos. Mouffe defiende por ello no solo la democratización de las instituciones ya establecidas, como sostiene Bobbio, sino además ir más allá de lo instituido, ya que solo así será posible generar una ciudadanía crítica y bien informada (Mouffe, 1999: 103-106).

En este sentido, internet podría configurarse como un actor capaz de desafiar al establishment discursivo –tomemos de ejemplo a *Wikileaks* o *Anonymous*-. Sin embargo, una mayor democratización informativa no supone una mejora en la calidad informativa. Tengamos en cuenta que las redes sociales, a diferencia de los medios de comunicación masivos, se adaptan y se dirigen a seguidores específicos reafirmando ciertas preocupaciones sociales y sistemas de creencias de acuerdo con el prisma ideológico de los receptores de información. Además, la multiplicación de las *fake news*, el empleo de *bots* falsos con el fin de visibilizar discursos y candidaturas a través de las redes sociales, así como para posicionar noticias o los *trending topics*, potencian la transmisión de preocupaciones sociales y discursos que resitúan el debate político en ámbitos muy concretos. El principal riesgo que ello conlleva es cómo afecta su impacto en las masas de población más despolitizadas, ya que son más permeables a las *fake news*. Un dato relevante es que un amplio porcentaje de votantes de Bolsonaro eran población joven con mayor predisposición

³ TRILLING, Daniel. (2018). *Cinco mitos sobre la crisis de refugiados*. Consultado el 14 de Octubre de 2019, eldiario.es, en https://www.eldiario.es/theguardian/mitos-crisis-refugiados_0_782522278.html

a la utilización de las redes sociales y a la recepción de noticias por medios alternativos a los tradicionales. De igual manera, Whatsapp ha sido uno de los protagonistas en las elecciones presidenciales brasileñas del año 2019, como medio de difusión de información paralela⁴. Otro ejemplo ilustrativo de este hecho ha sido la polémica que ha suscitado la labor de Cambridge Analytica al emplear métodos de captación a favor del Brexit en usuarios de Facebook potencialmente indecisos.

Por tanto, los efectos condicionantes que las redes sociales despliegan sobre sus usuarios están lejos de una emancipación informativa. Tal y como afirma Castells, *la comunicación es el espacio en el que se construyen las relaciones de poder*⁵. De este modo, la articulación discursiva quedaría condicionada por las demandas sociales que emergen a partir de los medios de comunicación y las redes sociales. Esto nos permite deducir entonces que, aquellos medios con más capacidad para transmitir determinadas noticias y debates, tienen aún una importante influencia a la hora de formar una opinión pública cuyas preocupaciones puedan ser proyectadas en la población. El problema teórico que genera, es que su articulación solo atenderá a los antagonismos más destacados por la opinión pública, mientras que otras demandas continuarán pasando desapercibidas.

4. DEMANDAS CONTINGENTES ¿UN CALLEJÓN SIN SALIDA?

Retomando la pregunta de Žižek, si bien es cierto que Laclau y Mouffe plantean una teoría de la hegemonía del discurso como única respuesta viable ante el callejón sin salida que ha supuesto históricamente la crisis del marxismo, ésta responde en gran medida a la búsqueda de un proyecto cohesionado de izquierda capaz de dar respuesta a las demandas políticas y sociales de las últimas décadas. Lo que, en otras palabras, se traduciría a la incorporación de los Nuevos Movimientos Sociales a un nuevo marco teórico-político. Para Laclau y Mouffe, esta propuesta teórica se debe a la incapacidad del marxismo para adaptarse a estas nuevas tendencias que, o bien han sido agregadas torticeramente al tradicional discurso de clase, o bien, sencillamente, han sido rechazadas de plano de acuerdo con una línea política ortodoxa que no se corresponden con las demandas sociales en una época donde, a su juicio, la retórica de clase va poco a poco careciendo de sentido (2001: 14). No obstante, superar la clase como sujeto político tiene implicaciones relevantes en cómo abordar la crítica al sistema económico capitalista. *Superar* la lucha de clases, tanto para Meiksins-Wood como para Žižek, significaría anular la transversalidad del antagonismo de clase en pos de otras luchas más *acuciantes*, lo cual se traduciría en replantear el antagonismo de clase no como un antagonismo que afecte a las demás luchas, sino como *una lucha más*; una demanda sectorial que no pretende cuestionar el capitalismo, sino poner solución a sus contradicciones. Es por ello que una de las cuestiones más destacables que plantea Meiksins Wood es qué sentido tiene

⁴ OLIVEIRA, Joana y ROSSI, Marina. (2018). *WhatsApp, el elemento distorsionador de la campaña en Brasil*. Consultado el 14 de Octubre de 2019, El País, en https://elpais.com/internacional/2018/10/07/america/1538877922_089599.html

⁵ CASTELLS, Manuel (2012). *El poder en la era de las redes sociales*. Consultado el 4 de Diciembre de 2019, Nexos, en <https://www.nexos.com.mx/?p=14970>

entonces el socialismo más allá de la clase si se desplaza al principal antagonismo que motiva la superación del capitalismo (2013). Aunque Laclau criticara del marxismo su tendencia a separar lo político de lo económico (2000: 298), al plantear los antagonismos como esferas diferenciadas –la económica (clase), por una parte, y la política (raza, género, orientación sexual, religión, etc.) por otra-, irónicamente recae de nuevo en dicha separación que le obliga a compartimentar las luchas. Por otra parte, y en respuesta directa a Žižek, Laclau cuestiona cuáles son las posibilidades de un discurso anticapitalista más allá de la crítica posmoderna (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 208). Con ello entonces responde a la cuestión de Meiksins Wood: trata las demandas económicas como una esfera aparte, pero a partir del capitalismo, no al margen de él. ¿Cómo desafiar el neoliberalismo si la propuesta de Laclau pasa por articular un discurso que se limite a resolver los problemas que emanen de él, pero no a cuestionar su lógica misma? Recordemos su rechazo a la idea de emancipación al asumir la imposibilidad de cualquier sutura social (Butler, Laclau, & Žižek, 2000: 210). En consecuencia, no observa la posibilidad de exclusiones sociales radicales difícilmente resolubles, como sí comparte Balibar (2010: 89). Pero al plantear las exclusiones sociales siempre en términos relativos, no observa la posibilidad de acabar con ellas definitivamente.

Vista esta cuestión, el problema tal vez no sea solamente que Laclau asuma irremediamente que la esfera económica permanezca despolitizada, tal y como afirma Žižek, sino las consecuencias discursivas que ello supone. La crítica anticapitalista, dado su carácter transversal, atraviesa al resto de antagonismos, dotando de una mayor profundidad y cohesión al discurso. Al prescindir de él, o mantenerlo como una esfera *más* que sin embargo permanece despolitizada por el carácter contingente de lo social, corre el riesgo de activar una lógica de la diferencia y una pérdida de perspectiva global. Como ejemplo, las diferentes interpretaciones que pudieran surgir de una realidad determinada, como puede ser el hecho de que una actriz senegalesa sea despedida por estar embarazada, podría ser interpretada como una cuestión puramente sexista, o tal vez racista, cuando quizás entren en juego otros factores mucho más profundos que –además- hayan condicionado dicho comportamiento, como las lógicas de mercado. Es decir, al atender a las demandas sociales contingentes, condicionadas por los medios de comunicación y las redes sociales, éstas son atendidas en su más pura superficialidad, impidiendo a su vez abordar los problemas en un mayor grado de profundidad. Laclau sin embargo no está de acuerdo con este punto: todos los antagonismos pueden representar una amenaza contra el sistema, y no únicamente la lucha de clases. Sin embargo, tal y como él mismo reconoce más adelante, la izquierda, al focalizarse en las demandas culturales, ha abandonado la crítica económica. (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 207-208). Laclau entonces recae en un problema teórico: asume que la construcción del discurso solo puede hacerse a partir de demandas desde el propio desarrollo interno del capitalismo, por lo que proponerse formular una crítica socialista –o al menos, anticapitalista-, así como la repolitización de la esfera de lo social, sería imposible. Ello requeriría de un planteamiento netamente normativo, algo a lo que Mouffe y Laclau se niegan a proponer puesto que acabarían cayendo en una contradicción teórica al fijar un *a priori*. En su lugar, se limitan a plantear la articulación de un discurso que sea capaz

de absorber las demandas concretas que dificultan una perspectiva más global, tal y como él reconoce (2000: 207-208). Llegado a este punto, no parece muy probable que la formulación de Laclau, sin una fundamentación teórica activa, sea capaz de plantear una propuesta discursiva capaz de repolitizar la esfera de lo social.

5. ARTICULACIÓN DEL DISCURSO: ENTRE LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

Si la propuesta laclausiana –con el permiso de Mouffe– pasa por desarrollar un proyecto político capaz de aglutinar las diferentes demandas políticas y sociales de una manera cohesionada, en primer lugar es primordial que tal articulación del discurso no se traduzca a una mera configuración de diversos intereses agregados. Hemos de tener en cuenta que la práctica articuladora de un discurso en torno a diferentes antagonismos, asume precisamente la especificidad de éstos, y por tanto una diferenciación entre ellos. Como Laclau y Mouffe (2001: 130) se adelantan en reconocer, las posibles relaciones entre elementos discursivos dentro del discurso como unidad pueden ser de *mediación* o de *articulación*, según si el carácter de dicha unidad trasciende o no al carácter contingente de sus momentos discursivos, respectivamente.

Para ello, es pertinente la construcción de un discurso el cual sea planteado de forma global, cuyo análisis de las problemáticas sean abordadas desde las diferentes perspectivas agonísticas de forma simultánea, y no paralela, como aparentemente sugieren Laclau y Mouffe. No deben contemplarse tales antagonismos como compartimentos estancos cuya resolución emerja única y exclusivamente de la dinámica propia del antagonismo en cuestión, ya que entonces generaría a su vez dos efectos perniciosos que acabarían con la propia lógica de la articulación discursiva:

- a) Por una parte, se recaería de nuevo en un esencialismo discursivo que Laclau y Mouffe pretenden evitar a toda costa, de modo que se entraría en una contradicción teórica, ya que la respuesta a su problemática reside en sus propias lógicas. Un ejemplo de ello se encuentra en la crítica que formula Laclau cuando indica que no todas las demandas sociales se elaboran *sólo* en términos de clase. Esta premisa sería cierta si no fuera porque tampoco todas las demandas sociales se elaboran sólo en términos de raza, género o nación, ya que para un correcto análisis de la cuestión sería necesario hacerlo de acuerdo a otros elementos que contribuyen a vislumbrar la problemática en toda su completitud.
- b) Por otra, construir una identidad a partir de significantes vacíos capaces de aglutinar diferentes demandas mediante un mero ejercicio sumatorio de particularidades, no garantiza la interacción ni la reciprocidad entre las diferentes demandas sociales en el proceso de articulación. La reivindicación de lo particular corre el riesgo de entrar en una espiral de la identidad cada vez más disgregadora, en busca de lo singular o lo específico, con el fin de ganar visibilidad de su propia problemática. Es decir, se politizan elementos que antes se encontraban integrados en un discurso más amplio al tomar

conciencia de su identidad⁶. Ésta es la lógica de la diferencia. Tal cuestión fue planteada inicialmente por Judith Butler (2000: 172), y aunque Laclau reconoció este riesgo, posteriormente no lo asumirá como una cuestión a resolver, sino como un rasgo inherente a toda construcción discursiva al asumir que ésta será siempre precaria y contingente.

Como podemos observar, la universalidad es necesaria para la construcción de un discurso cohesionado. Posteriormente, Laclau advertiría esta necesidad y afirmaría que la clave para el logro del momento discursivo se encuentra al alcanzar un equilibrio entre los elementos comunes (universalidad) y los elementos de divergencia (particularidad). No tener en cuenta estas consideraciones generan una problemática difícilmente resoluble, ya que entonces el discurso tejido a través de una pluralidad de demandas no interrelacionadas puede dar lugar a una situación de extrema fragilidad o de conflicto interno. De acuerdo entonces a la concepción democrático-radical de Laclau y Mouffe, si las luchas democráticas y políticas se definen por una pugna por la hegemonía del discurso, ¿Cabe a su vez que ésta tenga lugar en el seno del discurso? Podría deducirse entonces que, antes de alcanzar la hegemonía discursiva, quepa establecer una hegemonía dentro del discurso que desafiaría al pensamiento hegemónico interno. Si fuera así, es bastante plausible prever una potencial confrontación, por no decir la imposible conciliación, de los diferentes elementos constitutivos previos al denominado *momento populista*.

Aunque a priori pudiera parecer que tal premisa no tuviera sentido, ya que la construcción del discurso pasaría por tejer los diferentes elementos discursivos a través de la práctica articuladora, esta práctica concreta, y no la de mediación, precisamente es fruto de la consciencia de las evidentes diferencias entre articulador y articulado en un contexto social no suturado. Recordemos que, para Laclau y Mouffe, el discurso articulado no puede ser nunca predefinido, como si lo es, por contraste, el discurso fruto de la mediación. Del mismo modo, Laclau y Mouffe tienen en cuenta esta necesaria interrelación, tal y como hacen al citar la reflexión que Benveniste hace del principio de valor de Saussure (2001: 144), cuando afirma el valor de necesidad de los elementos diferenciales dentro de un conjunto cerrado. La problemática que aquí remarcan es que, de acuerdo con esta percepción, ningún elemento externo puede ser explicado de acuerdo a los términos de dicho conjunto, puesto que el conjunto se presenta como totalidad cerrada.

No obstante, en obras posteriores, en la medida en que Laclau reconocerá la importancia de la universalidad en toda construcción discursiva, acabará por identificarla como un universal vacío llenado por una *particularidad hegemónica* (Butler, Laclau, Žižek, 2000: 55). En consecuencia, no sería descabellado prever potenciales disputas por la hegemonía que pudieran poner en riesgo la cohesión y coherencia interna del discurso, tal y como hemos observado en ciertas ocasiones en formaciones políticas de inspiración laclausiana.

⁶ En estos últimos años están proliferando este tipo de debates al respecto. En este 2018, la publicación de Daniel Bernabé, *La Trampa de la Diversidad*, aborda esta cuestión, no sin polémica.

Sin embargo, aquí hay una cuestión relevante: Laclau y Mouffe reconocen que, dado el carácter contingente de toda articulación discursiva, la conversión de un elemento en momento nunca llega a ser completa. Geras hacía ver esta cuestión, al parecer, imposible de dar respuesta: ¿Cuándo un elemento se convierte en momento? Asumiendo esta insuficiencia permanente, podríamos pensar si el planteamiento de una unidad articulada discursivamente está compuesta siempre de elementos que nunca llegarán a convertirse en momentos, y por ende, nunca adquirirán su carácter interrelacional necesario para un discurso verdaderamente cohesionado, ni nunca acabarán de transformar la identidad diferencial de dichos elementos de forma definitiva. A pesar de que ello no deja de ser una construcción abstracta, en definitiva, nunca se despeja el peligro de potenciales confrontaciones inter-elementos -o inter-momentos- potenciales. Todo parece indicar, entonces, que la articulación de una unidad discursiva depende de la construcción del discurso en sí. Dicho discurso debe desarrollarse, precisamente, de acuerdo a la interpretación de una realidad determinada, y por tanto, atento a lo contingente, desde la perspectiva de todas las opresiones y antagonismos posibles.

El *universal vacío* constituye el cemento para la articulación de elementos, y por tanto, la solidez de dicha unidad dependerá del carácter cohesionador de su discurso. Por supuesto dicha solidez no puede regirse de forma monolítica, universalizante, o simplemente perdurable en el tiempo. De hecho, cualquier ruptura de un elemento discursivo atestigua precisamente el carácter contingente de dicha unidad discursiva, que demanda ser rearticulada permanentemente. Por tanto, no hay nada que garantice un equilibrio entre universalidad y particularidad, más allá de sus elementos integrantes.

Pero como Geras afirma, al superar las grandes estructuras narrativas sobre las que se asientan los discursos, la conformación del discurso solo puede ser caótica y carente de sentido. En los mismos términos reflexionan Butler y Žižek cuando se preguntan qué motiva a la constitución del universal vacío en sí (2000: 169, 321), o dicho de otra manera, de acuerdo a qué principios se articula un discurso, más allá de una mera construcción identitaria *contra algo*. Si Laclau y Mouffe reivindican la inexistencia de cualquier esencia, solo cabe la construcción discursiva *puramente* contingente, pero como ya hemos indicado, esto no es del todo correcto. Al reconocer la pertinencia de la universalidad, se muestran en contra de la contingencia absoluta. Lo que no consigue resolverse –y esta es la gran pregunta– es qué define dicha universalidad; de acuerdo a qué principios se establece un marco de articulación. Si el carácter cohesionador y contingente del discurso debe asemejarse al símil del junco, firme pero flexible, ¿En qué medida puede encontrarse dicha firmeza cuando toda base ideológica se ha desvanecido? Tal y como argumenta Geras, la universalidad no solo se constituiría como una fórmula de homogeneidad del discurso, sino como la lógica que dota de sentido y coherencia al mismo. ¿No tendría entonces más sentido que fueran las diferentes particularidades las que se articulan de acuerdo a un criterio concreto de universalidad? Si no, nos encontraríamos ante una comunión de elementos con concepciones contradictorias de universalidad que, sin embargo, se adscriben al mismo discurso a través un significativo vacío común del cual dependerían en exceso. Pongamos el ejemplo al que recurre el mismo Laclau (2018: 266-274): Perón se erigía como el significativo

vacío –o en este caso, significante amo- de un discurso que representaba a grupos políticos enfrentados entre sí. Para mantener un discurso mínimamente cohesionado, se vio obligado a desarrollar un discurso tan ambiguamente amplio -y por tanto, contradictorio- que acabó sumiéndose en su descomposición política. Balibar en este sentido valora positivamente el papel del líder como significante vacío y comparte el carácter abierto del universal laclausiano, pero lo concibe insuficiente para construir un movimiento democrático perdurable si no se inspira en unos principios positivos básicos (2010: 79). A partir de aquí es fácil detectar por qué la lógica de la equivalencia de Laclau no es traducible a la propuesta de igualdad de libertad de Balibar, cuyo carácter positivo contrasta con el carácter negativo o pasivo de la articulación de luchas ya existentes.

Por tanto, la falta de definición del universal, que para Laclau es una ventaja, para Geras es una debilidad, ya que la falta de un universal positivo solo puede desembocar en experiencias políticas efímeras. En la medida en que la identidad se construya negativamente, es decir, *contra algo*, su razón de ser tendrá sentido mientras exista dicho exterior constitutivo. En términos similares, un exceso de dependencia del discurso a un significante vacío que puede desaparecer o mutar podría desplegar la lógica de la diferencia en cualquier momento.

Por tanto, solo podemos observar la posibilidad de mantener un equilibrio meridianamente estable entre la universalidad y la particularidad si la universalidad está fundada en unos principios mínimamente sólidos y compartidos. De esta manera, para que un discurso sea articulado de forma perdurable, no debería construirse la universalidad sobre la particularidad, sino que más bien la universalidad debe flexibilizarse para que la lógica de la equivalencia pueda tener lugar en ella. No es una sorpresa que, para ello, podamos encontrar referencias en partidos de gran tradición histórica que han sabido adaptarse a las circunstancias según las demandas sociales vigentes, pero sin abandonar el poso de identidad histórica que les precede: el Partido Demócrata y el Republicano en los EEUU, el Partido Laborista en Reino Unido, el PSOE en España...

6. POPULISMO, UN RECIPIENTE VACÍO

Como propuesta teórica, la propuesta de articulación discursiva de Laclau y Mouffe no constituye tanto una línea de pensamiento, sino más bien un marco discursivo. Es decir, tal y como critica Geras, es un recipiente teórico que puede ser llenado por cualquier ideología, así como adaptarse a todo tipo de circunstancias socio-políticas, geográficas e históricas. El proyecto posmarxista o populista ha servido de ejemplo para los movimientos políticos de la izquierda latinoamericana, en todas sus variantes: desde la Venezuela de Chávez a la Argentina de los Kirchner, pasando por el Ecuador de Correa o la Bolivia de Evo Morales. Por supuesto que la experiencia de la izquierda latinoamericana ha servido de inspiración para otros movimientos políticos y sociales que han estudiado a fondo sus procesos a través de la lectura de los textos de Laclau y Mouffe, como ha sido el caso paradigmático de Podemos en España o Syriza en Grecia. No obstante también ha sido útil para ideologías diametralmente opuestas, que en muchas ocasiones han sabido leer correctamente las coordenadas de Laclau y Mouffe –o al menos, han coincidido en comprenderlas-

y han sabido dar respuesta a las acuciantes demandas sociales surgidas a raíz de la crisis de 2008 mediante propuestas políticas de recuperación de la soberanía nacional, entrelazadas con propuestas alternativas de gestión del sistema económico capitalista que, en muchas ocasiones, ponen en peligro la integridad del marco institucional democrático. Ello ha dado lugar a repetirse en múltiples ocasiones, así como en contextos políticos y culturales muy diferenciados, el auge de partidos políticos de extrema derecha populista. Este tipo de formaciones políticas, en muchos casos han conseguido implantar en importantes sectores sociales cuestiones tradicionalmente reclusas al fascismo, como el racismo o la xenofobia. Si el discurso fascista contribuyó a neutralizar la politización entre el pueblo y las élites a través de la desarticulación de las interpelaciones populares y de clase, el populismo de derecha sin embargo apela a las clases populares contra unas élites responsables de la pérdida de soberanía nacional y la cultura propia, a causa de la globalización y el multiculturalismo (1986: 158, 222-223).

Tales respuestas, las cuales emergen como dispositivo de emergencia para la recuperación de un bienestar económico perdido, acaban por trastocar los antiguos esquemas ideológicos. Un ejemplo ilustrativo de ello se encuentra en quien fue Pim Fortuyn, un antiguo líder de extrema derecha holandés que se declaraba abiertamente homosexual. A pesar de las clásicas contrariedades que ello pudiera suscitar, precisamente sus propuestas se apoyaban en el sostenimiento de los valores abiertos que caracterizan a la sociedad holandesa, a su juicio, en riesgo por la inmigración musulmana. Otro ejemplo mucho más reciente se puede encontrar en candidatos como Marine Le Pen en Francia o los Demócratas de Suecia de Jimmie Akesson, quienes abanderan un robustecimiento del Estado de Bienestar, tan característico de su cultura política reciente, a costa de la limitación de entrada de inmigrantes en sus respectivos países.

Sin embargo, tales premisas no son nuevas. La potencial emersión de un populismo de derechas ya fue vislumbrado por algunos críticos a Laclau. Geras se anticipaba a decir que si apostaba por desprenderse de toda la carga ideológica del marxismo al concebir la democracia como una disputa permanente por la hegemonía del discurso, pretender tejer un nuevo discurso a través de la articulación de las diferentes demandas fácticas de la sociedad es una propuesta que en realidad podría ser empleado por cualquier ideología, y no solo por la izquierda (Geras, 1987: 77-79). Cabe resaltar que, si bien podría considerarse a Laclau como uno de los más prominentes teóricos del populismo, no es ni mucho menos su principal ideólogo. Más bien concibió a partir de los regímenes populistas de Latinoamérica clásicos la principal referencia de estudio para la comprensión de la articulación hegemónica del discurso. Tales mecanismos no son entonces campo exclusivo de la izquierda ni mucho menos, sino que precisamente lo que propone Laclau es tomar tales dispositivos para que puedan ser utilizados por la izquierda. Por ello no pueden compartirse las observaciones que realiza Borón cuando insinúa que Menem aplicó las propuestas de Laclau. Más bien fue al revés: Laclau observa los actos discursivos de Menem y los identifica como propios de un neo-populismo (Martín Retamozo,

2017: 158)⁷, entre los que se encuentran Alberto Fujimori o Salinas de Gortari. En la actualidad, tal lógica política, además de haber desembarcado definitivamente en Europa y Estados Unidos, también han generado un gran revuelo con la victoria de Bolsonaro en Brasil.

7. CONCLUSIONES

Como hemos podido observar, los acontecimientos políticos más recientes nos han ofrecido la posibilidad de detectar qué debilidades padece la propuesta de articulación hegemónica del discurso de Laclau y Mouffe, lo cual nos lleva a futuros análisis acerca de cómo resolver tales contradicciones. Por lo pronto podremos concluir lo siguiente:

Que los planteamientos discursivos dispuestos a su articulación solo pueden emerger a partir de lo ya existente, y por tanto no puede permanecer ajeno a la realidad de la cual ya forma parte. Por tanto, desde la perspectiva populista de Laclau y Mouffe no es posible observar una profunda transformación social de carácter revolucionario. En consecuencia, el establecimiento de puntos nodales a partir de diferentes elementos discursivos que emergen desde el propio sistema capitalista, implica la aceptación implícita de las reglas de juego del campo socioeconómico en el que operan.

Que no podemos concebir lo político desde una lógica meramente confrontacional, sino que esta debe ser asumida por la ciudadanía como parte de una nueva cultura democrática en la que la transmisión del discurso nunca será transparente ni equitativo desde el punto de vista comunicacional. Pero precisamente por ello, al asumir esta falta de inequidad comunicacional, debemos asumir que la hegemonía del discurso tampoco se dará en igualdad de condiciones.

Que tanto la impredecibilidad de los antagonismos, así como la hegemonía de un discurso, viene determinada en gran medida por mediaciones, tales como los medios de comunicación. Por tanto, el debate político no viene dado al azar como insinúa Laclau, sino que viene condicionado por un entorno institucional y social que posee recursos materiales suficientes para ello.

Que por ello la batalla discursiva que tiene lugar entre diferentes perspectivas acerca de una misma realidad viene también mediada por dichos medios de comunicación, y no solo porque ellos condicionan el debate, sino que pueden ser desafiados por medios alternativos, todos con capacidad de afectar en cierta medida la opinión pública.

Que la propuesta de democracia radical sirva de mecanismo de protección de la propia calidad democrática solo puede tener cabida a través de la multiplicación de canales de información y de participación política, con el

⁷ Esta identificación es recurrente en *La readaptación ideológica del orden neoliberal en el discurso menemista* (Fair, 2014).

fin de generar una ciudadanía más crítica y escéptica a los flujos de información. Sin embargo, actualmente nos encontramos en un impasse entre dos períodos, donde las redes sociales y los medios de comunicación coexisten y se condicionan mutuamente.

Que de acuerdo a la lógica articuladora del discurso la tendencia del mismo siempre será hacia su atomización –lógica de la diferencia-, a pesar de que Laclau y Mouffe buscan una cierta cohesión, salvo que se recurra a establecer una universalidad flexible capaz de proporcionar un discurso coherente y desde la completitud de perspectivas. Por tanto, a pesar del carácter precario del discurso, éste debe ser sólidamente interrelacionado, y no concebirse como una mera suma de elementos o intereses en torno a un significante vacío.

Por todo ello solo podemos interpretar los últimos acontecimientos políticos como un síntoma disruptivo contra una democracia del consenso que ha sufrido una *dislocación* a partir de una concurrencia de insuficiencias institucionales que han tenido lugar en diferentes latitudes prácticamente al unísono. No obstante, no parece que ello suponga un verdadero desafío al discurso hegemónico. Es cierto que estamos asistiendo a un auge de nuevos discursos de carácter populista, pero dada su naturaleza, reivindican formas alternativas de gestión de un modelo económico que, sin embargo, permanece despolitizado. El debate, parece ser, se encuentra en si es viable su sostenibilidad a costa de nuestra calidad democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, Étienne. LACLAU, Ernesto. (2010). *Entretien avec et entre Étienne Balibar et Ernesto Laclau*, Rue Descartes, vol. 67, no. 1, 2010, pp. 78-99.
- BUTLER, Judith. LACLAU, Ernesto. ZIZEK, Slavoj. (2000). *Contingencia, Hegemonía, Universidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- ESTEVEZ, José Antonio. (1989). *La crisis del Estado de Derecho liberal: Schmitt en Weimar*. Barcelona: Ariel.
- FAIR, Hernán. (2014). "La readaptación ideológica del orden neoliberal en el discurso menemista". *Si Somos Americanos*, 14 (2), pp. 103-132.
- GERAS, Norman. (1987). "Post-marxism?". *New Left Review*, N°163, pp. 3-27.
- GERAS, Norman. (1988). "Exmarxism without substance: being a real reply to Laclau and Mouffe". *New Left Review*, N°169, pp. 34-61.
- LACLAU, Ernesto. MOUFFE, Chantal. (2001). *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LACLAU, Ernesto. (1993). *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- LACLAU, Ernesto. (2018). *La Razón Populista*. Madrid: Alianza.
- LACLAU, Ernesto. (1986). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- MEIKSINS-WOOD, Ellen. (2013). *¿Hacia una política sin clases? El postmarxismo y su legado*. Buenos Aires: Editorial RyR.
- MOUFFE, Chantal. (1999). *El Retorno de lo Político*. Barcelona: Paidós.
- MOUFFE, Chantal. (2016). *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Gedisa.
- RANCIÈRE, Jacques. (1996). *El Desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RETAMOZO, Martín. (2017). *La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción*. *Estudios Políticos*, N°41 (9), pp. 157-184.
- ZIZEK, Slavoj. (2001). *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.



PARASITISMO ARGUMENTAL: EL PUNTO MUERTO DE LA DELIBERACIÓN

Argumental Parasitism: The Deadlock for Deliberation

María Luján Christiansen

Universidad de Guanajuato
mlchris_mex@hotmail.com

Resumen:

Dentro del campo disciplinar de la filosofía, la *argumentación* ha sido considerada como un tema esencialmente lógico-analítico. No obstante, tal abordaje no proporciona una comprensión de la *práctica* argumental tal como se despliega en las situaciones de conflicto. Desde una perspectiva *pragmática*, es posible identificar argumentaciones formalmente correctas que, sin embargo, inducen a convencimientos forzados y violencias epistemológicas. En este artículo, se toman como foco de análisis crítico las denominadas “racionalizaciones vertiginosas”, las cuales se sustentan en una lógica *epistemicida* criterial que termina siendo *parasitaria* para la toma de decisiones. Las mismas contrastan significativamente con procesos argumentativos planteados desde un pluralismo cognitivo que acepta la incertidumbre, la informalidad y la subdeterminación de los argumentos como parte constitutiva de los encuentros dialógicos *reales*. Se propone que, en tanto condición de posibilidad de la deliberación y la acción colectiva, la argumentación es un proceso regido por reglas, pero también por *virtudes* cultivables en una cultura auténticamente democrática.

Palabras clave:

Argumentación, Epistemicidio, Vértigo, Parasitismo, Virtuosismo

Abstract:

Within the disciplinary field of philosophy, *argumentation* has been considered as an essentially logical-analytical issue. However, such an approach does not provide an understanding of the argumental *practice* as it unfolds in conflict situations. From a *pragmatic* perspective, it is possible to identify formally correct arguments that, however, induce forced convictions and epistemological violence. In this article, the so-called “vertiginous rationalizations” are taken as the focus of critical analysis, which are based on a criterial *epistemicidal* logic that ends up being *parasitic* for decision making. They contrast significantly with argumentative processes raised from a

cognitive pluralism that accepts uncertainty, informality and underdetermination of arguments as a constitutive part of *real* dialogic encounters. It is proposed that, as a condition for the possibility of deliberation and collective action, argumentation is a process governed by rules, but also by cultivable *virtues* in a truly democratic culture.

Keywords:

Argumentation, Epistemicide, Vertigo, Parasitism, Virtuosity

Recibido: 29/09/2019

Aceptado: 20/11/2019

“Anular las *otras* razones es el primer paso para intentar anular al otro, al otro en los demás y al otro en uno mismo”

Carlos Pereda (1994: 15)

INTRODUCCIÓN

¿Qué es argumentar? Desde una fría perspectiva lógico-analítica, la argumentación puede entenderse como un estudio de las conexiones entre enunciados o como un tipo específico de acto de habla. Sin embargo, tal definición resulta totalmente insuficiente para aprehender la argumentación como una *experiencia interpersonal*. Si el acto de argumentar se redujera meramente a evaluar la validez o invalidez de las creencias en el sentido de la lógica formal, no podría entenderse la ebullición de emociones que se ponen en juego durante una acalorada discusión en la que todas las partes quieren tener razón. Pierre Bourdieu acertó en señalar este punto, al afirmar que la lógica de la práctica difiere de la lógica de los lógicos (cit. por Illouz, 2009: 244) y que, como sentenciaba también el perspicaz filósofo Carlos Pereda, un argumento puede “revelar” u “ocultar”, puede ser “sagaz” o “miope”, “penetrante” o “superficial”, “justo” o “distorsionador”, “con mucho tacto” o “casi sin tacto”, “abridor de caminos” u “opresivo”, “sutil con el problema que trata” o “brutal”, o, incluso, “en parte, sutil” y “en parte, brutal” (Pereda, 1994: 11).

Por lo tanto, la pregunta “¿qué hace que un argumento sea un buen argumento?” se queda muy corta si pretendemos comprender la argumentación como algo más que la consistencia enunciativa. En su dimensión pragmática, la argumentación tiene un costado vincular-relacional ineludible: ¿qué significa el aceptar no tener razón? ¿Quién es quién dentro de un debate? ¿Qué se espera ganar cuando se busca desesperadamente convencer al Otro? ¿Qué se pierde cuando se pierde? ¿Para qué argumenta el que

argumenta? Y, finalmente, el interrogante crucial para el presente artículo: al argumentar, ¿se busca inexorablemente un camino hacia la deliberación?

ARGUMENTAR: ¿DAR RAZONES O “EMBARRAR LA CANCHA”?

El caldo de cultivo para la práctica de la argumentación son las *diferencias*, en especial cuando son opuestas: dondequiera que aparezcan creencias antagónicas, emergen condiciones para querer defender las ideas propias o atacar las del otro. Las creencias diferentes no necesariamente tienen que entrar en conflicto, pero, cuando ocurre, hay básicamente, dos estilos de afrontamiento: negar el conflicto (evitación) o resolverlo. Si se sigue la segunda vía (de querer solucionar el problema), hay dos estrategias principales: imponerse por la fuerza o por la argumentación. A partir de aquí, parece inferirse que el uso de la fuerza es una forma *violenta* de resolución del conflicto, mientras que hacerlo mediante la argumentación es una manera mucho más racional, respetuosa y madura de abordar las diferencias. Dicho brevemente, la argumentación se presenta como antitética a la violencia: donde hay una, no está la otra.

Ahora, si esta última afirmación se generaliza, constituye un error grave, ya que hay formas de argumentación que no se orientan en lo más mínimo a la clarificación, la comprensión, la deliberación y la acción colectiva, sino a la autovalidación epistémica, la reafirmación omnipotente y vanidosa del propio punto de vista y la legitimación de la superioridad dentro de la relación interpersonal. Tal posicionamiento dentro del terreno conversacional constituye una forma de *violencia*, la cual puede ser caracterizada como una violencia simbólica invisibilizada, que opera desde el interior de la práctica misma (a diferencia de la violencia externa, en la cual las razones del otro son aniquiladas mediante la amenaza, la manipulación, la agresión física, el chantaje, la seducción u otra modalidad).

¿En qué escenarios se vuelve posible que la argumentación aumente la violencia, en lugar de frenarla? Ello ocurre, frecuentemente, cuando las argumentaciones tienen ciertas peculiaridades, independientemente de que el argumentador lo sepa o no. Hay que recordar que, en el momento en que “da razones”, el argumentador no reflexiona sobre el “cómo” está argumentando. Por lo tanto, los rasgos distintivos que se señalarán a continuación no deben ser necesariamente actos *conscientes*.

“IRREFUTABILIDAD”: LA VIOLENCIA ECLIPSADA

La pretensión de Objetividad es el motor principal del *pensamiento único* (antesala del *fanatismo*). En el espacio de una trifulca, nada puede ser más aplastante que demostrar que el argumento defendido está basado en evidencia neutral, concluyente y absoluta. Tal pretendida solvencia aumenta las chances de ganar la discusión: ansiedad de *certeza* y de *dominación* son una dupla peligrosamente potente.

Es obvio que, comparada con el uso de la fuerza bruta, ese tipo de argumentación se ve como inofensiva; pero está muy lejos de serlo: la *compulsión* a proteger la creencia propia cancela la deliberación, erradica lo distinto y anula al interlocutor en su

alteridad. Este último sólo es epistémicamente valorado en tanto acepte las razones “correctas” que el argumentador violento defiende a capa y espada. La relación que entonces se busca instaurar es de estilo *pedagógico-adoctrinante*: “el que sabe” espera transmitirle la verdad al que la ignora, con lo cual se coloca en una posición *up* dentro de la relación. Su punto de vista será celosamente protegido, pero no como mero “punto de vista”, sino como una verdad universal, que cualquiera en su “sano juicio” estaría dispuesto a aceptar. Tal arrogancia epistémica es la expresión de una manera de creer, desear, sentir y actuar bajo el mecanismo de un desprecio activo por todo aquello que no pertenece al espacio de la propia validación. El argumentador violento no necesita gritar, ni exasperarse, ni dar un puñetazo sobre la mesa: su fuerza reside en un exceso de autoafirmación que se complementa con un exceso de devaluación de todo aquello que no encaja en su marco de conocimiento aceptado. En su círculo social, tenderá a rodearse de aquellos que no cuestionan su “superioridad”, promoviendo, así, cierto sectarismo. Contra el menor atisbo de crítica, reaccionará con actitud combativa (aunque puede invitar a sus potenciales detractores a una engañosa búsqueda de la verdad única). Para ello, puede echar mano de un conjunto de argucias que le funcionen para salir airoso de un conflicto, blindando así su postura de todo posible “boicot” o ataque.

Tales recursos, que Pereda (1994) denomina “vértigos argumentales”, sirven para inmunizar sus ideas y prolongarlas (sin “ceder” ni dejar lugar para el cambio). Su “vertiginosidad” no da tregua a la *pausa reflexiva* que permitiría el movimiento de creencias; tiene sobre el interlocutor un efecto “mareador” que arrastra inadvertidamente o que bien crea una atracción difícilmente resistible: abrumba, aturde. Al darle a sus premisas el estatuto de “obviedades”, coloca el debate en el nivel de los *sobreentendidos* (allí donde ya no es posible algún aprendizaje o ensanchamiento de su horizonte argumentativo). Persigue frenéticamente la *uniformidad* conceptual, es decir, que los otros terminen pensando igual (con lo cual, nadie piensa, sino que obedecen). Sin tener plena lucidez sobre ello, pero con un entusiasmo pujante, puede apelar a extravagantes *simplificaciones* que barren detalles y precisiones sutiles; o, por el contrario, puede también recurrir a tácticas de *complicación* que tengan como finalidad la distracción o desorientación del interlocutor y el bloqueo de la discusión. En cualquiera de los dos casos (hipersimplificación o hipercomplicación), los extremos no permiten una evaluación equilibrada y contextualizada de hasta dónde es adecuado, en tal situación, simplificar o complejizar.

Como bien advierte Pereda (1994), en el transcurso de una argumentación vertiginosa, el argumentador no reconoce, ni está dispuesto a reconocer, las *parcialidades* que son intrínsecas al acto de argumentar (lo que previamente se llamó “violencia interna”). Por ejemplo, no concederá que la información que maneja puede ser incompleta, errónea o multívoca (por el contrario, pretenderá que sus creencias son completas y correctas); tampoco reconocerá que, al argumentar, se estructura un relato desde cierto género narrativo, que bien pudiera ser victimizante, acusatorio, catastrofista, frivolizante, entre otros. Para el argumentador vertiginoso, su relato no tiene

un “estilo”, ya que es una transparente “crónica de lo real”, “totalmente verídica”. Asimismo, aunque focaliza su atención únicamente sobre lo que pondera como “relevante” (e ignora lo “irrelevante”), considerará que esa relevancia es “natural”, y no selectiva.

Si acaso se le señalaran estos sesgos con el propósito de mejorar la calidad de la discusión, el vertiginoso podría volver a resbalar: al intentar corregir su argumentación, volvería a argumentar con renovada vertiginosidad (“más de lo mismo”), tratando de depurar un sesgo con otro sesgo, *ad infinitum*. El vértigo le haría sucumbir a la tentación de mostrarse intransigente con relación a lo que no considera que abone a su propia opinión (que ni siquiera es vista como opinión). Aceleradamente negará o desestimaré cualquier potencial señalamiento en contra de sus sesgos o parcialidades, pero, al hacerlo, podrá volver a caer -aunque sea involuntariamente- en un *aumento* de la parcialidad, enredando a todos en una argumentación cada vez más vertiginosa (Pereda, 1994: 331). En un escenario semejante, la intención de mantener viva la discusión sólo tiene como ideal la autoconfirmación; lo que hay detrás de la propia postura, en realidad no importa, porque “no existe”.

Cuando la argumentación es tratada exclusivamente en su dimensión *lógica*, los aspectos *caracterológicos* de los argumentadores parecen ser superfluos. Pero, en cambio, cuando el foco de atención se deposita sobre los *efectos prácticos* de la argumentación, esos rasgos caracterológicos no pueden pasar desapercibidos; hay virtudes y vicios epistémicos que pueden, respectivamente, mejorar o debilitar la fuerza de una disputa. Una conversación que comenzó serenamente puede ir “subiendo de tono” hasta precipitarse hacia una argumentación vertiginosa, que no sólo supone cambios sobre los argumentos esgrimidos, sino también, y fundamentalmente, cambios en la manera de *posicionarse* ante el Otro. Este punto es especialmente pertinente para abandonar la falsa creencia de que la argumentación consiste en un aséptico intercambio de razones. Las decisiones que, para ser tomadas, nos ponen en la necesidad previa de argumentar, no dependen únicamente de lo que el argumentador afirma (que puede ser verdadero, falso o indeterminable), sino fundamentalmente de la *confianza* que depositamos sobre él como sujeto epistémico. Requerimos información acerca de quién da la información: lo que el otro dice, es escuchado en un determinado marco de credibilidad. Es decir, el significado de las palabras proferidas por el interlocutor lo interpretamos a la luz de la *relación* de fiabilidad que nos vincula con él.

Por supuesto que, el hecho de no advertir, ni explicitar, el tipo de *relación* que define cómo descifrar y sopesar los argumentos intercambiados, no evita que dicha *relación* sea el contexto dentro del cual se construyen nuestras reacciones argumentales ante los demás. La idea de que la *calidad* argumentativa no tiene nada que ver con *quiénes* son los argumentadores, es tan ilusoria como la de sostener que se argumenta exclusivamente con el lenguaje enunciativo verbalizado. Por el contrario, se argumenta “con todo el ser”. Pereda lo sentencia crudamente: “¿Qué más tranquilizador, cuando

no se sabe cómo actuar o qué pensar o decir, que fruncir el ceño y poner cara de asco?" (1999: 20).

EPISTEMICIDIO: LA *VIA REGIA* DE LA ARROGANCIA

En la base de una actitud de autosuperioridad epistémica reside un tipo de racionalidad que desconoce, desdeña o niega la validez de otro tipo de saberes que no encajen dentro del corsé del "pensamiento único". Esa razón *anuladora*, que ha sido bautizada por Pereda (1999) como "razón arrogante", está modelada por el universalismo filosófico que menosprecia lo diferente. Cuando se entabla una discusión, se tiende a querer decidir cuál de las versiones existentes es "la correcta y definitiva" (supuestamente, esa versión que cualquiera en su "sano juicio" tendría que aceptar); en ese punto, puede arrancar una competencia feroz de argumentos y contraargumentos, dando por sentado que, si hay dos explicaciones *distintas* de la *misma* situación, y una de ellas es "correcta", entonces la otra (o las otras) debe (o deben) estar *necesariamente* equivocada(s). Este principio tan básico no es sino la expresión de la ley de tercero excluido (un pilar de la lógica clásica: si una teoría es verdadera, su opuesta tiene que ser falsa, y no hay una tercera posibilidad). Y si bien la pretensión objetivista ha sido dominante en el terreno de la filosofía y la ciencia, también lo ha sido en las formas de conversación e interacción de la vida social cotidiana. Para quien está convencido de que su postura ES la correcta, no será difícil "deducir" que el otro, si discrepa, está equivocado. La interlocución con ese "Otro equivocado" solo puede tener el sentido de mostrarle su error, colonizar su campo argumental y "ayudarlo" a rectificar su idea para que pueda evidenciar "los hechos tal como son".

Así, quien detenta la pretensión de poseer un saber superior que no admite disonancia ni crítica, invalida cualquier diferencia; actúa de manera *epistemicida* (Santos, 1998: 208). El epistemicidio -muerte de todo saber alternativo- puede ocurrir no sólo refutando lo diferente, sino ignorándolo, tratándolo como si no existiera. En cierto modo, se asumiría una jerarquía "natural" de saberes cuya estratificación se daría por sentada. Funcionaría, en el ámbito del conocimiento, como una especie de "racismo epistémico" mediante el cual se inferioriza la diferencia, pero sin que se perciba como inferiorización (Santos, 2014: 21-66). Se niega, dentro del vínculo, la *simultaneidad maduracional* de los interlocutores (en el sentido de que, quien se autoconsidera más "avanzado", se ubica a sí mismo en un tiempo "progresivo"). A ese "Otro" con quien discute sólo se lo reconoce como un simultáneo en el espacio, pero no en el tiempo (Díaz, 2017: 7). Para ser un simultáneo pleno, ese "Otro" tendría que haber "evolucionado", lo cual significaría llegar a pensar del modo "correcto", andar el camino que le falta.

LA INVALIDACIÓN ARGUMENTAL COMO UNA FORMA DE DESONTOLOGIZACIÓN

Existe una delgada línea entre la desvalorización epistémica y la desvalorización ontológica: el Otro *es* menos porque *sabe* menos, y sabe menos porque *es* menos. En un

escenario violento, no se “ningunea” sólo el conocimiento del Otro, sino su persona. Parafraseando a Gregory Bateson (1979: 30), el intolerante presenta el mapa como si fuese EL territorio. En la efervescencia de su argumentación objetivista, deviene un militante que se abraza a sus premisas como si fuesen dogmas; incluso podría apelar a un discurso *democrático* si con ello aumenta la adhesión del adversario y las posibilidades de salir triunfante “con legitimidad”. Que le sea negada la razón, podría ser entendido como una incapacidad, un insulto, una ofensa o un maltrato; el disenso se toma como personal, ya que se discute para *ganar*, no para deliberar.

Ese estilo argumental conlleva a una conversación *parasitaria*; no resulta una práctica en la cual los participantes compartan el propósito de construir, *juntos*, una trama fundamentadora hacia una toma de decisión consensuada. No hay un camino a aperturar porque, *a priori*, ya hay una postura tomada con respecto a la diferencia. Para que la argumentación pudiera orientarse hacia la deliberación, sería necesaria cierta *inocencia*, entendida como la disposición a abrirse a la discordancia, a dejarse influir y a transformarse durante el acto conversacional. Si no es así, la argumentación no puede tener un sentido deliberativo. El rumbo de la conversación argumental se va trazando a medida que los partícipes lo van construyendo, y tiene una naturaleza inevitablemente *situada* (Gensollen, 2012: 120). Esto significa que, en la práctica, no sólo importa que un argumento sea correcto, sino que sea *relevante*; pero, justamente, la relevancia es un valor profundamente moldeado por las circunstancias específicas en las que se da el acto argumental. De modo que el proceso de argumentación está atravesado por condiciones cambiantes, dinámicas, siempre en movimiento. Ninguna idea o razón es intrínsecamente relevante, sino a la luz de expectativas e intereses válidos en ese momento particular (intereses que pueden coincidir, o no).

Por supuesto que, en una conversación en la que se adopta una postura vertiginosa, hay una gran *insensibilidad* hacia las necesidades y prioridades del entorno relacional (ya que la única urgencia sentida es la de salvaguardar los intereses personales o del grupo al cual se representa). Dado que el argumentador vertiginoso no admite un oyente activo, cancela la viabilidad de un diálogo, sustituyéndolo, a lo más, por una suma de monólogos. El Otro no es Otro, sino prolongación del sí mismo epistémicamente soberano, amo y esclavo de una “voz única” que se repite compulsivamente como eco de sí misma.

En cambio, cuando el encuentro conversacional se cimenta sobre bases *dialogicas*, emerge lo que Bajtín (1975/1981) entiende como “polifonía”, ese momento en que una multiplicidad de voces independientes, no fundidas entre sí y totalmente válidas, afloran en el transcurso de un proceso de habla y escucha que evoluciona sincronizadamente, en un entrelazamiento de respuesta, anticipación y contestación que está vivo, es recíproco, va y viene. En el diálogo polifónico hay múltiples centros de subjetividad, o voz y agencia, sin que ninguno de ellos sea dominante; dialogar constituye un tipo de proceso comunicativo que, además de intelectual, es emocional y creativo; es un “dejarse llevar” por la conversación, sin intentar dirigirla excesivamente. Los hablantes

se permiten a sí mismos estar presentes y vulnerables en un momento vivenciado y sentido, y participan en una experiencia nueva y común que, aun cuando es compartida, sigue siendo inexorablemente polisémica.

LA CUESTIÓN DE LA “RACIONALIDAD” EN UNA CULTURA ARGUMENTAL

Hay una dualidad bastante paradójica en torno a la argumentación: por un lado, se admite que argumentar es la vía menos violenta de resolver un conflicto. Pero, al mismo tiempo, se ha usado frecuentemente la metáfora de la *guerra* para caracterizar a la estructura de una conversación argumentada (como el debate, la disputa, la discusión, etcétera). Planteada desde tal metáfora, la argumentación supone una división binaria del campo discursivo entre proponente y oponente, entre argumentador y contraargumentador, entre vencedor y vencido. Los argumentos entran en competencia, los contrincantes atacan y contraatacan, hasta que, finalmente, la contienda queda clausurada a favor del argumentador más *racional*.

Ahora bien, ¿qué significa ser “racional”? Desde una perspectiva clásica (y monocultural), la racionalidad se define en términos de un conjunto de criterios precisos, fijos, homogéneos y generales que validan los fundamentos *últimos* del conocimiento. “Razonar correctamente” supone, entonces, “saber deducir”, lo cual refiere a que la argumentación conduzca al terreno de la certeza y la conclusividad. Esta idea de la racionalidad está estrechamente asociada a la visión de la teoría de la argumentación como estudio de la conexión lógica entre enunciados. Pereda (1994) la ha denominado “razón austera” precisamente porque ciñe el concepto de argumentación a un embudo tan cerrado que se acaba desestimando como “irracional” todo argumento que no sea concluyente, es decir determinado (deductivo).

Esta cosmovisión forma parte de una política conceptual hegemónica, que desvincula a la argumentación del ámbito de la vida cotidiana, en el que prima la incertidumbre y el uso de argumentos no-deductivos. Justo por eso Pereda propone una política epistémica diferente, la cual flexibiliza, amplía y diversifica el ámbito de la racionalidad. Cuestiona el sesgo simplificador fundamentalista, según el cual hay saber si y sólo si hay fundamentos indubitables. Si la cuestión de la argumentación se redujera al estudio de las reglas inferenciales y los argumentos deductivos, no tendría sentido alguno el planteamiento de la pragmática argumental. Los argumentos deductivos, si bien tienen un carácter necesario y son fácilmente mecanizables, se aplican cuando la argumentación ya se realizó, es decir, cuando la cuestión ya se cerró y sólo resta derivar una conclusión (1994: 39). La validez de la conclusión está autocontenida en las premisas del argumento mismo, no hay nada que esté “irresuelto”, “abierto”, ni que dependa de otros saberes externos (Harada, 2010).

Pero, en la *práctica* argumental, los argumentos no son estrictamente determinados. Como ya se dijo, no es suficiente con que sean formalmente válidos, o con que tengan un apoyo empírico fuerte: el tema de su pertinencia es primordial, sobre todo cuando lo que se busca es resolver un problema (Pereda, 1996: 12; Harada, 2010). Reconocer la

consistencia lógica, los cuantificadores, las funciones de verdad, las tautologías, las contradicciones, las contingencias proposicionales y muchos otros conceptos claves de la lógica formal, no completa el *kit* que se necesita para un desempeño argumental generativo. Para la lógica formal, por ejemplo, una de las más graves amenazas del “pseudorazonamiento” sería el de cometer una *falacia* (un razonamiento inválido de apariencia intencional válida). Sin embargo, desde el punto de vista práctico, cometer un vértigo argumental puede tener efectos más devastadores que cometer una falacia. Un argumento podría ser formalmente correcto (válido), pero vertiginoso, lo cual llevaría a contaminar a *toda* la conversación (que contiene varios argumentos), forzaría el convencimiento, “desaparecería” al interlocutor e ignoraría que todo eso está ocurriendo (por lo cual sería mucho menos probable que se detecte el vértigo y se lo revise con ánimo de rectificación). Por el contrario, una argumentación podría estar apoyada en razonamientos inductivos o analógicos, y tener, no obstante, un alto potencial para lograr un acuerdo.

Esta elastización de la racionalidad invita a concebir un concepto de razón que tiene muy en cuenta los intereses perseguidos por los argumentadores, así como el tipo de asunto tratado, pero también induce a meditar sobre los diversos modos en que funciona la razón a lo largo de un ciclo argumental, en el cual, además de importar los apoyos y las reglas de inferencia, importan las virtudes, los vicios (vértigos) y las formas en que todo esto se articula (Pereda, 1996; Harada, 2010; Gensollen, 2014).

Pereda sostiene que hay ciertas *reglas prudenciales* que orientan el juicio, y sin las cuales no se dan las condiciones para una argumentación sana (no vertiginosa). Hay que recordar que la argumentación vertiginosa arrastra a la parcialidad (el empeñarse en un enfoque único), invalidando la diferencia. Para que tales “patologías” de la argumentación se puedan prevenir, no alcanza con aprender lógica formal (deductiva), sino que es necesario el *cultivo* de las ya mencionadas *virtudes epistémicas* y *reglas prudenciales* que funcionan como sugerencias, advertencias y precauciones teñidas de cautela sobre lo que podría empañar, descarriar o incluso arruinar un proceso argumental.

El *virtuosismo epistémico* tiene una ineludible dimensión ética, e incluso política, dado que aboga por la idea de que tales recomendaciones son fértiles e indispensables para promover la deliberación, mientras que su descuido y abandono arrastran las conversaciones muy afuera de las aspiraciones deliberativas. Por ejemplo, una regla prudencial muy importante advierte de “no sucumbir a la tentación de certeza o ignorancia, pero tampoco a la de poder o impotencia” (Pereda, 1994: 9). Cuando, en efecto, se incurre en alguna de esas tentaciones, la argumentación sale sobrando: ni los dogmáticos, ni los escépticos, ni los poderosos, ni los impotentes necesitan argumentos: se sitúan más allá de ellos (Pereda, 1994: 9).

Está claro que el mencionado autor reafirma el ejercicio de una práctica argumental rigorista pero dúctil, que acepte la incertidumbre como parte de una lógica viva, una argumentación *tentativa, complicada, antifundamentalista* pero basada en una razón

reflexiva (que integre el lenguaje figurado, la probabilidad, la historia de los conceptos, las metáforas, el quién dice una cosa y a quién) y enfática, es decir, competente para afrontar y resolver problemas teóricos y prácticos (Harada, 2010: 240-242).

Según Pereda, cada cultura (tradicción, sociedad, institución, grupo) implementa (u obstruye) mecanismos o procedimientos públicos para producir situaciones argumentales, detectar dificultades, conflictos y problemas, así como medios de participación para remediarlos, adquiriendo “grados de racionalidad” que permitan evitar el uso de la fuerza bruta (1994: 322; Harada, 2010: 242).

Hay que considerar que esta apreciación de una cultura argumental *pluralista* no implica la quimera de que en todo momento los individuos abordarán sus diferencias a través de la argumentación. Ciertamente, la formación de virtudes epistémicas y reglas prudenciales sería un gran facilitador de la *crítica* y la *deliberación*, pero, ante determinadas coyunturas violentas, podría no haber condiciones mínimas para el despliegue de ciclos argumentales. No obstante, en el momento en que se pretendiera legitimar esa violencia, se terminaría apelando a la argumentación, aunque pudiera tratarse de una argumentación infectada de esas tentaciones o excesos que obnubilan la capacidad de juicio. Aquí habría que subrayar que esa violencia argumental vertiginosa -internamente desencadenada- podría intensificar la violencia externa, moviendo una espiral cada vez más destructiva.

MÁS ALLÁ DEL PARASITISMO: HACIA UNA “SALUD ARGUMENTATIVA”

Dentro de los múltiples componentes de un proceso argumental sano, los *conocimientos* (teoría de la argumentación) se articulan con las *habilidades* (las técnicas procedimentales) y las *actitudes* (rasgos de carácter, disposiciones). La idea central es que las disputas estén reguladas desde adentro (es decir, desde la propia argumentación), y no desde afuera, es decir, desde el control externo de criterios rígidos que sólo serían ataduras argumentales (Pereda, 1994: 14; Harada, 2010: 237). Así, el “buen argumentar” no es sólo cuestión de saber cómo apoyar con razones, sino saber cómo organizar una discusión, cómo aceptar consecuencias, saber cómo clarificar el discurso, cómo identificar la estructura del argumento, saber cuándo la evidencia es suficiente e insuficiente, y cómo buscar alternativas (Morado, 2009; Gensollen, 2012). Asimismo, es importante visibilizar las creencias presupuestas en la argumentación, y decantar cuáles son innecesarias si el objetivo es resolver un conflicto y llegar a un acuerdo. Un buen argumentador también debe ser capaz de vislumbrar las presunciones que se siguen de lo acordado, e identificar qué acciones están incluidas dentro del compromiso adquirido si acepta los términos del acuerdo (Gensollen, 2012: 124-125).

Otro aspecto medular en el proceso de argumentación es el de saber qué preguntar y también el de saber determinar si es factible o no embarcarse en una argumentación. Incluso Pereda señalará que el saber *cuándo* es adecuado afrontar un conflicto de creencias representa el primer paso de un ciclo argumental exitoso. En apoyo a este señalamiento, Gensollen recoge el consejo práctico de Aristóteles cuando advertía que

“no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argumentos se tornan necesariamente viciados” (2012: 115). Son, en efecto, los que parecen evitar el encuentro.

El virtuosismo epistémico en lo que respecta al contenido de los argumentos está dado, según Pereda, por la coherencia, la contrastabilidad empírica, el poder explicativo y el predictivo (*virtudes procedimentales*). En lo que concierne al agente argumentador, el virtuosismo tiene que ver con rasgos personales, de naturaleza epistémica pero también moral y política. Pereda las denomina *virtudes morfológicas* y se refieren a valores donde lo epistémico y lo ético se hibridan (como ocurre con la integridad, que implica autonomía intelectual, o con el rigor, que supone justeza intelectual). De tales virtudes, destacan las siguientes (Gensollen, 2012: 125-126):

a) *Buena voluntad*: estar dispuesto a afrontar argumentativamente un conflicto de creencias, a hacerse entender y entender a su interlocutor, así como a aceptar las consecuencias de la discusión argumentada.

b) *Caridad intelectual* (o “espíritu de rescate”): suponer máxima racionalidad y coherencia en su interlocutor. Ello se traducirá en la disposición a reconstruir de la mejor manera las razones del opositor.

c) *Falibilidad*: asumir la posibilidad de que cualquiera de las propias creencias mantenidas en el debate podría ser falsa, incompleta, sesgada, revisable.

d) *Coalescencia*: priorizar el acuerdo y la solución del conflicto, antes que la verdad o la victoria en la disputa.

e) *Pluralismo*: apreciar las diferencias y aprender de ella, tal como hace el cosmopolita (sin esperar la convergencia en una única cosmovisión, en un único modo de vida o en un único modo de hacer las cosas).

Estas virtudes argumentales son *adquiribles* mediante su labranza dentro de un contexto que les sea favorable, esto es, dentro de un medio en el cual la *argumentación* sea entendida como un preámbulo del ejercicio de *deliberación* que anteceda a la *acción colectiva*. Por ello mismo, la pregunta por el cómo argumentar remite a la pregunta de qué tipo de vida social, política y cultural se desea fomentar.

CONCLUSIONES

La capacidad de “dar razones” es distintiva de la condición humana. Al argumentar, se crean mundos, mapas, y también relaciones sociales. En el acontecer de la vida común, la argumentación no siempre tiene como objetivo principal el descubrir “la verdad”; en una gran cantidad de situaciones, se busca llegar a un *acuerdo* para resolver un asunto. A lo largo de ese proceso, la argumentación transcurre como una experiencia emocional que mueve los vínculos en direcciones cambiantes.

La concepción de que la argumentación está inexorablemente unida al ideal de Objetividad, a la lógica deductiva, al pensamiento rigorista y a la certeza obstaculiza la comprensión de los complejos modos en que se usa la argumentación en los encuentros interpersonales habituales. No considerar el contexto en el cual se sitúan los

respectivos agentes argumentativos, ni sus particularidades caracterológicas, sería tan restrictivo como evaluar sus argumentos ponderando sólo dichas características personales. Ninguno de esos dos extremos dejaría entrever el ensamblaje de conocimientos, habilidades y actitudes que se activan en los encuentros conversacionales cuando estos se dan dentro de un sistema social que alienta los procesos de deliberación (tal como ocurre en las auténticas democracias).

En tal sentido, tomar como foco de análisis la *argumentación dialógica* (ese intercambio que acontece entre dos o más personas) arroja luz sobre dinámicas *relacionales* que no son inteligibles cuando se aborda la argumentación como un mero ejercicio lógico *individual*. Por otro lado, contemplando que las decisiones que se toman dependen en gran medida de la calidad de las deliberaciones realizadas, y que estas, a su vez, están muy influidas por el tipo de argumentación sostenida, puede decirse que la formación de una conciencia *crítica* sobre el propio estilo argumental es de máxima trascendencia para lograr *autonomía* intelectual. A la inversa, amurallar sistemáticamente la propia argumentación para eludir la crítica, instala un *parasitismo* epistémico mediante el cual el agente argumentador subsiste alimentándose de la autovalidación y de la convalidación ajena. Su *racionalidad indolente* (Santos, 2005: 152) lo vuelve peligrosamente irresponsable, ya que, como bien alertaron Cecchin, Lane y Ray,

una lealtad excesiva a una idea específica hace que la persona no sea responsable de las consecuencias morales inherentes a ella. Si sobreviene un desastre, el responsable no será el individuo, sino la Idea (con "I" mayúscula) que ha comandado la acción (2003: 26).

Esas ideas o prejuicios funcionan como puntos ciegos; de allí al pensamiento vertiginoso hay un deslizamiento casi natural, que desemboca en la cerrazón, la soberbia, la altivez, la intransigencia y la discriminación epistemicida. Como afirma Pereda (1999, portada), "La arrogancia desfigura los mejores pensamientos y pervierte hasta las prácticas más generosas".

BIBLIOGRAFÍA

Bateson, Gregory. (1979). *Mind and Nature*. New York, NY: Bantam Books.

Bakhtin, Mijaíl. (1975/1981). *La imaginación dialógica*. Austin: Holquist Ed. y Trad., University of Texas, TX.

Cecchin, Gianfranco., Lane, Gerry., Ray, Wendel. (2003). *Irreverencia: una estrategia de supervivencia para terapeutas*, Barcelona: Paidós.

Díaz, Martín. (2017). Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 9, mayo, pp. 1-18.

Gensollen, Mario. (2012). Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz. *Euphyía*. VI-11, pp. 116-131.

Gensollen, Mario. (2014). Virtudes y vicios argumentativos: A veinte años de Vértigos argumentales, de Carlos Pereda. *Tópicos, Revista de Filosofía*. 47, pp. 159-195.

Harada, Eduardo. (2010). Carlos Pereda y la cultura argumentativa. *Andamios*, VII-14, pp. 225-262.

Illouz, Eva. (2009). *El Consumo de la Utopía Romántica. El amor y las contradicciones Culturales del Capitalismo*. Versión en español. Buenos Aires: Editorial Katz.

Morado, Raymundo. (2009). *Compendio de lógica*. México: Editorial Torres Asociados.

Pereda, Carlos. (1994). *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos & UAM-Iztapalapa.

Pereda, Carlos. (1996). ¿Qué es un buen argumento? *Theoria*. Segunda Época, 11(25), San Sebastián: Universidad del País Vasco, pp. 7-20.

Pereda, Carlos. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus-Alfaguara.

Santos, Boaventura de Sousa. (1998). *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA-Universidad Nacional de Colombia.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid: Trotta/ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula. (Eds.) (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal.



LAS EXPRESIONES DE LA DERECHA EN BRASIL Y EN ESPAÑA: CONSERVADURISMO, NEOLIBERALISMO Y FASCISMO

The Expressions of Right in Brazil and Spain: Conservative, Neoliberalism and Fascism

**Francisco Pinto da Fonseca
Carmen Pineda Nebot**

Fundação Getulio Vargas FGV
Eaesop y Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC/SP
franciscocpfonseca@gmail.com
carmenpinedanebot@hotmail.com

Resumen:

El objetivo es analizar las variables que llevaron al ascenso de la (extrema) derecha en Brasil que culminaron con la elección fraudulenta de Jair Bolsonaro a la presidencia de la República en 2018. Las variables analizadas son: a) la "Operación Lava Jato", por tratarse del sector ilegal/ilegítimo del Poder Judicial que destituyó a la presidenta Dilma Rousseff y encarceló sin pruebas al ex-presidente Lula; b) los grandes medios de comunicación y los sectores de las redes sociales, por el papel ideológico que tuvieron; y c) principalmente el gran capital internacional y nacional y sus think tanks. Y como esto sucede también en otros países, como es el caso de España, que será tratado de forma comparativa, dado que el foco del análisis es el ascenso de la derecha en Brasil.

Palabras clave:

derecha, neoliberalismo, fascismo, Brasil, España

Abstract:

The objective is to analyze the variables that led to the rise of the (extreme) right in Brazil that culminated with the fraudulent election of Jair Bolsonaro to the presidency of the Republic in 2018. The variables analyzed are: a) "Operation Car Wash", as it is an illegal/illegitimate sector of the judiciary that removed President Dilma Rousseff from the presidency of the Republic and imprisoned former President Lula without evidence; b) the mainstream media and social media sectors, due to their ideological role; and c) mainly the major international and national

capital and their think tanks. And as this also happens in other countries, as is the case in Spain, which will be treated comparatively, since the focus of the analysis is the rise of the right in Brazil.

Keywords:

Right, Neoliberalism, Fascism, Brazil, Spain

Recibido: 13/09/2019

Aceptado: 05/12/2019

1. LAS MANIFESTACIONES POLIFÓNICAS DE 2013, LA DESESTABILIZACIÓN POLÍTICA DEL GOBIERNO DE DILMA ROUSSEFF Y LA ELECCIÓN FRAUDULENTO DE JAIR BOLSONARO¹

Analizar la ascensión de los grupos de ideología de *derecha* – abajo conceptualizada – en Brasil implica inventariar, aunque brevemente, el conjunto de acontecimientos que vienen parlamentario/judicial/mediático/elitista en 2016 y que finalizaron en el fraude electoral que representó la “elección” de Bolsonaro en 2018.

Las manifestaciones polifónicas, con demandas pulverizadas y muy distintas, de junio de 2013, sacudieron al país. Estas manifestaciones las inició el *Movimento pelo Passe Livre* (grupo de jóvenes militantes, en buena parte anarquistas), contrarios a los aumentos de los billetes del transporte colectivo. Por medio de las crecientes manifestaciones capitaneadas por ese grupo, muchos otros grupos y organizaciones – en buena medida vinculados a la derecha– se fueron incorporando, habiendo producido demandas muy distintas y convirtiéndose en una polifonía.

Al final de ese proceso, tanto los grandes medios de comunicación como los grupos conservadores consiguieron hegemonizar las protestas, convirtiéndolas en una crítica a la izquierda en ese momento en el poder. En otras palabras, movimientos que se iniciaron con pautas progresistas – disminución de las tarifas de los transportes públicos y acceso al transporte como política pública democrática – fueron tragadas por la “onda conservadora y la derecha”, cuyo tema de la “corrupción” y las críticas al papel del Estado se superpusieron a los reales problemas del país: la desigualdad social y política.

Los acontecimientos que resultaron de ahí, desde el punto de vista de las demandas de reformas democráticas, fueron por tanto modificándose intensamente. Pero, más importante, esa coyuntura parecía apuntar a un aspecto central de la política brasileña: el agotamiento de la alianza de clases organizada bajo el lulismo. Coyunturas que pueden, a veces, revelar – normalmente de manera polifónica – situaciones de cambio estructural, como fue este caso. Aunque aún no se tenga una

¹ Esta sección, aquí parcialmente reproducida, revisada y complementada, fue originalmente publicada en el libro titulado “O golpe de 2016: razões, atores e consequências”, organizado por Luiz A. Dias y Rosemary Segurado (Editora Intermeios, 2019). El capítulo, de F. Fonseca, en el que se inspira este texto, se titula “A desestabilização política e o golpe: atores e estratégias do consórcio que golpeou a democracia em 2016”.

completa claridad acerca del significado de las manifestaciones de 2013 que, en rigor, continuaron por distintos motivos, revelando disputas ideológicas y consecuentemente de poder, el hecho es que el llamado “pacto de clases” instaurado por el Gobierno Lula estaba colapsado, siendo el Gobierno Dilma su expresión.

En tal pacto, bajo los mandatos de Lula, fueron incluidos los miserables y los pobres, así como sectores populares organizados, como los movimientos sociales y sindicales, pero no se enfrentaron a los privilegios de las clases medias altas y al gran Capital, incluyendo ahí a los rentistas. Ejemplos claros de esa alianza “por lo alto” son el inmovilismo ante un conjunto de reformas no realizadas, tales como, entre otras: la reforma tributaria, teniendo en cuenta el perverso e injusto modelo brasileiro que saca de los más pobres proporcionalmente más impuestos (renta) que de los más ricos, así como la no reanudación del debate acerca de los impuestos sobre las grandes fortunas. Aún más grave se vuelve ese cuadro debido a la histórica desigualdad social en el país debido: a la sangría de los intereses de la deuda interna, que favorece a cerca de veinte mil familias de rentistas, incluyendo a los grandes bancos, y que fue ampliada (la deuda) con los aumentos periódicos de los tipos de interés; la estructura agraria/agrícola, articulada en el agronegocio, cuya contribución al PIB por la vía de las exportaciones paralizó cualquier tentativa de reforma estructural del campo; al oligopolio mediático, responsable de la criminalización de los movimientos sociales, por la descalificación de las instituciones políticas y por el golpismo como forma de acción política reactivo a cualquier reforma democrático/popular: los órganos de comunicación representan justamente a las clases medias altas y al Capital. Ese oligopolio no fue combatido, al contrario, como lo demuestra la vinculación a los grandes medios de comunicación de los ministros de Comunicación de los gobiernos de Lula y Dilma; la estructura crediticia federal, fuertemente vinculada a los intereses del gran capital (por medio de los bancos estatales federales): que aunque tengan efectos positivos para el empleo y la renta, el mantenimiento de esa estructura no permitió la reversión del ciclo histórico de apropiación del Estado por las elites económicas; al sistema político privatizado, por medio de la consolidación de la “contabilidad paralela” (dinero privado oficialmente no contabilizado) y de la fragmentación partidista dirigida en buena medida a los “negocios”, teniendo en cuenta la lógica de las uniones/coaliciones, en el contexto de la permanentemente postergada reforma política; la participación popular, al control social y a la transparencia como aspectos cruciales – y que obtuvieron avances –, pero no “radicalizados” hasta el punto de crear nuevas correlaciones de fuerza en la sociedad, lo que incluye la cooptación del movimiento social y sindical por los aparatos estatales; a la estructura simbólica, representada por la ideología, que siguió los patrones históricos – estéticos y sustantivos – estadounidenses, lo que implicó el mantenimiento del carácter dependiente y asociado de la producción cultural nacional y la desatención de la defensa de la lengua como elemento fundamental de la soberanía, contrariamente a la experiencia francesa, por poner un ejemplo.

La excepción parece haber sido la política exterior, ya que se buscó aproximaciones con América Latina, Oriente Medio, África y otros países fuera de la tradicional vinculación al hemisferio norte. Está claro que hubo muchos otros

avances, testados por diversos indicadores, pero estos avances no lograron construir un país distinto en lo que respecta a cambios estructurales. En otras palabras, el modelo incremental de Lula, de pacto “de todos con todos”, aunque representó un avance teniendo en cuenta el conservadurismo orientado a las “clases medias y al Capital” vigente hasta entonces – es decir, de los militares a Fernando Henrique Cardoso. Al contrario, los mayores avances se produjeron en las franjas del statu quo, sin colocar en jaque las estructuras de los grandes privilegios e iniquidades.

Dado ese contexto de demandas polifónicas, reformismo “débil” desarrollados por los gobiernos del Partido de los Trabajadores y crisis sistémicas, la derecha brasileña, articulada internacionalmente, pasó progresivamente a volverse hegemónica. Aprovechó, por tanto, las manifestaciones originalmente progresistas de 2013 para establecer un nuevo patrón ético/político cuyas bases son los valores conservadores y la derecha. Es en ese sentido que la crisis que llevó a la caída de la presidenta Dilma Rousseff fue básicamente artificial, es decir, creada con el fin específico de corroer de manera fuerte la gobernabilidad de su gobierno, con la creación de un ambiente – político/ideológico, institucional y social – de caos político y económico, de ausencia de capacidad de gobernar, de ilegitimidad y de corrupción. La narrativa que predominó, igualmente creada de forma artificial, fue agriamente dirigida a la criminalización no solo de su gobierno, como del Partido de los Trabajadores, de su principal líder (Lula), del pensamiento de la izquierda, así como de la agenda que esas fuerzas representaban.

Finalmente, hay que destacar que toda la sección destinada al Brasil se basa en las obras de Santos (2017) y Fonseca (2019), que orientan los análisis sobre el ascenso de la derecha, siendo el golpe del *impeachment*, como vimos, minuciosamente planeado por el gran capital internacional, por las elites nacionales y por el Departamento de Estado de los Estados Unidos. La elección de Bolsonaro se incluye, por tanto, enteramente en ese contexto.

2. FACTORES QUE HAN LLEVADO A LA SITUACIÓN ACTUAL

El golpe parlamentario realizado el 12 de mayo de 2016 (salida formalmente temporal de la presidenta) y el 31 de agosto del mismo año (votación del *impeachment*, nombre “institucional” dado para deponer a la presidenta) fue el resultado de diversos factores dirigidos a la desestabilización: política, institucional, social, informativa, ideológica y moral del Gobierno Dilma. Abajo son analizados algunos de los principales fenómenos, factores y personajes de ese proceso de golpe de la democracia y de incriminación profascista de un gobierno (Dilma Rousseff) y de un partido político (el Partido de los Trabajadores). Los aspectos aquí examinados ocurrieron simultáneamente y sobre todo se entrecruzaron. Más aun, constituyen un cuadro complejo y multifacético de aspectos, actores y cuestiones que llevaron al golpe parlamentario de 2016, articulado por actores económicos, políticos e institucionales, tanto nacionales como internacionales:

- La elección a la Cámara de los Diputados, en 2014, de cerca de 250 diputados financiados por muchos sectores empresariales, para la defensa de los intereses del gran Capital, nacional e internacional. Sectores como el agronegocio, la seguridad privada, la medicina privada, los negocios evangélicos, entre otros, financiaron a

candidatos claramente vinculados a esos intereses. Michel Temer (entonces vicepresidente de la República) y Eduardo Cunha, presidente de la Cámara de los Diputados – aliados desde el primer momento– fueron los articuladores nacionales de su financiación y, más importante, los receptores de los valores que serán distribuidos entre los candidatos representantes del capital que, además, fueron escogidos por su posición relativamente consensuada sobre la derogación de los derechos sociales y laborales, así como de la defensa incondicional del golpe que iba a ser dado (en 2016) y del “gobierno” a ser instituido y capitaneado por Temer.

- Sectores mayoritarios de la Cámara de los Diputados, a partir de la ascensión del diputado Eduardo Cunha como presidente de la Cámara, que ostensivamente, por medio de las llamadas “pautas bombas” y del bloqueo político de todas las iniciativas del Ejecutivo, actuó para impedir cualquier iniciativa política, económica y administrativa del Gobierno Dilma. El objetivo era claramente minar al Gobierno Dilma, erosionando totalmente su capacidad de gobernar. Este proceso ocurre con la total indulgencia del Supremo Tribunal Federal (STF) que, aunque ya conocía los extractos bancarios de Cunha en Suiza, producto de sobornos millonarios, esperó a la finalización del proceso de *impeachment* para quitarlo de su puesto.

- El golpismo (desestabilizador, por tanto) de los partidos políticos derrotados en las elecciones de 2014, progresivamente secundados por los pequeños y medianos partidos de centro-derecha reunidos en torno al llamado “*Centrão*”, teniendo como lema el no reconocimiento de la derrota electoral. El conjunto de esos partidos – parte de ellos habían participado en los gobiernos Lula y Dilma – formó una mayoría sólida no solo para ayudar a dar el golpe parlamentario de *impeachment* sino también para sustentar el sin número de medidas antipopulares, antisociales y antinacionales llevadas a cabo por el Ejecutivo liderado por Temer. Debe resaltarse el paralelismo temporal y político entre la desestabilización institucional patrocinada por el Congreso Nacional (mayoritariamente) presidido por Cunha y la desestabilización “jurídica” proveniente de la Operación Lava Jato: ambas con la indulgencia del Supremo Tribunal Federal (STF). Tal proceso venía siendo gestado y tuvo en el programa del PMDB (Partido del Movimiento Democrático Brasileño), titulado “Un puente para el futuro”, su guía ideológica, así como un proyecto supuestamente “social”, titulado “Travesía Social”²: ambos elaborados por instituciones y *think tanks* neoliberales.

- La conspiración de segmentos empresariales internacionales y nacionales vinculados al rentismo y a cadenas internacionales de producción, cuyo objetivo era la fragilización del G-20 – y consecuentemente del banco y del fondo recientemente creados – y la desestructuración del Mercosul, cuya razón era la desconstrucción de la política exterior Sur/Sur. Tales cambios, entre tantos otros, implicarían el reposicionamiento de Brasil en la arena internacional, eliminando su liderazgo regional y su protagonismo mundial. El viejo orden Norte/Sur ha sido por tanto restablecido en diversos sentidos y direcciones, retornando el país a importar

² Ver respectivamente: <https://www.fundacaoulysses.org.br/wp-content/uploads/2016/11/UMA-PONTE-PARA-O-FUTURO.pdf> y https://complemento.veja.abril.com.br/pdf/travessia%20social%20-%20pmdb_livreto_pnte_para_o_futuro.pdf

capitales y tecnología, ampliando su dependencia de los EUA, en el contexto mayor del G-7, en términos geopolíticos y geoeconómicos.

- La casi totalidad de los empresarios nacionales deseosos, desde siempre, de la derogación de los derechos laborales y también de los derechos sociales, con intención de establecer un “ambiente de negocios” atractivo al Capital: nacional y extranjero, cada vez más interconectados. Se trata de la agenda mínima del Capital contra los trabajadores y contra los beneficiarios de programas sociales.

- La clase media altas, compuesta por profesionales liberales, pequeños burgueses, rentistas medios y todos aquellos que no viven solo o necesariamente de salarios, que estaban descontentos con las políticas de ascensión social promovidas por los gobiernos petistas (es decir, pertenecientes al Partido de los Trabajadores). Se trata de resistencia a la percepción, aunque irreal, de la pérdida de prestigio y privilegios, como el acceso a la universidad y a bienes de consumo y servicios a los pobres y en particular a los pobres negros. Además, hubo la percepción de que, con el Partido de los Trabajadores (PT), la llamada “clase media” tradicional fue olvidada o descuidada en favor de los pobres. Esa “clase media” aparentemente esta constituida por sectores asalariados con funciones gerenciales y de confianza del Capital y por segmentos autónomos, esto es, dueños de negocios y prestadores de servicios para el Capital o para grupos de renta alta, entre otros. Su percepción del mundo es muy difundida por los grandes medios de comunicación.

- Sectores ascendentes de las clases medias bajas – aquello que se llamó, no sin polémica, “la nueva clase media” –, cuya ascensión se dio justamente por las políticas públicas inclusivas de Lula y Dilma, fueron seducidas por el discurso ideológico de la “meritocracia individual”, acercándose al conservadurismo. Tal seducción se produjo tanto por el discurso mediático como por la propagación y consolidación de las diversas iglesias evangélicas pentecostales en las periferias del país. Esas iglesias, fundamentalmente neopentecostales, propagan igualmente mensajes ideológicos de valoración del esfuerzo individual, expresan aversión al conflicto y negación a la solidaridad política, en contraposición a la solidaridad familiar y sobre todo religiosa: aspectos confluyentes con la meritocracia individual, tan del gusto de los neoliberales. También segmentos de “inocentes útiles” (trabajadores asalariados de renta baja y media), que fueron fuertemente penalizados por la política económica y antisocial de Temer y ahora de Bolsonaro, cayeron en la trampa astuta del discurso de “combate a la corrupción” – verdadera cortina de humo del golpe de 2016, intentado además en 2005 con el llamado “*mensalão*” – y pasaron a apoyar, aunque pasivamente, la desestabilización.

- Los grandes medios de comunicación comerciales (emisoras de tv y radios, periódicos y revistas y grandes portales de internet) que, aprovechándose de la más completa desregulación y desreglamentación del Estado brasileño en lo que respecta a la comunicación social, y recargada – curiosa y paradójicamente – por sustanciosos recursos publicitarios de los gobiernos petistas, se lanzaron a la dolorosa campaña golpista. Su actuación desestabilizadora para el golpe fue decisiva para crear y ampliar el clima y el ambiente antigubernamental y antipetista (es decir, contrario al Partido de los Trabajadores). Debe resaltarse el papel decisivo y primordial del Sistema Globo en ese proceso, aunque articulado con los otros medios. Igualmente, aunque dirigido a sectores minoritarios, tanto el mundo digital de los portales, sites, blogs como de las redes sociales (facebook y twitter) y también

el whatsapp, fueron un campo de batalla importante entre dos segmentos opuestos: los pros y los contras al *impeachment*. Esos canales fueron y son utilizados para expresar: puntos de vista alternativos a los de los grandes medios de comunicación, desconstruyendo sus medias verdades, mentiras y manipulaciones; la opinión de grupos golpistas, que no solo refuerzan la narrativa de la gran prensa asociada al Poder Judicial desestabilizador como también vinculaban la inmensidad de “*fake news*”, contribuyendo a la creación de la histeria colectiva, suministrada, se reitera, por los grandes medios de comunicación, a su vez basada en los “hechos creados” por la Operación Lava Jato/Ministerios Públicos/STF.

- La acción inconstitucional – por tanto ilegal –, selectiva, persecutoria y articulada de los grandes medios de comunicación comerciales de la Operación Lava Jato, cuyo objetivo pasó a ser fundamentalmente destruir política y electoralmente al Gobierno Dilma, al PT y a Lula. La Operación Lava Jato atenta ostensiva y enérgicamente contra el Estado de Derecho Democrático. El discurso moralista del supuesto combate a la corrupción, incentivado por el juez Sérgio Moro – cuya actuación es militantemente política y extralegal, supuso la puerta de entrada para todo tipo de oportunismo político: jurídico, político/electoral, informativo, parlamentario, social e ideológico. El Lava Jato pasó a funcionar simultáneamente como “partido político” y como “agencia de noticias políticas sesgadas” (en un claro atentado al Estado de Derecho), aunque disfrazada de “normas legales e impersonales”.

- La referida indulgencia del Supremo Tribunal Federal (STF) y de la Procuraduría General de la República (PGR) a los atentados al Estado de Derecho Democrático, es decir, a la Constitución Federal, al Derecho Penal, al Código Procesal Penal, a las leyes infraconstitucionales, entre muchas otras, diseñadas por la Operación Lava Jato, esto es: la primera instancia en Curitiba, el Ministerio Público Federal y algunas secciones estaduais, la Policía Federal y el Tribunal Regional Federal-4 (TRF-4) de Porto Alegre, donde se inscribe la primera instancia de Curitiba. Luego, las instancias superiores (STF y PGR, pero también el Superior Tribunal de Justicia – STJ) estuvieron asociados a la Operación Lava Jato en un complejo *continuum*. También el propio Tribunal de Cuentas de la Unión (TCU) fue pieza fundamental de la conclusión del golpe al rechazar las cuentas del Gobierno Dilma por la utilización de las – mediáticamente y publicitariamente tituladas – “pedaladas fiscales” (término mediático que pretendió criminalizar las prácticas contables comunes en la Administración Pública brasileña simplemente por el hecho de haber sido efectuadas por la presidenta Dilma, con el objetivo de destituir la). Tales medidas expresan la preocupación de los golpistas por “legalizar” el golpe por medio del cumplimiento de ritos, procedimientos y formas que, no obstante, tenían por base un “no objeto”, esto es, el no acometimiento del delito de responsabilidad.

- Las acciones de la Policía Federal (PF), elemento de la Operación Lava Jato, con los mismos propósitos de esta, y sin que el Ministerio de Justicia – al cual está subordinada – en el Gobierno Dilma, dirigido por José Eduardo Martins Cardoso, no hiciese nada por contenerla en el sentido de circunscribir su actuación a los marcos constitucionales y republicanos. Hubo una especie de autonomía desregulada en la que delegados, investigadores y policías se sentían libres para producir indicios sin vinculación con la realidad; filtrar informaciones, muchas veces secretas;

espectacularizar denuncias, operaciones y prisiones, en detrimento del “debido proceso legal” y del “derecho de defensa”; entre otros aspectos.

- Los *think-tanks* (como el Instituto Millenium), y sus financiadores internacionales (hermanos Koch, por ejemplo) y nacionales (Fundación Lemann, Federación de las Industrias del Estado de Sao Paulo, entre tantos otros), dirigidos a la propaganda ideológica que instrumentalizó – y financió – grupos de derecha como el *Movimiento Brasil Livre*, el *Vem pra Rua* y los *Revoltados On Line*, entre otros. Grupos empresariales igualmente participaron de esa campaña ideológica (con financiación) antipetista, anti-gobierno, anti-Lula y anti-derechos sociales/laborales/políticos/civiles. El papel de la financiación del golpe es capítulo aparte y merece más estudios sobre ello.

- El Senado, en la recta final del “proceso” – en el sentido kafkaniano – del *impeachment*, pasó a actuar ostensivamente de forma golpista, produciendo una verdadera pieza de ficción (supuestamente jurídica) sobre el supuesto “delito de responsabilidad” de la presidenta Dilma. La pieza acusatoria no solo no definió que el delito de la acusada, lo que se llamó de “pedaladas fiscales”, no se configura como “delito de responsabilidad”. Dio continuación, por tanto, a la farsa del *impeachment*, que había comenzado en la Cámara de los Diputados.

- La crisis económica internacional, derivada del crash de 2008 y no transformada estructuralmente hasta hoy en día, fue postergada por el Gobierno Dilma –aunque con medidas a veces por encima de lo recomendable – por medio de las llamadas “políticas anticíclicas”. Tales políticas se agotaron, ya que tienen una validez limitada en el capitalismo. Su agotamiento contribuyó mucho al fin de la “alianza de clases” perseguida por el Gobierno Lula desde la “Carta al Pueblo Brasileño” y por el híper realismo gubernamental de los estrategas de los gobiernos petistas³. En consecuencia hundió el – tomado como mantra – “presidencialismo de coalición” sin que el gobierno y el PT consiguiesen revisar mínimamente sus estrategias ante la nueva realidad.

- Finalmente, el modelo contemporáneo de acumulación capitalista (posfordista), basado en la flexibilización del capital (combinación del capital productivo con el especulativo, con predominio de este), del consumo (obsolescencia programada, producción por lotes, *just in time*) – en pleno desarrollo en Brasil –, y de la fuerza de trabajo. En cuanto a esa, sus derechos fueron derogados por la “reforma” laboral de Temer. Todo eso en un contexto de profunda interconexión internacional. Se puede decir que tales transformaciones son exigencias del modelo flexible de acumulación, es decir, la reducción substantiva del “coste” del trabajo – tratado ideológicamente de “coste Brasil” – y la creación de “ambiente de negocios propicio al Capital internacional”, que supuestamente implicaría la amplia llegada de capital extranjero, con supuestos “beneficios” a países que, en la división internacional del trabajo, no tendrían como “competir” por la producción tecnológica y por la exportación de productos con valor agregado, caso de Brasil: posición de hecho demostrada en los Gobiernos de Cardoso. El modelo de acumulación capitalista, encarnado por capitalistas, ideólogos, *think tanks*, medios de comunicación, financiadores y tantos otros es una fuerza internacional, con conexiones claras en Brasil. Los referidos

³ Gobiernos del Partido de los Trabajadores.

programas del PMDB están fuertemente relacionados a esa concepción retrógrada, antisocial, cercana al rentismo y a la pérdida de la “soberanía nacional”.

Esos fenómenos, factores y actores se convirtieron, por tanto, en un consorcio desestabilizador que se fue formando a lo largo de los gobiernos petistas, y que tuvo en los siguientes momentos puntos de agudización, en una especie de *continuum* corrosivo al Gobierno Dilma y a las reglas democráticas: en 2005, el llamado “*mensalão*” – terminología rápidamente adoptada y propugnada por los grandes medios de comunicación – representó la primera tentativa de desestabilización institucional, teniendo el STF un papel crucial⁴; en 2012, la postura crítica del Gobierno Dilma y de la propia presidenta sobre los altos tipos de interés aplicados en Brasil por los bancos tuvo como respuesta una oposición silenciosa del rentismo; en 2013, las referidas manifestaciones polifónicas de descontento con diversas políticas públicas con progresivo predominio de los grupos neoliberales/conservadores; en 2014, distintas manifestaciones contra la Copa del Mundo de fútbol en Brasil y abucheos a la presidenta en la apertura de ese evento, cuyo simbolismo es importante debido al perfil elitista de los participantes; y en 2015, masivas manifestaciones de grupos conservadores, muchos de ellos financiados, con el objetivo explícito de deponer a la presidenta Dilma del poder. Vistos en perspectiva, esos fenómenos forman una cadena articulada que, aunque con muchos actores que no necesariamente representan las mismas fracciones de clase, tuvieron unidad suficiente para derrumbar al gobierno legítimo.

Específicamente en cuanto a la escisión abierta por el rentismo, se trata posiblemente de la más importante sacudida en la gran coalición de clases articulada desde el Gobierno Lula, ya que ese capital y su cadena especulativa –entonces presente en el pacto interclases – paulatinamente se distanciaron de esa alianza, financiando y actuando en favor del golpe. Desde el punto de vista politológico, posiblemente ese fue uno de los factores detonadores del golpe, ya que se trata de articulación de fuerzas internacionales y transnacionalizadas, a su vez mancomunadas con el gobierno de los Estados Unidos. Se trata aquí de conspiración, cuyo nombre y estrategias proceden del llamado Plan Atlanta⁵.

Por lo tanto, los diversos actores presentes en ese conjunto de manifestaciones – del juego internacional a los bastidores y las calles –, aunque no tuviesen previamente un centro articulador vertical, tuvieron/tienen en la Operación Lava Jato, con apoyo del STF y articulación con los grandes medios de comunicación, el aparato con capacidad de dirección que dio musculatura al golpe parlamentario

⁴ Según cierta línea interpretativa, se trató de una prueba de cuño jurídico/político/institucional/mediático que, al intentar la caída del presidente Lula, dio inicialmente marcha atrás para repensar tácticas y estrategias, culminando en la Operación Lava Jato. Se habría tratado, por tanto, del primer ensayo golpista que, aunque derrotado, acumuló fuerzas para, en la primera oportunidad, desbancar a los gobiernos petistas.

⁵ Noticias importantes sobre el Plan Atlanta pueden verse en los medios de comunicación alternativos, como en el caso del siguiente reportaje entre otros: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2017/07/plano-atlanta-golpe-judicial-midiatico-america-latina.html>

formal, arrinconando a los sectores progresistas en las calles y en las instituciones. En esas últimas, la sumisión de los jueces progresistas y “liberales” del STF a “jueces” militantes y retrógrados, llevó a gran parte de los jueces del “centro” a estar de acuerdo con el golpe.

- Además de esos aspectos, se deben destacar las debilidades del Gobierno Dilma, en varias dimensiones (internas del gobierno y en su relación con el Congreso Nacional y con la sociedad), y la pérdida de hegemonía del Partido de los Trabajadores ante el sistema político, sindical y de los movimientos sociales. Esos aspectos, sin embargo, de ninguna forma justifican el golpe de Estado realizado en 2016.

De esa forma el golpe fue aplicado. Sus elementos simbólicos combinan proceso kafkaniano con ópera cómica, en un ambiente sin sentido y estafalario. Por lo tanto, el pos-golpe se sustentó en una mayoría parlamentaria, en la indulgencia del Poder Judicial, en el apoyo de los grandes medios de comunicación y, más recientemente, por la interferencia militar, cuyos lados ocultos y divisiones no son enteramente conocidos.

3. ASCENSIÓN DE J. BOLSONARO A LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA BRASILEÑA

Ese proceso de golpe ampliado, especie de Estado de Excepción Permanente (como es conceptualizado por G. Agamben, 2004) creó las condiciones para la ascensión de Jair Bolsonaro, figura lúgubre, taciturna, despreciable y profascista de la vida política brasileña.

Ex militar expulsado de las Fuerzas Armadas por insubordinación y tentativa, por insatisfacción salarial, de atentado terrorista a las propias instalaciones del Ejército se convirtió en parlamentario (diputado federal) sin ningún liderazgo, protagonismo o importancia, excepto por declaraciones en defensa de las dictaduras militares, de la tortura y de los torturadores y por ser contrario a los derechos humanos y de las minorías. En otras palabras, un verdadero profascista.

Su base de apoyo es también polifónica: sectores fascistas; los opositores de los grupos de la izquierda, y en particular del Partido de los Trabajadores; sectores ingenuos capturados por las “fake news” financiadas con dinero ilegal (Caja 2) y coordinadas por Steve Bannon; fundamentalistas religiosos (y conservadores con base religiosa), sobre todo evangélicos neopentecostales; las clases medias altas (e incluso sectores ascendentes de las clases medias, que creen en la “meritocracia”); el gran capital nacional e internacional; las Fuerzas Armadas; y los grandes medios de comunicación.

Lo más importante, es que la base de sustentación económica de Bolsonaro proviene del gran capital: agronegocio, muchos sectores empresariales, la industria de armas, los negocios evangélicos, y sobre todo el rentismo internacional, con vinculaciones nacionales. Como se observa, los trabajadores – gran mayoría de la población – están claramente fuera de esa base de representación. Parte de los que viven del trabajo y apoyaron/apoyan a Bolsonaro son, verdaderamente, profundamente manipulados ideológicamente, ya que la amplia red de

comunicación directa – típica del populismo de derecha, ahora *high tech* –, vía “redes sociales”, operó fuertemente en las elecciones de 2018.

Bolsonaro fue elegido de forma fraudulenta, pues: la Operación Lava Jato/Poder Judicial creó las condiciones “acusatorias” (antes y durante las elecciones) contra el Partido de los Trabajadores, que fueron ampliamente divulgadas y vulgarizadas por los grandes medios de comunicación en el sentido de su criminalización. Particularmente el impedimento de que Lula participara en las elecciones y de que ni siquiera pudiera dar entrevistas formaba parte de ese plan; las referidas “redes sociales” crearon la “realidad virtual paralela”, manipulando sectores vulnerables al discurso anti-izquierda y anti-PT (los 10 millones de votos de más para Bolsonaro provenían potencialmente de ese grupo); la financiación ilegal (como se ha aludido) confirió además de ilegalidad, ilegitimidad a las elecciones; los grandes medios de comunicación continuaron con su travesía difamatoria, selectiva y sin ningún compromiso con el periodismo; las elites, nacionales e internacionales, continuaron el proceso de conspiración por medios diversos; entre otras estrategias.

Manipuladas las elecciones, por diversos medios (entre los cuales está el supuesto navajazo sufrido por Bolsonaro), ya que la derecha no era viable electoralmente si “juega las reglas de juego” de Brasil, el objetivo del “gobierno” Bolsonaro, que más parece un “desgobierno”, se dirige a la destrucción tanto del Estado de Derecho Democrático (cuya trayectoria de destrucción viene produciéndose especialmente desde 2016) como del Estado del Bienestar Social, también iniciado con Temer.

Bolsonaro es, por tanto, la continuación ridícula y despreciable de Temer, ya que el golpe del *impeachment* llevó a la consolidación de la derecha, profundizándose el golpe, lo que incluye la participación activa de los militares en la vida política y en el “gobierno” Bolsonaro.

El país se encuentra sitiado – con contradicciones y fisuras – por la derechas: en las instituciones y en las calles, aunque su “capital político electoral” esta ya derriéndose de manera extremadamente acelerada, al punto de que, con cerca de cuatro meses en el cargo, sea discutida abiertamente su sucesión.

A continuación veremos, desde una perspectiva analítica, el concepto de “derecha”, y a continuación el panorama europeo, sobre todo español, teniendo en cuenta que las derechas y el conservadurismo es un fenómeno internacional.

4. DERECHA: CONCEPTO, CARACTERÍSTICAS E IMPLICACIONES⁶

Teniendo como referencia teórica la amplia obra de Norberto Bobbio, fundamentalmente sus reflexiones sobre la contraposición entre derecha e izquierda (1995), el objetivo es analizar como tal contraposición es abordada por el pensamiento a la derecha, teniendo en cuenta la centralidad que ocupa en el mundo contemporáneo. Según Bobbio (1995:81): “El hombre de derecha es aquel que se

⁶ Esta sección, aquí reelaborada, está inspirada en el artículo de Francisco Fonseca en el Portal Carta Maior (www.cartamaior.com.br), publicado el 15/04/2019, titulado “O que é ser de direita”.

preocupa, por encima de todo, en salvaguardar la *tradición*; el hombre de izquierda, al contrario, es aquel que pretende, por encima de cualquier otra cosa, *liberar* a sus semejantes de las *cadena*s impuestas a ellos por los privilegios de raza, casta, clase etc.” (énfasis de los autores). De esa forma, la derecha (o derechas, como veremos abajo) articulan tradición procedente de algún lugar del pasado, normalmente combinada con elementos religiosos; visión mística del orden; interpretaciones nacionalistas; valores de comportamiento tradicionales; y programa económico que puede ligarse tanto a la intervención del Estado como al liberalismo.

A partir de Bobbio, por tanto, se pretende reflexionar sobre la derecha, lo que implica retornar a sus orígenes, ya que, durante la revolución francesa el dúo contrapuesto – derecha e izquierda –se manifiesta por primera vez como tal, habiendo traspasado siglos, manteniéndose vivo, permaneciendo actual desde aquel momento hasta hoy en día. Desde finales del siglo XVIII hasta hoy, innumerables acontecimientos los transformaron, unas veces distanciándolos aún más, otras promoviendo ciertas proximidades, manteniendo, no obstante, aspectos diferenciadores inherentes, al tratarse de polos contrapuestos.

En particular en cuanto a la “derecha”, objeto de este artículo, su trayectoria se confunde con otras corrientes de pensamiento, como el “conservadurismo” (proveniente de E. Burke y otros) y el “autoritarismo” (procedente de varias cepas). Después de todo, una imagen particular de “orden” define intrínsecamente la perspectiva de la derecha: autoritario, disciplinado, asimétrico e invariablemente pro- propietarios.

En otra dirección, la dimensión del comportamiento de los individuos en la sociedad ocupa, igualmente, la agenda de los grupos de la derecha, lo que explica el énfasis en cuestiones típicamente privadas (esas, procedentes del liberalismo), tales como: la familia, la sexualidad, la religión, la estética, entre otras, paralelamente al énfasis en las instituciones estatales y en los códigos legales/morales que deberían ocuparse de ellas. Es decir, para la derecha debería haber cierta “estatización” de la vida privada, tal como es demandado por muchos autores en diversos momentos históricos. De esa forma, no es coincidencia que regímenes de derecha, en distintos momentos históricos y en distintos países, como es el caso de Bolsonaro en el Brasil de hoy, movilice temas típicamente individuales y privados como banderas políticas, confiriéndoles un carácter supuestamente “público”.

Sin embargo, en términos económicos los regímenes de derecha han adoptado o presupuestos “intervencionistas”, a veces keynesianos, aunque sin preocupación social (como en el caso de la dictadura militar brasileña pos-1964), o “neoliberales”, como en el caso de la dictadura militar de Pinochet en Chile y de la “semi-dictadura” de Bolsonaro en el Brasil de hoy. Al adoptar políticas económicas neoliberales, las derechas en el poder paradójicamente, como hemos señalado, “estatizan la vida privada”, pero “privatizan la vida pública”, en una clara falta de sintonía teórica.

El criterio central que define a las derechas– tal vez sea más prudente pluralizar el concepto teniendo en cuenta sus diversas connotaciones – es la defensa de la propiedad privada y de la construcción ideológica del “orden” como presupuesto

que asegura su vigencia. De ahí deriva la lógica de los “enemigos” (internos y/o externos, según Carl Schmitt), contruidos históricamente: judíos en la Alemania nazi; comunistas (en la guerra fría e incluso en el Brasil de hoy!); la izquierda en general; trabajadores, sobre todos los organizados en sindicatos y partidos; los homosexuales (debido a su comportamiento considerado como “desviado/inmoral”, concebidos como atentatorios de la familia burguesa); entre otros, dependiendo del período histórico y de la sociedad. De esa forma, el tema de la xenofobia a determinados grupos es una práctica típica del pensamiento de la derecha. Eso hizo del fascismo y del nazismo expresiones máximas, y extremas, de la derecha, sobre todo cuando llegaron al poder. Aunque la obra de Schmitt va más allá del carácter binario en cuanto a la relación amigo/enemigo, se trae aquí a causa de su carácter central para la comprensión de las diversas formas asumidas por el totalitarismo.

Por lo tanto, las derechas actúan sistémicamente a favor del capital y de los capitalistas por medio de la construcción figurada del “orden” (autoritario). Se opone, en efecto, con violencia verbal, estética y física a los que, real o imaginariamente, protestan contra el capitalismo y/o contra las desigualdades producidas por ese sistema. Por ello, los trabajadores son, fundamentalmente, las primeras víctimas de las políticas económicas, así como sus organizaciones (los aludidos sindicatos, partidos y otras formas de representación política) sus víctimas políticas. Según G. Agamben, ese proceso debe ser llamado de “Estado de Excepción Permanente”, pues, además de eso, implica la corrosión de valores e instituciones democráticas que aseguran el Estado de Derecho Democrático. El Estado de Excepción tiene, por tanto, reducidas las garantías fundamentales, aunque mantenga la apariencia – ilusoria – de vigencia de la democracia. En el Brasil de hoy, bajo Temer y, ahora, Bolsonaro, no solamente la “reforma” laboral, la tercerización ilimitada de todas las actividades laborales, la Enmienda Constitucional 95 (congelación de gastos exclusivamente sociales), la desaparición del Ministerio de Trabajo y la tentativa de impedir las fuentes de financiación sindical, entre otras, expresan cristalinamente el papel subalterno destinado al trabajador y la postura de aniquilación (económica e incluso político/ideológica), por medios distintos, de su representación.

De esa forma, las derechas “organizan” autoritariamente la “lucha de clases”: concepto que niegan vehementemente, lo que solo prueba su validez, aunque con contornos distintos de los habidos en el siglo XIX, teniendo en cuenta el déficit de legitimidad del gran capital y de sus representantes, dado que son incapaces de conquistar el “voto popular” por las reglas del juego democrático. En virtud de ello el gran capital necesita de la derecha: sea por la vía militar, sea por la vía populista, sea por ambas, como es el caso ahora de Brasil que, por medios ilegítimos/ilegales, vía “fake news” dirigidas por las redes sociales (digitales) a grupos sociales vulnerables, demuestran la incapacidad de las elites “para jugar con las reglas del juego democráticas” provenientes del liberalismo político. En otras palabras, el “juego sucio” de las derechas se vuelve fundamental para comprender la incapacidad de la derecha para obtener legitimidad, como se observa en las elecciones fraudulentas de Trump y Bolsonaro y en la votación del Brexit, siendo la figura de Steve Bannon clave para desnudar a la derecha en una perspectiva internacional. Al final, se trata

de un manipulador digital de la derecha a escala global con efectos perniciosos en todos los lugares en los que actúa.

De ahí surge nuevamente la “estatización de la vida privada” como elemento de manipulación, forjándose consensos al crear y mantener la lógica permanente del “enemigo”: en la economía, la política, los comportamientos individuales y de grupo, entre otros ámbitos. Incluso cuando la creación de determinados “enemigos” tengan la función de producir “cortinas de humo” para que temas relevantes sean introducidos y viabilizados, vinculados por ejemplo a la eliminación de derechos y a la reproducción ilimitada del capitalismo, que expresan en gran medida una visión totalitaria de la sociedad. Por eso las derechas son por encima de todo anti-socialdemócratas (e incluso antiliberales desde el punto de vista de la separación entre público y privado) y sobre todo anti-socialistas, pues pretenden englobar temas y cuestiones privadas y públicas bajo la perspectiva conservadora, autoritaria y totalizante, además de defender sociedades “desiguales”.

Por ese motivo trabajadores pobres, negros e indígenas que rechazan y protestan contra la explotación, mujeres que no se someten al papel subalterno que les es dado, homosexuales y otros “inadaptados” – según la percepción de las derechas – componen el cuadro que articula el “orden económico” (explotación del trabajo por el capital), el “orden político” (autoritarismo y criminalización del conflicto y especialmente de los trabajadores y de los pobres) y el “orden ideológico” (movilización permanente de sectores sociales contra un “enemigo”).

Ese proceso permite impulsar el concepto – fuertemente ilusorio – de “meritocracia”, a ser utilizado exclusivamente por los trabajadores que, por su propio esfuerzo e individualmente, deben rechazar el conflicto que, reiteramos, es prioritariamente de clases. Deberían también someterse a las “oportunidades” generadas por la “sociedad abierta”, o sea, por la economía de mercado, “libre” por tanto de la regulación/reglamentación estatal. En ese sentido, es significativo el clásico libro de Kal Popper, “La sociedad abierta y sus enemigos”, como expresión sintética de las ideas de la derecha “ilustrada”, especialmente en cuanto a la polarización entre los supuestos defensores de la sociedad abierta, esto es, de la democracia, y los enemigos, lo que representa la aproximación con el pensamiento de Schmitt. Igualmente son significativas las obras de innumerables ultraliberales, como Mises, Hayek y Friedman, todos “fundamentalistas del mercado” y críticos con las “democracias basadas en la regla de la mayoría”, vistas potencialmente “perjudiciales” para el mercado. El ejemplo de la unión entre la derecha (y su extremo) y el ultraliberalismo, en el caso de la dictadura chilena, fue muy bien analizado por el libro y el documental de Naomi Klein, “La doctrina del choque”, pues explican el *modus operandi* de las derechas en el siglo XX.

De esa forma, es inherente al pensamiento de la derecha el autoritarismo por medio de la imagen mística del “orden”, fuertemente representada por los grandes medios de comunicación brasileña, como demostró Fonseca en su libro “O consenso forjado – a grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil” (Hucitec, 2005). Del mismo modo, la defensa de la propiedad privada (y de sus clases sociales correspondientes), de valores sociales que combinan tradición conservadora (de distintas matrices) con la aludida “estatización de la vida privada”, así como la

creación/persecución a enemigos – dado que los conflictos deberían ser extirpados – , configuran el núcleo del pensamiento de la derecha.

Contemporáneamente Brasil ha sido escenario de la ascensión de esas vertientes, que articulan anti-izquierdismo, antipetismo (referido al Partido de los Trabajadores) y anti-intelectualismo y, por el contrario, valoran la tradición de la religión, la familia tradicional, los comportamientos preestablecidos por el “orden capitalista” y la “meritocracia” burguesa, esto es, la combinación entre conservadurismo y valores burgueses. En particular en cuanto a la meritocracia, las iglesias neopentecostales han contribuido fuertemente a la difusión de esa ideología, al estar vinculada a la “teología de la prosperidad”, que combina adoctrinación religiosa con ultraliberalismo individualizante.

Por tanto, las derechas contemporáneas, aunque profundamente reactivas ante la civilización y los derechos individuales (civiles), políticos y sociales, han utilizado mucho las “modernas” tecnologías digitales para forjar supuestos consensos para la manipulación de la realidad, fundamentalmente grotesca y grosera, convirtiéndola en paralela al mundo real, constituyéndose por tanto en “realidad paralela”.

En más de un sentido las derechas representan, pues, el retorno a siglos anteriores, como el XIX, al crear hordas de miserables – como fue retratado en el clásico libro de Victor Hugo en Francia –, desprotegidos de derechos: laborales, de bienestar y sociales. Para los pobres y vulnerables la “política pública” de las derechas es la violencia policial, la persecución y la opresión, especialmente de los que se quejan. Especialmente a los trabajadores organizados, y a toda forma de manifestación cultural y también de otras formas de oposición y protestas son potencialmente perseguidos por las derechas.

En cuanto a las “políticas públicas”, las proposiciones de leyes que tramitan en el Congreso Nacional, enviadas por el juez/ministro Sérgio Moro – figura importante de la derecha al haber utilizado su cargo de juez para perseguir opositores, sobre todo al expresidente Lula, y despreciando integralmente la estructura jurídica brasileña –, se adecúan enteramente a ese cuadro: “blinda a las elites” y “criminaliza a los pobres”, permitiendo la matanza generalizada de esos últimos por los aparatos policiales.

Hoy, en Brasil, la derecha está en el poder, pero su cuestionable “legitimidad” es cada vez menor, como resultado de varios fraudes, entre los cuales está la criminalización de la izquierda promovida por la Operación Lava Jato, y la electoral por la vía de “fake news”, entre muchas otras. También las instituciones estatales fueron, a lo largo del tiempo, cooptadas y/o apropiadas por las derechas, como en el caso de la República de Weimar en la Alemania del pre-nazismo, que preparó el terreno a la extrema-derecha, así como en el Brasil de hoy que, a partir del golpe de Estado del *impeachment* a la presidenta Dilma, en 2016, vio como las instituciones estatales de Justicia contribuyeron plenamente a la farsa del juicio por crimen de responsabilidad de la presidenta electa por el voto legítimo. En otras palabras, es una práctica recurrente de las derechas los golpes de Estado, en sentido estricto, por la vía militar, o por formas más sutiles, como el *impeachment* (golpe parlamentario) y la apropiación de las instituciones. Y en los últimos tiempos por la manipulación digital

de la comunicación directa con los individuos: fraude y populismo por la vía de la “manipulación directa”.

El discurso y la narrativa de las derechas intentan permanentemente desconstruir la sociedad basada en derechos, en el seno del Estado de Derecho Democrático. Para alcanzar tal propósito, jamás históricamente tuvo pudor en atentar, de forma violenta y/o sutil, contra: los derechos humanos (concepto que sus activistas desprecian), contra la democracia política y social (que rechazan), contra la mayoría compuesta por trabajadores (que pretenden explotar y oprimir) y contra las diversas minorías vulnerables (fundamentalmente mujeres, negros, indígenas y homosexuales, según los países), que son consideradas “desviadas” respecto a la sociedad supuestamente “homogénea y dócil” desde el punto de vista del comportamiento y del poder.

Al final, promover activamente retrocesos civiles y civilizatorios, destruir el Estado de Derecho Democrático y el Estado de Bienestar Social – conceptos que estaban en proceso de consolidación en Brasil – pertenecen al repertorio de objetivos históricos y doctrinarios de las derechas. Para ello, figuras innobles como Bolsonaro son fantoches en las manos de las elites conservadoras, ultraliberales (para los pobres) y sobre todo “rentistas”. No tienen límites a la destrucción, real y simbólica, pues expresan la imagen de las “tinieblas” (procedente del imaginario religioso que tanto predicán!).

Conceptuar y comprender el significado de las derechas y su modo de operar es fundamental para desnudar un movimiento que se articula internacionalmente y con pretensiones hegemónicas, como se puede ver abajo por medio de la comparación con el caso español

5. EL CONTEXTO INTERNACIONAL: EL CASO DE ESPAÑA

Lo primero que debemos señalar es que el caso de España se aborda como una comparación de la situación brasileña, eje fundamental de este trabajo.

España a diferencia de otros países europeos que hace años que tenían partidos políticos de extrema derecha que conseguían representación parlamentaria, como es el caso de Francia, Alemania, Holanda, etc.,, no los tenía Y eso que, en los últimos años, reunía muchas de las condiciones que los favorecen: una fuerte crisis económica, un aumento de la desigualdad, desconfianza de los políticos, una oleada de casos de corrupción y un buen número de inmigrantes tanto legales como ilegales (Antón-Mellón y Hernández-Carr, 2016; Lerin, 2019). Todo ello llevaba a que España “debiera” tener un partido de extrema derecha con éxito. Pero no fue así, hasta 2018.

Antes de esta fecha solo había habido, desde la transición democrática, un partido de extrema derecha tradicional⁷, Fuerza Nueva, que hubiera conseguido votos

⁷ Autores como Mudde (2007) o Ignazi (2003) distinguen dos claras familias de partidos: “la vieja extrema derecha” vinculada al fascismo y “la nueva extrema derecha” no emparentada al fascismo clásico. Esta categorización es utilizada por la mayoría de politólogos que investigan el fenómeno (Antón Mellón, et.al. 2011; Hernández-Carr, 2011).

suficientes para conseguir un escaño en el Congreso de los Diputados. Fue en las primeras elecciones democráticas, las de 1979, cuando Blas Piñar, su líder, consiguió obtener un escaño por la circunscripción de Madrid con una coalición, obteniendo el 2,11% de los votos. A partir de ese momento el voto de extrema derecha se reparte entre pequeños grupúsculos de Falange Española y otros grupos similares, aunque la mayoría se refugia en Alianza Popular (AP) y posteriormente en el Partido Popular (PP).

A finales de 2013 un pequeño grupo de cargos y afiliados del PP críticos con las políticas seguidas por su líder, Mariano Rajoy, crean un nuevo partido, Vox. Teniendo en ese primer momento como objetivo básico: “recoger el voto de la derecha desencantada con las políticas del PP”. En enero de 2014 se presentan ante los medios de comunicación, con Santiago Abascal como secretario general y Alejo Vidal-Quadras (máximo dirigente del PP en Cataluña) como presidente de honor y cabeza de lista a las elecciones europeas.

En dichas elecciones europeas quedó en undécima posición, con 246 833 votos (un 1,57 % del total), a unos 1500 votos de conseguir un escaño. En las siguientes elecciones, de 2015, al Parlamento de Andalucía solo consiguieron un 0,45%, es decir que tampoco consiguen representación. Tampoco tienen éxito en las siguientes elecciones autonómicas y municipales. Su participación, en 2017, en una cumbre de derecha euroescéptica, en la que Abascal mantuvo contactos con líderes de la extrema derecha europea como Marine Le Pen (FN); Frauke Petry (AfD) o Geert Wilders (PVV) y el proceso soberanista de Cataluña les permite comenzar a tener visibilidad. Pero es en las elecciones andaluzas de 2018 cuando la situación da un giro, al conseguir en ellas 12 escaños y cerca del 11% de los votos, obteniendo sus mejores resultados en los municipios con una mayor inmigración (El Ejido) y en los de renta media y alta. Con su voto consiguió que no gobernara el partido ganador, Partido Socialista Obrero Español (PSOE), que llevaba gobernando la comunidad cuarenta años, algo similar ha ocurrido en otras comunidades, como Murcia o Madrid, después de las elecciones de mayo de 2019.

Su llegada al espacio electoral se ha producido por la confluencia de cuatro factores: el primero ha sido el hecho de ejercer la acusación popular del proceso secesionista en el Tribunal Supremo, al conferirle visibilidad y permitirle erigirse en una alternativa antiseparatista “dura” ante un PP a sus ojos fracasado. Un segundo factor ha sido la controversia generada por la exhumación del cadáver de Franco del Valle de los Caídos (recordamos que Cs y PP optaron para abstenerse al respecto al Congreso). Lo que ha puesto en primer plano a la “ley de la memoria histórica”, ley que la derecha siempre ha rechazado. Un tercer elemento ha sido la recomposición de un PP dividido y castigado por la corrupción. Finalmente, hay que incluir la rivalidad de PP y Cs por el voto de derecha, que los ha llevado a dar peso a la inmigración en la agenda política, lo que ha beneficiado a Vox.

Aunque en opinión de Sánchez – Cuenca (2018) el factor más determinante es la crisis constitucional que atraviesa España desde la crisis catalana de otoño de 2017, que ha activado el lado más excluyente e intolerante del nacionalismo español. Hasta dicha crisis el nacionalismo español (que nunca ha dejado de existir) se basaba en valores cívicos, era compatible con un cierto cosmopolitismo europeísta y

tenía su base en la Transición y, más específicamente, en la Constitución de 1978. Otros autores (Betz, 2004; Rydgren, 2007; Mudde, 2007) también consideran al nacionalismo como factor decisivo aunque calificando su posición no de nacionalista sino de ultranacionalista.

En su mensaje Vox ha incluido elementos identificados como antifeministas e islamófobos, haciendo también hincapié en la reivindicación de valores tradicionales como la caza y la tauromaquia, en el nacionalismo centralista, el rechazo al aborto y en propuestas económicas de signo liberal, en contraste en este último aspecto con las posiciones más estatistas de partidos nórdicos de extrema derecha como los Verdaderos Finlandeses o el Partido Popular Danés. Su discurso incorporaría todos los elementos ideológicos que caracterizan a un partido de extrema derecha radical o derecha radical populista: nacionalismo, reacción al cambio cultural, nativismo y autoritarismo (Casals, 2003; Mudde,

2007; Antón-Mellón, 2007); así, sus propuestas en la dimensión cultural, relativas a la inmigración, la seguridad o la ilegalización de partidos, asociaciones y ONG que busquen acabar con la unidad de España, son adscritas a esta posición del espectro político. Según Steven Forti (2018), el recetario de propuestas de Vox está tamizado por una gruesa capa de ultranacionalismo español de matriz nacional-católica autoritaria, que se plasmaría en sus reivindicaciones territoriales en relación a Gibraltar, de la reivindicación de la dictadura franquista, de la mano dura contra el independentismo catalán, de la derogación de la Ley de Memoria Histórica y de la centralización del Estado y liquidación de la autonomía de las regiones. También es identificado como nacional-católico por Louie Dean Valencia-García (2018). Según Casals (2019), dicho ultranacionalismo vertebrador del ideario del partido es identificado por parte de este con una “visión biológica y palingenética de la patria”, la “España viva”, y con una cultura de inspiración católica. Además ha sido descrito alternativamente como “nacionalista y neoliberal”, rigurosamente opuesto al aborto y con una política moral muy restrictiva (Hennig y Meyer-Resende, 2016), como “ultraconservador” (Labio, Labio y Pineda, 2016) y como un amago de intento de dotar de base social amplia a la ultraderecha mediante un desplazamiento posfascista (Gil-Benumea, 2018).

En lo que respecta a la financiación, según fuentes de Vox lo hace a través de las cuotas de sus afiliados y donaciones, apreciándose que desde su nacimiento ha recibido dos millones de euros. Sin embargo, según el diario El País el partido fue fundado gracias a la aportación de un millón de euros por parte de la organización de exiliados iraníes, el Consejo Nacional de Resistencia Iraní (CNRI), de inspiración anticapitalista y contrario al actual gobierno de la República Islámica de Irán y que formó parte de la lista de grupos terroristas internacionales (Gil, 2018). También reciben ayudas de *think thanks* internacionales y mantienen contactos con miembros y ex miembros del gobierno Trump, como es el caso de Steve Bannon que se ha reunido varias veces con ellos y que los ha definido como “un partido basado en la soberanía y la identidad del pueblo español”⁸. Habiendo adoptado elementos

⁸ Algo que como hemos visto anteriormente comparte con la derecha brasileña.

del trumpismo, como la consigna “Hacer España grande otra vez”, la necesidad de un uso masivo de armas para defenderse y el buscar un leitmotiv político en la construcción de un muro fronterizo a Ceuta y Melilla. Vox, por tanto, se ubica a caballo del pasado y del presente, posicionamiento que le homologa a la derecha populista europea mientras preserva rasgos propios.

Siguiendo también a los dos “referentes” de la extrema derecha populista, Trump y Bolsonaro, ellos tampoco confían en los medios de comunicación, aunque si participan en ellos y usan masivamente las redes sociales. Sus resultados en las elecciones generales celebradas el 28 de abril no han sido las que esperaban (24 escaños), pero parece que España ya ha entrado en la ola populista de extrema derecha que barre el mundo.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

El proceso político brasileño se ha transformado, de forma abrupta, a la derecha, desde 2016, aunque desde 2013 la polifonía de las protestas sociales ha traído a la luz a las más variadas derechas al proyecto de la movilización política.

El golpe parlamentario del *impeachment* en 2016, basado en la Operación Lava Jato y en los grandes medios de comunicación y debidamente financiado internacionalmente, representa los intereses rentistas del gran capital, paralelamente al papel golpeador de los EUA. Bolsonaro es apenas la expresión estafalaria de ese “golpe permanente”, cuya “excepción político/jurídico” es la regla, en el caso del “fraude electoral” que hizo posible su ascensión a la presidencia de la República.

Pero, como vimos el crecimiento de las derechas es un fenómeno internacional, como se observa en Europa y, ahora, en España. Por tanto fue necesario, en este artículo, analizar el concepto y las características de la “derecha”, como forma de comprender su *modus operandi*.

Debe observarse que el movimiento internacional de derecha no es espontaneo y mucho menos proveniente de los grupos populares. Al contrario, se trata de una articulación empresarial conservadora, fundamentada en asociaciones empresariales, *think tanks* ultraliberales, capitalistas billonarios (caso, por ejemplo, de los hermanos Koch), partidos políticos liberal/conservadores, parte significativa de los grandes medios de comunicación (revista The Economist al frente), entre otros grupos que funcionan como aparatos privados de hegemonía, según la clásica definición de Antonio Gramsci. Por tanto, se trata de la lucha político/ideológica sobre los destinos de las sociedades, de la democracia política y social y del “conflicto distributivo” en perspectiva simultáneamente nacional (a los diversos países) e internacional. En ese sentido, se puede afirmar que las distintas derechas, fundamentalmente las más vinculadas al neoliberalismo, pretenden corroer la democracia, tanto política como social, aproximándose al fascismo.

De esa forma, esperamos contribuir a desnudar a la derecha y también a conseguir una “sociedad civilizada” y anclada en el Estado de Derecho Democrático y en el Estado del Bienestar.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- ANTÓN-MELLÓN, Joan. (2007). “La cultura e ideología política del neopopulismo en Europa occidental: MNR/FN (Francia), FPÖ (Austria) y Lega Nord (Italia)”, en SIMÓN, Miguel Angel. (ed.), *La extrema derecha en Europa desde 1945 a nuestros días*, Madrid: Tecnos.
- ANTÓN- MELLÓN, Joan., CABEZAS DE ALCALÁ, Silvia., LARA AMAT y LEÓN, Joan., & VELILLA, Javier. (2011). “Inmigración y discurso electoral en las elecciones municipales de 2007 en Cataluña. Análisis de la similitud y divergencia en relación al discurso xenófobo de la derecha radical europea neopopulista”. *Crítica Penal y Poder* 1. Pp. 69-87.
- ANTÓN- MELLÓN, Joan y HERNÁNDEZ-CARR, Aitor. (2016). “El crecimiento electoral de la derecha radical populista en Europa: parámetros ideológicos y motivaciones sociales”. *Política y Sociedad* 53 (1). Pp. 17-28.
- BETZ, Hans-Georg. (2004). *La droite populiste en Europe: extrême et démocrate*. Paris: Autrement.
- BOBBIO, Norberto (1995). *Direita e Esquerda – razões e significados de uma distinção política*.
- BURKE, Edmund (1961). *Reflections on the revolution in France*. New York, Delphin Books, Doubleday & Co.
- CASALS, Xavier. (2003). *Ultrapatriotas. Extrema derecha y nacionalismo de la guerra fría a la era de la globalización*. Barcelona: Crítica. São Paulo, Editora da Unesp.
- CASALS, Xavier. (2009). *La Plataforma per Catalunya: la eclosión de un nacional-populismo catalán (2003-2009)*. Barcelona: ICPS.
- DARDOT, Pierre y LAVAL, Christian. (2016). *A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo.
- FALCÃO, Joaquim. ; ARGUELHES, Diego Werneck. y RECONDO, Felipe. (orgs). (2017). *Onze Supremos – o Supremo em 2016*. Rio de Janeiro: FGV.
- FONSECA, Francisco (2005). *O consenso forjado. A grande imprensa e a formação da agenda ultraliberal no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- FONSECA, Francisco (2019). “A desestabilização política e o golpe: atores e estratégias do consórcio que golpeou a democracia em 2016”, en DIAS, Luiz A. y SEGURADO, Rosemary (orgs.), *O golpe de 2016: razões, atores e consequências*, São Paulo: Editora Intermeios.
- FONSECA, Francisco (2019). “O que é ser de direita”. Portal Carta Maior www.cartamaior.com.br, publicado el 15/04/2019
- FORTI, Steven. (2018). “Il boom di Vox: chi è e cosa pensa l’estrema destra spagnola”. Consultado el 3 de diciembre de 2018. . MicroMega.
- GIL, Joaquín. (2018). “Descenso a las cuentas de Vox”. Consultado el 20 de diciembre de 2018, *El País*, en <http://elpais.com>

- GIL-BENUMEYA FLORES, Daniel (2018). "Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (Universidad Autónoma de Madrid) 24. pp. 49-70. ISSN 1887-4460. doi:10.15366/reim2018.24.004.
- GONÇALVES, Míriam. (org.). (2018). *Enciclopédia do golpe – o papel da mídia*. Bauru: Canal 6 Editora.
- HENNIG, Anja y MEYER-RESENDE, Madalena. (2016). "Bedingungen der Aktivierung von moralpolitischen Konflikten", en WERKNER, Ines-Jacqueline y HIDALGO, Oliver (Eds.). *Vox ist zwar vor allem nationalistisch und neo-liberal, lehnt aber Abtreibung rigoros ab Springer*. pp. 304-305. ISBN 978-3-658-11792-4. doi:10.1007/978-3-658-11793-1.
- HERNÁNDEZ-CARR, Aitor. (2011). "La derecha radical populista en Europa: discurso, electorado y explicaciones". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 136 (1) . pp.141–159.
- IGNAZI, Piero. (2003). *Extreme right parties in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press
- LABIO, Bernal; LABIO, Aurora y PINEDA, Antonio. (2016). "Leftward Shift, Media Change? Ideology and Politics in Spanish Online-Only Newspapers After the 15-M Movement". *International Journal of Communication* 10. pp. 2661-2682. doi:1932-8036/20160005
- LERÍN IBARRA, David. (2019). "La nueva derecha radical como reto a la gobernanza y a la calidad de la democracia". *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública* 6 (2). Pp. 93-116.
- MUDDE, Cas. (2007). *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge: University Press
Cambridge.
- POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos* (1974). Belo Horizonte, Itatiaia.
- PRONER, Carol; CITTADINO, Gisele; RICOBOM, Gisele y DORNELLES, João (orgs.). (2017). *Comentários a uma sentença anunciada – o processo Lula*. Bauru: Canal 6.
- RABELO, Renato y MONTEIRO, Adalberto. (orgs.). (2017). *Governos Lula e Dilma: o ciclo golpeado (contexto internacional, realizações, lições e perspectivas)*. São Paulo: Anita Garibaldi.
- RYDGREN, Jens. (2007). "The sociology of the radical right". *Annual Review of Sociology* 33, pp. 241-262.
- SÁNCHEZ – CUENCA, Ignacio. (2018). "Vox y nacionalismo español". Consultado el 5 de diciembre de 2018, Infolibre.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos (2017). *A democracia impedida – o Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV.
- SCHMITT, Carl (2015). *O Conceito do Político*. Edições 70: Lisboa.

SERRANO, Pedro Estevam. (2015). *A justiça na sociedade do espetáculo*. São Paulo: Alameda Editorial.

SERRANO, Pedro Estevam. (2016). *Autoritarismo e golpes na América Latina: breve ensaio sobre jurisdição e exceção*. São Paulo: Alameda.

VALENCIA-GARCÍA, Louie Dean. (2018). "Vox and the return of the radical right in Spain". *Centre for Analysis of the Radical Right*. Consultado el 7 de diciembre de 2018.

VALIM, Rafael. (2017). *Estado de Exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Contracorrente.



LA VIDA POR FUERA DEL DERECHO: USO Y FORMA-DE-VIDA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Life Outside the Law: Use and Form of Life in Political Philosophy of Giorgio Agamben

Bruno Vendramin

Universidad de Barcelona
brunovendraminn@gmail.com

Resumen:

En la saga *Homo sacer* de Giorgio Agamben (1995-2018) la reflexión acerca del derecho ocupa un lugar central. Generalmente, los estudios y artículos académicos sobre ella se han centrado en la vertiente crítica de Agamben sobre los paradigmas que conforman, en su opinión, la estructura jurídico-política originaria de Occidente: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción. Ahora bien, en los últimos años el filósofo romano ha desplegado una propuesta afirmativa con significativas implicancias en la búsqueda de un cambio radical en la forma de operar del derecho occidental. La categoría decisiva mediante la cual ha articulado esta labor ha sido la de “uso”, en inmediata correlación con los de forma-de-vida e inapropiabilidad. El presente artículo explora las consecuencias del proyecto de Agamben y concluye que, pese a poseer una singular potencia en el plano de la teoría, no logra ajustarse al plano de las prácticas concretas.

Palabras clave:

homo sacer, estado de excepción, uso, forma-de-vida, Giorgio Agamben

Abstract:

In the *Homo sacer* of Giorgio Agamben (1995-2018) the reflection on the Law occupies a central place. Generally, studies and academic articles on it have focused almost exclusively on the critical aspect of Agamben on the paradigms that make up in his opinion the legal-political structure of the West. The figure of the *homo sacer*, the concentration camp and the state of emergency. However, in recent years the roman philosopher has deployed especially a suggestive proposal with significant implications in the search for a radical change in the way in which Western Law operates. The decisive category through which he has articulated this work has been that of use in immediate association with those of form-of-life and inappropriateness. This article explores the consequences of the

Agamben project and concludes that despite having a singular power at the level of theory it fails to conform to the concrete practices.

Keywords:

homo sacer, state of emergency, use, form-of-life, Giorgio Agamben

Recibido: 14/11/2019

Aceptado: 17/12/2019

1. INTRODUCCIÓN

“La oscuridad de los tiempos en los cuales me había sido dado vivir me había forzado a búsquedas que a algunos les pareció que delataban un ánimo no exento de tenebrosidad, lo que, como mis amigos saben, es evidentemente falso.”
(Agamben, 2019b: 9)

En la época contemporánea, el derecho ha sido blanco de críticas que han puesto en evidencia las aporías internas que lo traspasan como así también sus ingredientes metafísicos, si bien desde perspectivas heterogéneas y con intereses filosóficos disímiles. Por ejemplo, Jacques Derrida señaló los fundamentos místicos de la autoridad y el sustrato metafísico propio de la noción de soberanía; Roberto Esposito ha embestido contra lo que denomina la estrategia “inmunitaria” del fenómeno jurídico y los efectos excluyentes del dispositivo de la persona; Antonio Negri ha atacado la tradicional distinción entre poder constituyente y poder constituido; Pietro Barcellona observó la constitución en la modernidad del sujeto propietario, abstracción jurídica que origina una vida individual con escasa o nula comunicatividad con la comunidad; entre muchos otros. La labor crítica de Agamben se inscribe en este registro especialmente desmitificador, no obstante lo hace con una especial singularidad que lo distancia de los resultados de los autores mencionados aun que con presupuestos, en algunos casos, comunes.

La preocupación por el derecho en el pensamiento de Agamben es temprana, pues se encuentra en los inicios de su carrera: en los años setenta se licenció en derecho en la Universidad de la Sapienza, y luego se doctoró con una tesis sobre la filosofía política de Simone Weil.¹ No obstante, la primera etapa de la producción

¹ La cuestión biográfica en filosofía es importante, no es algo externo a ella ni mucho menos se reduce a la mera anécdota. Contrariamente a la célebre frase de Heidegger sobre Aristóteles (“¿Cuál fue la vida de Aristóteles? Nació, pensó, murió”) en buena medida las peripecias vitales condicionan la forma y los modos del filosofar. Una revalorización del aspecto biográfico en la vida de los filósofos la ha hecho Derrida en relación a Hegel, Nietzsche y Heidegger. En similar sentido, Agamben ha interpretado los acontecimientos biográficos de Guy Debord –las experiencias parisinas con el colectivo situacionista– y

intelectual de Agamben estuvo atravesada principalmente por inquietudes estéticas y literarias (el estatuto de la obra de arte, la poesía, la relación entre el lenguaje y la muerte), como se observa con *El hombre sin contenido* (1970), *Estancias* (1977), *Infancia e historia* (1978), *El lenguaje y la muerte* (1982) e *Idea de la prosa* (1985). Es entrada la década de los noventa, con la escritura de *La comunidad que viene* (1990), cuando se va a dedicar por entero a la filosofía política y el derecho. Concretamente, su obsesión será develar el enlace entre vida y soberanía o, dicho otro modo, la producción de *nuda vida* (*blosses Leben*) por parte del poder desde una perspectiva biopolítica, que encuentra su más alta expresión en la saga *Homo sacer* (1995-2018).²

El presente artículo tiene por objetivo examinar el tratamiento que recibe el fenómeno jurídico en la obra de Agamben. La razón principal que lo motiva es que la mayoría de estudios académicos y exegéticos acerca de su obra se concentran en la primera parte de la saga, caracterizada por una revisión sin reservas de las categorías jurídicas de Occidente. Las últimas partes de su obra se encuentran inexploradas o, cuanto menos, no indagadas en profundidad. Ciertamente, podría pensarse que por una cuestión temporal –los volúmenes iniciales datan de los años 90 y principios de 2000– hubiesen recibido más atención que los últimos, publicados en 2013 y 2014. Asimismo, los textos que colocaron a Agamben en el centro de la escena filosófica contemporánea fueron, sin duda alguna, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* por la originalidad de las tesis allí planteadas. Ahora bien, la parte propositiva de la filosofía de Agamben, no obstante estar arropada por altos contenidos abstractos y especulativos, descuida por completo el plano de las prácticas políticas concretas.

La estructura del artículo es la siguiente: se analizarán las ideas centrales de Agamben que se han encauzado bajo la figura de paradigmas, esto es, fenómenos históricos particulares que le han permitido exponer los fundamentos ocultos de la política y el derecho y que se han constituido en la vía de acceso de comprensión del presente (Agamben, 2009: 11-42): el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, conceptos inescindibles al de soberanía. Si bien Agamben ha asumido explícitamente la premisa de que en el proyecto del *Homo sacer* no existiría algo así como una *pars destruens* y una *pars construens* que estructure la investigación (Agamben, 2017: 9), sino que el aspecto propositivo coincidiría punto por punto con la perspectiva crítica, a los fines de la claridad expositiva se examinará, primero, el funcionamiento del poder soberano y, seguidamente, se desarrollará la teoría del uso y las categorías que la sustentan, esto es, forma-de-vida e inapropiabilidad. Por último, se concluirá haciendo una especie de balance a los

Foucault, en particular sus prácticas en comunidades homosexuales en Nueva York y San Francisco, tan bien documentadas en *La pasión de Michel Foucault* de James Miller, como una “forma-de-vida”, esto es, una vida que no puede separarse de su forma. (Agamben, 2017: 11-21 y 185-207).

² Recientemente la editorial italiana *Quodlibet* reunió en un solo volumen todos los libros de la saga.

fines de valorar la potencia del pensamiento de Agamben, a los fines de medir la plausibilidad política real de su proyecto.

Antes de ingresar en el trayecto argumentativo, es oportuno dejar en claro que el presente trabajo se ceñirá a la explicación de las categorías antes mencionadas sólo en concordancia con el derecho y la política. La razón de ello es que las mismas superan ambas esferas involucrando directamente una ontología, ya que revisa nociones clásicas como acto y potencia, causa y fin, sujeto y objeto, teoría y praxis, alma y cuerpo. En el intento del filósofo romano por pensar un modo de vida liberado del sustrato metafísico dominante en la filosofía occidental, los términos mencionados adquieren un nuevo significado que, como se apuntó, aquí no se van a explorar.

2. VIOLENCIA DE LA LEY: EL ESTADO DE EXCEPCIÓN COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO

*“Nos sentíamos dioses, decía la voz.
Y en cierto modo lo éramos.
Teníamos el poder de disponer de la vida de quién
quisiéramos y ejercíamos ese poder.”
(Cercas, 2005: 282-283)*

Como se adelantó, en la saga *Homo sacer* Agamben asume deliberadamente la perspectiva biopolítica, línea conceptual desbrozada por Foucault a fines de la década de los setenta. El terreno inexplorado que dejó Foucault, según el filósofo italiano, fueron los lugares “por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo XX.” (Agamben, 2018: 15).³ Al mismo tiempo, en una conferencia en el Colegio Europeo de Graduados de 2009, Agamben aseguró que se había dedicado al derecho y a la teología porque eran dos campos en los cuales Foucault no prestó la suficiente atención. Además agregó que, al examinar ambas esferas, se podría comprender más fácilmente la pregunta fundamental de la historia política de Occidente: “¿qué es la política?” (Agamben, 2012: 35).

Es válido afirmar que tres son los conceptos esenciales en los cuales pivota la crítica de Agamben hacia el derecho: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, inseparables de la noción de soberanía. Entre ellos existe una íntima ligazón –teórica, histórica, política– que conforman la estructura jurídica originaria de Occidente. Dilucidar sus lazos y conexiones, sus cercanías y sus distancias, sus cruces y ramificaciones es vital para comprender cuál es el proyecto político en la conceptualización agambeniana. Es necesario comenzar por el último, pues es el fundamento de los demás.

Como es conocido, Agamben rescata la noción schmittiana del estado de excepción. El centro de la misma es la soberanía. En tanto para Schmitt “soberano es quien decide sobre la excepción” (Schmitt, 2009: 13), existe una relación estructural y constitutiva entre ambos conceptos: la soberanía, pues, se funda en una excepción.

³ Cabe acotar que, pese a que Foucault no analizó el campo de concentración, sí estudió el funcionamiento de los totalitarismos en el curso impartido en 1975-1976 en el College de France: *Hay que defender la sociedad*.

Según el jurista de Plattenberg, el derecho no deriva de una norma sino de una decisión individual e inapelable del soberano. La decisión es el inicio, el origen y el acto de carácter básicamente nihilista de creación del orden jurídico. El soberano no rinde cuenta ni es responsable ante la ley ni ningún otro poder, ya sea jurídico, moral, económico o religioso. En palabras de Carlo Galli, para que haya un ordenamiento racional con validez normativa “debe haber un mandato personal, prelegal y prerracional, que lo funde a partir de esa Nada normativa que es la decisión.” (Galli, 2011: 65).

Ahora bien, Agamben señala que el funcionamiento de la soberanía está anclado en una paradoja, que se enuncia de la siguiente manera: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico.” (Agamben, 2018: 31). En última instancia, el soberano decide y declara el estado de excepción, por lo que está afuera del orden jurídico, pero, al mismo tiempo, dentro, ya que él es el responsable de tal decisión. Bajo este orden de ideas, Agamben entiende que el estado de excepción se configura cuando el derecho es detenido, indeterminado, neutralizado y suspendido: es un espacio “vacío de derecho, una zona de anomia en que todas las determinaciones jurídicas son desactivadas.” (Agamben, 2014: 101). Lo particular del estado de excepción es que, en términos estrictamente formales, el derecho continúa manteniendo su vigencia: “un estado de la ley en el cual ésta no se aplica, pero permanece vigente.” (Agamben, 2014: 79).

De acuerdo con ello, para observar cómo se configura la relación de excepción, Agamben reactualiza la noción de bando sugerida por Jean-Luc Nancy en *El imperativo categórico*. El pensador francés mostró cómo, antes que excluir, lo que realiza el estado de excepción es abandonar, es decir, dejar la vida de los hombres a merced de la ley: ni la excluye totalmente pero tampoco la incluye. Más precisamente, la incluye a través de su exclusión y coloca a la vida en una zona de indistinción o umbral: “Estar fuera y, sin embargo, pertenecer.” (Agamben, 2014: 77). El abandono de la ley es la capacidad con la que opera la soberanía de mantenerse “en la propia privación, de aplicarse desaplicándose.” (Agamben, 2018: 53). A fines de hacer inteligible la estructura topológica de la relación de excepción, es conveniente ilustrarla con un ejemplo actual de la realidad española.

Una situación especialmente grave que afecta a los inmigrantes irregulares o sin papeles en España se da en el caso de que se les haya dictado una orden de expulsión, concretamente cuando es una expulsión “inejecutable”, esto es, existe un decreto pero no se puede materializar debido a que se desconoce el país de origen del inmigrante, no existe convenio de devolución con dicho país o la administración no cuenta con los fondos suficientes para cubrir la ejecución. La situación de estos inmigrantes se sitúa en una especie de limbo jurídico, toda vez que no se los puede expulsar del territorio por las razones mencionadas pero, al mismo tiempo, no tienen derecho a regularizar su situación.⁴ En consecuencia, la situación del inmigrante irregular se sitúa en una estructura propia del estado de excepción, ya que está fuera

⁴ La disposición adicional cuarta de la Ley de Extranjería 4/2000 dispone que la autoridad competente inadmitirá a trámite las solicitudes relativas a los procedimientos regulados en dicha ley, y el punto g) establece que el extranjero en situación irregular es uno de esos supuestos de inadmisión de regularización.

de la ley (no puede regularizar su situación y, por ende, se ve excluido del ordenamiento jurídico normal) pero simultáneamente dentro (es inviable concretar la expulsión, por lo que permanece en España en una situación de absoluta alegalidad).

El segundo término que es necesario traer a escena es el de campo de concentración, puesto que también encuentra su fundamento en el estado de excepción. En este sentido, el “espacio de excepción” (Agamben, 2018: 268) por excelencia de Occidente es el campo, toda vez que éste se “abre cuando el estado de excepción empieza a devenir en la regla.” (Agamben, 2017: 47). El fundamento jurídico del campo es la proclamación del estado de excepción. En este lugar, la excepción adquiere su más alto significado, por la razón de que se funda y establece de manera nítida, como en ningún otro lugar, la violencia soberana. Pero, ¿qué elementos caracterizan al campo? ¿Cuál es su arquitectura jurídico-política?

Según Agamben, las sociedades occidentales, en el fondo, descansan sobre la estructura de los campos de concentración. De hecho, una de sus tesis más conocidas –y no exentas de polémica– es que el campo es el “*nómos* [ley humana] del espacio político en el que todavía vivimos” (Agamben, 2017: 45). Lejos de ser lugares aislados o anomalías históricas los campos adquieren estatuto de permanencia y estabilidad porque nacen, como se dijo, del estado de excepción. Sin embargo, una vez desaparecido el estado de excepción, el campo se desprende de él y se lo deja vigente en la situación normal (Agamben, 2017: 47). En este espacio, el poder soberano actúa sin constricciones jurídicas, reduciendo a los sujetos que allí habitan a la máxima nuda vida, es decir, sin mediación alguna, ya sea institucional, religiosa, jurídica o social, sino sólo biológica, volviéndose todo posible (para Agamben es hipócrita e inútil la pregunta de los investigadores que, horrorizados por el Holocausto, plantean: ¿cómo es posible que haya sucedido? Antes bien, debería esclarecerse bajo qué técnicas gubernamentales, actos jurídicos y dispositivos aquello fue permitido).

En consecuencia, si existe un espacio de excepción donde la vida y la norma, el hecho y el derecho, lo público y lo privado se vuelven indiscernibles, es necesario conceder que se está ante la lógica del campo de concentración, visto que éste materializa el estado de excepción. Igualmente, no es relevante la magnitud, gravedad o entidad de los crímenes, torturas, atrocidades y abusos que se cometan, como así tampoco el lugar, la denominación y las particularidades que revistan estos espacios. El elemento central a considerar es la lógica de funcionamiento del campo de concentración: la suspensión de la ley y del orden jurídico constitucional con sus garantías. Todos los actos que se realicen en los espacios de excepción ya no son algo que dependa del derecho, sino sólo “del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana.” (Agamben, 2017: 50).

Otro de los paradigmas constitutivos de la organización jurídica de Occidente es el *homo sacer*. Si bien Agamben traza un denso recorrido por las fuentes históricas de esta “oscura” figura del derecho romano arcaico, en esta instancia es interesante destacar cómo se vincula con el principio de la soberanía y el estado de excepción

porque, como se dijo, se encuentran intrínsecamente relacionados.⁵ En primer lugar, es necesario remarcar que, conforme la conceptualización del homo sacer –aquel sujeto en el cual converge “la impunidad de matar y la exclusión de su sacrificio” (Agamben, 2018: 129)–, éste comparte la misma lógica que la excepción soberana: pertenece a la comunidad, pero sólo en la posibilidad latente de darle muerte. El funcionamiento de la excepción, conviene recordar, era igual, puesto que excluye a la vida incluyéndola. Por tal razón, la vida apresada por el poder soberano es la del homo sacer. En términos de Agamben, soberana es la esfera en que se

puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (Agamben, 2018: 109).

Por otro lado, los ensayos de Agamben de pensar una vida fuera del principio de la soberanía se encuentran desde los años noventa. En un artículo breve pero de apreciables consecuencias filosóficas, propuso el sintagma “forma-de-vida” para designar una vida que “nunca puede ser separada de su forma” (Agamben, 2017: 13) y en la cual los modos, actos y procesos del vivir no son simples hechos biográficos, sino que “siempre y ante todo posibilidades de vida, siempre y ante todo potencia.” (Agamben, 2017: 14). Ningún comportamiento humano está escrito en ninguna ley o regla prefijada, mandamiento humano o disposición celestial, como así tampoco hay lugar para una vocación biológica determinada. La vida es pura potencia y es una sola, en el sentido de que es imposible separar *zoé* (vida natural o biológica) y *bíos* (vida cualificada o política), desunión que, en opinión de Agamben, la ha consumado el poder soberano. Ya en 1993 advertía que esta forma-de-vida debería ser el “concepto guía y el centro unitario de la política de viene.” (Agamben, 2017: 22). Nótese que, con impronta claramente heideggeriana, el sintagma forma-de-vida está articulado con guiones, justamente para expresar que la vida no puede separarse de su forma.

Posteriormente, en *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* vuelve sobre este concepto pero para indicar cómo se produjo la separación antes dicha. En paralelo, Agamben enuncia un importante término que desarrollará en la última parte de la saga: la inoperosidad, que ha recibido por parte de Jean-Luc Nancy un análisis pormenorizado (Nancy, 2000). Nancy entiende que la comunidad no tiene

⁵ Las fuentes principales en las cuales se sumerge Agamben para fundamentar su crítica de la ideología jurídica es el derecho romano y, de manera casi exclusiva, el público, es decir, el derecho que regía las relaciones entre el poder político y los ciudadanos. De hecho, la mayoría de sus libros están repletos de este derecho: *sacer*, *iustitum*, *potestas*, *autorictas*, etc. En este sentido, el planteamiento de Agamben adolece de un vacío considerable: los factores económicos y las instituciones privadas, cuyas determinaciones tuvieron igual o mayor influencia que las categorías del derecho público, cuestión que autores marxistas –y, por supuesto, el mismo Marx– se encargaron de señalar, sobre todo con la propiedad, categoría neurálgica del edificio jurídico romano. Para mayor abundamiento de este punto desde una perspectiva marxista y su relación con la filosofía de Agamben, véase Logiudice, 2007: 56-58. Por otro lado, para una crítica sobre la imposibilidad que posee el estado de estado de excepción para explicar las dinámicas económicas globales en relación a la soberanía estatal, véase Giménez Merino, 2015: 27-41.

esencia ni propiedad alguna. En este sentido, es débil, sin vínculo e imposible, en cuanto está siempre expuesta a la fractura y a la división. La comunidad se opone a toda obra determinada o prefijada de antemano, ya sea “social, económica, técnica, institucional” (Nancy, 2000: 42). Es, justamente, la carencia de obra, de ahí el vocablo *inoperante*. Como se observará en las páginas que siguen, Agamben le otorga al sustantivo inoperosidad otra carga semántica de la cual se generan consecuencias filosóficas disímiles. En *Homo sacer* se limitó a señalar que la inoperosidad es “un modo de existencia genérica de la potencia que no se agota [...] en el tránsito de la potencia al acto.” (Agamben, 2018: 102).

Años después, con la publicación de *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* en 2003, bosquejó algunas ideas de un derecho del porvenir, pero las dejó inconclusas. En base al intrincado texto de Walter Benjamin “Para una crítica de la violencia” (Benjamin, 2001: 23-47), en el cual postuló una violencia “divina”, revolucionaria y mesiánica destructora del vínculo que une violencia humana y derecho, Agamben cree que en el futuro, a partir de este hecho, “será posible instalar la pregunta por un eventual uso del derecho” (Agamben, 2017: 158). Este derecho, una vez desactivado el estado de excepción, solamente se definirá sólo por el “el uso y la praxis humana” (Agamben, 2017: 158). Sin embargo, ¿cuáles son sus características? Y, más importante aún: ¿cómo se cancela o, para utilizar su propio lenguaje, se vuelve inoperoso? Por último, considerando que en la filosofía de Agamben no hay lugar para un proyecto de carácter revolucionario y tampoco cercano al marxismo, ¿mediante qué técnicas, prácticas políticas y dispositivos podría neutralizarse la relación que liga al viviente con la soberanía? Estos son los interrogantes que es preciso despejar a continuación.

3. LA VIDA POR FUERA DEL DERECHO: USO, FORMA-DE-VIDA E INAPROPIABILIDAD

“La forma-de-vida, la vida propiamente humana es, en efecto, esa que, volviendo inoperosas las obras y las funciones específicas del viviente, las hace, para así decirlo, girar en vacío y, de esta manera, les abre posibilidades.”
(Agamben, 2019b: 101)

Como se señaló al comienzo, la estrategia de Agamben para postular un derecho por fuera del principio de la soberanía y, con ello, del estado de excepción, ha consistido en rescatar un concepto que si bien ha estado presente en algunas filosofías de Occidente no ha recibido demasiada valoración: el uso. Como es sabido, y sólo a fines de ejemplificar dicha afirmación, la institución cardinal del derecho continental ha sido la propiedad, que ha determinado las relaciones entre las personas y las cosas. Por otra parte, el uso es inseparable de la forma-de-vida y de la inapropiabilidad. Agamben ha consumado esta unión en los últimos volúmenes de la saga: *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (2011) y *El uso de los cuerpos* (2014), textos que, vale la pena insistir, aún se encuentran del todo inexplorados en los estudios filosóficos contemporáneos. La pregunta que subyace en ambos y que funciona como horizonte interpretativo es la siguiente:

¿Cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se

sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancia jamás en una apropiación? (Agamben, 2013: 10).

Con un gesto hermenéutico particularmente audaz, Agamben inicia un diálogo histórico con la forma de vivir (es decir, la relación entre la vida y la regla) de los monjes en los monasterios de la cristiandad del siglo IV y V, y luego realiza la mismo con Francisco de Asís y su orden. Cabe remarcar que se desarrollará el enfoque historiográfico que hace el propio Agamben sobre el monaquismo y el franciscanismo, pues existen innumerables interpretaciones que distan de ella y a veces la contradicen. De hecho, en toda su obra Agamben se toma ciertas libertades metodológicas y hermenéuticas, utilizando las fuentes griegas y latinas con una marcada elasticidad, encajándolas en sus propios postulados filosóficos (con los problemas que ello acarrea, como la pretensión de hacer inteligible el presente a través de fenómenos antiguos, saltándose las discontinuidades, singularidades y rupturas que existen en los períodos históricos).

En cuanto al monaquismo, las reglas regulaban de manera puntillosa la existencia entera de los monjes: la vestimenta y las horas, las comidas y las celebraciones litúrgicas, las lecturas y la meditación, la oración y los trabajos comunes. Ahora bien, el núcleo decisivo del problema no es tanto si las reglas monásticas revestían el carácter de jurídicas o no –cuestión altamente controvertida que entre los siglos X y XVI derramó ríos de tinta y dividió irreconciliablemente las opiniones de canónicos y juristas– sino, antes bien, el vínculo que se establece entre la ley y la vida, la regla y la forma de vivir, es decir, la pregunta sobre el cómo vivir en comunidad, pues conviene recordar que la vida en los cenobios era absolutamente común. O sea, las acciones, hábitos, costumbres, usos e instituciones que hacían de la vida una cuestión especialmente comunitaria. Escribe Agamben que

si la vida del cristiano sin duda puede tocarse puntualmente con la esfera del derecho, también es cierto que la propia *forma vivendi* cristiana –que es lo que la regla tiene en vista– no puede agotarse en la observancia de un precepto, no puede tener naturaleza legal. (Agamben, 2013: 74).

Bajo este esquema, la regla es inherente al vivir. En efecto, la forma de vida crea la regla y no viceversa. El derecho no impone externamente a los monjes determinada forma de vivir. Por esta razón, la vida y la regla entran en una zona de indiferencia, de indistinción y de inseparabilidad. De allí que Agamben denomine forma-de-vida justamente a esta indeterminación, es decir, una vida que “se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella.” (Agamben, 2013: 7). Según el filósofo romano, esa es la radical novedad del monaquismo: la coincidencia absoluta entre regla y vida.

El próximo paso que efectúa Agamben es en relación al franciscanismo, ya que se encarga de reconstruir el conjunto de reglas y los avatares religiosos y políticos del movimiento, que alcanzó una importancia capital en la Europa occidental durante el siglo XII. Como es sabido, la idea singular de las enseñanzas de Francisco fueron la

reivindicación radical de la pobreza⁶ (en este contexto, es importante subrayar el adjetivo radical, pues la exhortación a la pobreza está en los Evangelios y en las primeras comunidades cristianas) y la postulación de una existencia despojada de toda propiedad.

La forma de vida de los franciscanos asumió la figura del ejemplo, del paradigma y del modelo. Así, la vida se confundía con la regla de los Santos Evangelios pero no en su aspecto prescriptivo y sancionatorio, sino en la simpleza absoluta del vivir. Como dice la *Regla breve* de Francisco, escrita en los primeros años del 1200, la regla de vida de los franciscanos consiste en “vivir en obediencia, en castidad y sin propiedades.” (Agamben, 2013: 139). En este sentido, la estrategia franciscana a través de la cual se llevó a la práctica esta forma de vida se inscribe en dos niveles. En primer lugar, la *abdication iuris*, esto es, la renuncia al derecho. En segundo término, y a causa del primero, la orden liderada por Francisco separó uso y propiedad. Es necesario explicarlas con más detalle para medir cabalmente la novedad radical del franciscanismo, ya que “aún está por descifrarse” (Agamben, 2011: 133) para la política y el derecho de Occidente.

En este contexto, la cuestión esencial que sostienen los franciscanos es el principio *abdication omnis iuris*: vivir por fuera del derecho. Así, en sus textos declararon que ellos no tienen ningún derecho de propiedad sobre las cosas que usan, tales como los vestidos, el vino, la comida, los libros, los objetos de culto, sino que sólo conservan el simple uso de hecho, el *simplex usus, usus facti, usus pauper*. La “altísima pobreza” asumida y vivida por Francisco implicaba existir por fuera de todas las determinaciones jurídicas. En consecuencia, el objetivo queda en evidencia: renuncia a la propiedad manteniendo el uso de las cosas, pero sólo de hecho, pues también separaron uso de derecho y uso de hecho. Estos dos movimientos –renuncia al derecho y distinción entre propiedad y uso– caracterizaron la pobreza franciscana (Agamben, 2013: 161) y son los que pusieron en crisis la totalidad del paradigma jurídico de su tiempo, tanto el derecho público del Imperio como el canónico de la Iglesia romana.

Ahora bien, la táctica franciscana se enfrentó con un límite insalvable, pues al separar uso y propiedad el primero permaneció sin definición alguna y siempre en oposición al derecho. Si bien lo caracterizaron como necesario e irrenunciable (puesto que no se puede vivir sin usar las cosas), lo pensaron como lo contrario de la propiedad, por tanto, de manera negativa y no positiva, por lo que en los franciscanos no existiría una teoría del uso. Así, utilizaron explicaciones jurídicas sin

⁶ Como era de esperar, la estrategia franciscana sobre la pobreza hizo que se produzca un encarnizado enfrentamiento con la curia romana, quien, al final, consiguió ordenar y regular la orden al derecho de la iglesia. El acontecimiento decisivo lo constituyó la bula de Juan XXII *Ad conditorum canonum* de 1322, en la cual, bajo una artillería de argumentos e instituciones jurídicas del derecho romano, determinó la imposible separación entre propiedad y el uso, y reafirmó la titularidad del derecho de propiedad de la orden franciscana sobre los bienes. Cabe recordar las célebres páginas de Umberto Eco en su novela homónima *El nombre de la rosa*, en la que reconstruye con genial maestría literaria las enérgicas e interminables discusiones sobre la pobreza entre franciscanos y benedictinos.

cuestionar los fundamentos ontológicos, “aprisionando el uso dentro de una estrategia defensiva” (Agamben, 2013: 201) contra la Iglesia. Justamente, la finalidad de Agamben consiste, al revitalizar el legado franciscano respecto del derecho, en señalar sus aporías e inconsistencias para postular, a través de un programa de carácter afirmativo, el uso como forma-de-vida.

El último y definitivo movimiento que despliega Agamben es la articulación de una teoría del uso a través de la reciprocidad de varias categorías que le permitirían, en línea de principio, situarse por fuera de los márgenes del derecho. Además de la forma-de-vida, concurren la inapropiabilidad, la inoperosidad y el hábito. El problema mayor al cual se enfrenta Agamben es la desactivación de la política y el derecho entendido como obras, como paradigma de la operatividad en el cual se excluye un elemento para posteriormente unirlo: *zoé y bíos*, derecho y anomia, *autoritas y potestas*, persona y animal, poder constituyente y poder constituido, bipolaridades que constituyen la máquina jurídico-política de Occidente. Según Agamben, la tarea de una política que viene no es intentar pensar nuevas estrategias y técnicas que persigan la conjunción de los componentes separados, sino investigar el misterio “práctico y político de su disyunción” (Agamben, 2017: 485).

Los tres autores principales –pues con una muestra de erudición abrumadora se dan cita los más variados filósofos: antiguos, modernos, cínicos, racionalistas, griegos, cristianos y contemporáneos– con los que dialoga Agamben para su teoría del uso son Aristóteles, Foucault y Heidegger. En primer lugar, Aristóteles definió la felicidad como “un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud.” En la Grecia clásica, el hombre que usaba su propio cuerpo –si bien a servicios de otro– era el esclavo. Si se permite el oxímoron, la obra específica del esclavo era el uso del cuerpo, pero a la vez era el ser sin obra (social, institucional, jurídica) por excelencia. El esclavo era un instrumento. Al comentar a Aristóteles, Agamben afirma que “el uso del cuerpo del esclavo es similar al uso de la cama y del vestido.” (Agamben, 2018: 42). Ahora bien, es necesario señalar que el estagirita no piensa al esclavo en términos jurídicos asimilable a la propiedad sino, como se indicó, como uso.

En cuanto a Foucault, son conocidas sus últimas investigaciones (período denominado como el “último Foucault”, para diferenciarlo de la etapa arqueológica que va desde 1961 a 1969 y la etapa genealógica que transcurre entre 1971 a 1977) en las cuales se dedica a elaborar una “ética y un cuidado de sí” ejemplarmente expuesta en *La hermenéutica del sujeto*, curso impartido en 1982. En este modelo ético, el uso ocupa un lugar fundamental, pues el sí mismo del sujeto que se debe cuidar pone en juego la relación del hombre con el mundo, ya que para Foucault el sujeto es un proceso que implica un arduo trabajo de ejercicios morales, una relación con el mundo que lo circunda y que nunca asume la forma de la sustancia. En la ética foucaultea se cuida, según Agamben, “el sujeto mismo de las relaciones de uso con los otros.” (Agamben, 2017: 78).

Por último, Agamben recoge las interpretaciones de Heidegger vertidas en *Ser y tiempo*, en especial aquellas que hablan del “cuidado” del mundo (o la “cura”, como lo tradujo al castellano José Gaos en la primera edición de *Ser y tiempo*) y del uso, si bien sobre este concepto el filósofo de la Selva Negra teorizó en profundidad en la

década del cuarenta. El cuidado del mundo es una “estructura originaria” del ser-ahí, es decir, el ser, arrojado fácticamente en el mundo, comienza a relacionarse con las cosas que tiene a la mano (*Zuhandenheit*), aquellas que usa y maneja, situación que remite directamente a lo doméstico, lo que está cerca, lo que denota un “trato familiar.” El ejemplo por antonomasia de lo *a la mano* son los utensilios, pues se tratan de objetos cercanos y maniobrables. Así, el uso define el “lugar de la relación originaria e inmediata del ser-ahí con el mundo.” (Agamben, 2017: 135).

Bajo esta perspectiva, el uso aparece como la relación prioritaria que establece el hombre con el mundo. Según Agamben, la forma-de-vida que genera el uso cancelaría la escisión originaria y fundante de la política occidental por parte de la soberanía (*zoé* y *bíos*). La aportación específica que trae esta vida consiste, acorde como observó en relación al franciscanismo, en que nunca es posible aislar y mantener desunido el simple hecho de vivir y la vida cualificada. Al mismo tiempo, la forma-de-vida conlleva tras de sí al hábito, pues la vida se genera viviendo en el propio contexto del uso y de la praxis.

Por esta razón, la forma-de-vida no se define por una obra específica, sino que es una potencia que asume la característica de lo inoperoso. Los hombres no son sujetos soberanos de sí con determinada propiedad, cualidad o capacidad para idear y poner en marcha una obra: ninguna vocación predeterminada, ninguna actividad obligatoria, ningún deber de hacer tal o cual actividad. El viviente es un ser esencialmente sin obra (*argos*). De hecho, la experiencia por antonomasia de lo inoperoso es, precisamente, neutralizar y desactivar las obras humanas, tales como el derecho, el poder, la representación y la soberanía. La vida se vuelve así un abanico de posibilidades, de prácticas y usos abiertos en la cual la forma de la vida es “producida por eso mismo de lo cual es su forma” (Agamben, 2017: 401). Al mismo tiempo, esta vida no coincide –o no necesariamente debería coincidir– con las identificaciones jurídicas, las relaciones de poder, las posiciones gubernamentales, las estructuras jerárquicas, los discursos instituidos. Como el poeta y el artista, también

el carpintero, el zapatero, el flautista y aquellos que, con un término de origen teológico, llamamos profesionales –y, en fin, todo hombre– no son los titulares trascendentes de una capacidad de actuar o de hacer: son, más bien, vivientes que, en el uso y solamente en el uso de sus miembros como del mundo que los circunda, hacen experiencia de sí y se constituyen a sí mismos como usantes (de ellos mismos y el mundo) (Agamben, 2018: 128).

De igual manera, a juicio de Agamben el uso siempre entra en relación con un inapropiable y nunca con la propiedad. Uno de los “inapropiables” que ofrece Agamben es el cuerpo, al que concibe por fuera del paradigma occidental que ha hecho del mismo, en líneas generales, una propiedad de un yo, de un alma racional o de una sustancia, en la cual reviste una posición de primacía ontológica y donde es relegado a una posición subalterna en la vida de los hombres, asemejándose a un animal o a un pedazo de materia. Como es conocido, esta filosofía ha encontrado en el platonismo, el cristianismo –con algunas excepciones notables, como el

franciscanismo—, el pensamiento de Descartes o el sistema de Leibniz exiguos representantes.

En la interpretación de Agamben, el cuerpo es esencialmente inapropiable, pues varias experiencias corpóreas como la vergüenza, la desnudez, la necesidad o las náuseas revelan que son impropias. En ellas el cuerpo se encuentra “entregado irremisiblemente” (Agamben, 2019a: 67) y es incapaz de asumirlas. Piénsese en el caso de la náusea que, con las ganas de vomitar y el impulso incontenible por salir, el cuerpo no tiene forma alguna de controlarla, de darle órdenes, de manejarla como lo haría la voluntad o la razón frente a un objeto. O también el caso de la orina o la materia fecal, pues en estas necesidades el cuerpo está entregado a ella y no puede asumirlas en ningún momento. Otro inapropiable sería la lengua (en particular la materna), ya que es siempre ajena y proviene desde fuera a través de un largo y repetitivo proceso de transmisión que es impersonal. No existe una lengua que hable una sola persona, la lengua por definición se comparte, ella se define por ser un “uso común” (Agamben, 2019a: 69).

¿Cuál es la consecuencia teórica que origina una teoría del uso en el derecho y en la política? Ante todo, supondría una relación del sujeto con el mundo y con las cosas que lo circundan que escaparía a la lógica de la propiedad que, en la globalización imperante, asume continuamente formas violentas y excluyentes (obsérvese la acumulación concentrada del capital y la exclusión de franjas enteras de personas que no acceden a los bienes más básicos, o la noción de identidad a través de la cual, en determinados países de la Unión Europea, se procede a segregar a otras personas: por ejemplo, los inmigrantes irregulares pobres y extracomunitarios). Por otra parte, quien usa no es un sujeto que puede manejar las cosas como objetos de dominio y explotación. Así, esta teoría podría suponer un cambio de paradigma frente al aprovechamiento abusivo que se hace de los recursos naturales en la actual fase del capitalismo. Ahora bien, el proyecto teórico de Agamben no logra ajustarse a las prácticas sociales, como así tampoco queda claro quién es el sujeto político capaz de ejercer el uso como transformador de la realidad.

4. CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo del trabajo, se puso de relieve la manera sobre la cual Agamben encara el estudio del derecho en la saga *Homo sacer*. Así, se analizaron los paradigmas que, en su opinión, conforman la estructura jurídica originaria del derecho occidental: el *homo sacer*, el campo de concentración y el estado de excepción, que actúa como fundamento del poder soberano. Seguidamente, se prestó atención a los lugares en los cuales Agamben, en los primeros textos de la saga, comienza a esbozar lo que sería una nueva forma de concebir lo jurídico, aunque las sugerencias se encontraban en estado prematuro. Posteriormente, se analizó la estrategia de Agamben para pensar una existencia sustraída al derecho. En un primer momento se hizo hincapié en el rescate de las reglas monásticas, en tanto éstas se confundían con la vida misma, por lo que regla constituía la forma-de-vida. La otra clave histórica-hermenéutica la constituyó el movimiento franciscano, en particular la renuncia al derecho y la separación entre propiedad y uso. Asimismo, se anotaron las

limitaciones del franciscanismo y cómo las utilizó como puntapié inicial para postular una teoría afirmativa del uso.

Explicitada la teoría de Agamben, es necesario situarse en el plano empírico de las relaciones políticas a los fines de medir su plausibilidad real. En primer lugar, cabe señalar que Agamben no se ocupa en idear estrategias ni técnicas concretas para llevar a la práctica lo que denomina potencia inoperosa. Indica que esa es la tarea de la “política que viene” (Agamben, 2017: 475). Sin embargo, ¿quiénes son los actores y cómo arriban a tomar las decisiones? ¿En qué espacios públicos encontrará esta política un lugar adecuado para llevarla adelante? Visto el juego de fuerzas de la geopolítica mundial, el poder económico y las tensiones que existen con los Estados en la actualidad por la irreversible erosión de la soberanía nacional, ¿qué papel le cabe a la ciudadanía, los millones de inmigrantes ilegales, los movimientos sociales, como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo? ¿Cómo materializar en el estado actual del mundo una “potencia puramente destituyente que nunca se resuelva, entonces, en un poder constituido”? (Agamben, 2017: 478). Interrogantes urgentes que se diluyen en una potente teoría alejada completamente de las prácticas jurídicas y políticas concretas.

En una entrevista realizada en 2010, ante la pregunta acerca de qué modo la inoperosidad podría dar lugar a las prácticas concretas destituyentes del poder soberano, Agamben respondió: “lo indico delle strategie, lascio che siano altri piú competenti a trarne delle tattiche.” (Bonacci, 2019: 556). Como ha subrayado Alfonso Galindo Hervás, contra el poder soberano Agamben

sólo opone la existencia potencial del singular que ha aferrado su nada, la posible y espontánea emergencia de la humanidad sin obra y sin rostro. Los procedimientos no interesan, de ahí que no haya ni rastro de prescripción, entre cortada, de una justicia, de una comunidad que viene (aunque nadie sabe cómo ni porqué) (Galindo Hervás, 2003: 210).

En segundo lugar, una de las fuentes sobre la cual descansa el proyecto de Agamben es, como se indicó arriba, el texto de Benjamin “Para una crítica de la violencia.” Aquí la violencia revolucionaria, neutralizadora del orden y las obras humanas, debería asumir la forma de una huelga general proletaria, una violencia destituyente que Agamben se encarga de reactualizar para pensar la política del porvenir. Ahora bien, cabe señalar una cuestión no menor que en la filosofía mesiánica de Benjamin está explícitamente propuesta. Benjamin optó un sujeto históricamente determinado: la clase obrera o el proletariado. Por el contrario, Agamben ni siquiera menciona a tal o cual sujeto o grupo capaz de llevar adelante la potencia destituyente en la actualidad. Si la desactivación del derecho para Agamben debería materializarse mediante la inoperosidad sin destruirlo, sino “liberando las potencialidades que [...] permanecían inactuadas para de esa manera permitirle un uso distinto” (Agamben, 2017: 486), no se vislumbra del todo quién pondría en marcha la potencia inoperosa.

En tanto, la filosofía política de la inoperosidad puede ocasionar, eventualmente, consecuencias no demasiado emancipatorias.⁷ En octubre de 2017, Agamben publicó un breve escrito titulado “Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli”. El caso en cuestión giraba en torno a una iniciativa dirigida a los poderes públicos italianos para dar derecho de ciudadanía por *ius soli* (derecho de suelo) a 800.000 niños inmigrantes. Lejos de utilizar un *argumentum ad hominem*, la intención es dejar en evidencia cómo la desactivación inoperosa puede contribuir a reforzar la violencia del derecho. Agamben se negó a firmar el petitorio porque su pensamiento está en frontal oposición a la noción de ciudadanía, pues aunque se dio cuenta “de que la condición de apátridas o de inmigrantes es un problema que no puede ser evitado” (Agamben, 2017), no estaba seguro de que la ciudadanía sea la mejor solución. La razón de su rechazo se comprende perfectamente: la ciudadanía integra uno de los polos de la máquina gubernamental a través de la cual los Estados-nación “hacen del nacimiento el principio de la inscripción de los seres humanos en su interior” (Agamben, 2017). Es decir: no firmó la solicitada porque no está de acuerdo con la ciudadanía, pues ésta se funda en la soberanía estatal y, como ya se apuntó, la tarea política del futuro es desactivarla.

Así las cosas, y si bien fue enteramente consecuente con sus postulados filosóficos, el resultado práctico-político consistió en que indirectamente avaló la restricción de los derechos de los niños inmigrantes generada por la propia lógica de la soberanía nacional y, por efecto de una ironía involuntaria, coincidió con los objetivos migratorios de la extrema derecha italiana y la Liga Norte. En esta dirección, Catherine Mills ha señalado la potencial contradicción interna en la teoría política de Agamben:

En la medida en que la teoría de la liberación política de Agamben se basa a fin de cuentas en la suspensión del pasaje de la potencialidad a la acción o a la actualidad (hacer o ser), la dificultad es que su aparente radicalismo filosófico se convierta en su opuesto en el ámbito político. (Mills, 2008: 138).

En definitiva, Agamben dejó al descubierto, como pocos en la filosofía contemporánea, la violencia que fundamenta al derecho y las aporías que lo traspasan. En efecto, en su obra se encuentra una de las críticas más lúcidas, radicales, sugerentes e innovadoras para pensar la política occidental, desde los griegos hasta el presente. Asimismo, ideó una teoría del uso consistente y lógicamente fundamentada que, estrechamente vinculada a los conceptos de forma-de-vida e inapropiabilidad, concibe con originalidad una posible existencia humana por fuera del principio de la soberanía y de todas las determinaciones jurídicas. No obstante, descuidó por completo el plano de las tácticas políticas y las prácticas

⁷ Sobre este caso, remitimos a las reflexiones realizadas por Germán Proserpi sobre la radicalidad del pensamiento de Agamben y cómo en la realidad se enfrenta a apreciables contradicciones. La razón de ello es que, llevando al extremo las hipótesis acerca de la violencia del derecho y situado en un plano abstracto, es posible que concuerde con el fascismo o la extrema derecha por no evaluar detenidamente las complejidades prácticas de lo político. Véase Proserpi, 2018: 105-121.

concretas a través de las cuáles dicha teoría podría conseguir un cambio real en las estructuras de poder de la globalización actual.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2019a). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2018a). *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2014). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2018b). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2017a). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2017b). "Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli", 07/10/2019, en <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?paged=15&tag=giorgio-agamben>.

AGAMBEN, Giorgio (2019a). *Creación y anarquía. La obra en la época de la religión capitalista*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2019b). *Polichinela o divertimento para los muchachos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGAMBEN, Giorgio (2010). *Signatura rerum*. Barcelona: Anagrama.

AGAMBEN, Giorgio (2012). *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos Aires: Las cuarenta.

BENJAMIN, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Aguilar.

BONACCI, Valeria (2019). *Giorgio Agamben. Ontología e política*. Macerata: Quodlibet.

CERCAS, Javier (2005). *La velocidad de la luz*. Barcelona: Tusquets.

GALINDO HERVÁS, Alfonso (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Pública.

GALLI, Carlo. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

GIMÉNEZ MERINO, Antonio (2015). "De la excepcionalidad persistente a la normalización de la plutocracia", en ESTÉVEZ ARAUJO, José A. (Ed.). *La democracia en bancarrota*. Madrid: Trotta.

MILLS, Catherine. (2008). *The philosophy of Giorgio Agamben*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

NANCY, Jean Luc, (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

PROSPERI, German. (2018). "Prefería no firmar. Sobre algunos problemas políticos en la filosofía de Giorgio Agamben." *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIV-Nº1 (2019), pp. 105-121.

LOGIDIUCE, Edgardo (2007). *Agamben y el estado de excepción. Una mirada marxista*. Buenos Aires: Herramienta.

SCHMITT, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.



VIOLENCIA SIMBÓLICA Y EPISTÉMICA EN EL PERIODISMO INFORMATIVO. EL ANTIGITANISMO COMO ESTUDIO DE CASO

Symbolic and Epistemic Violence in Informative Journalism. Antigypsyism as Case Study

Ismael Cortés Gómez
Universitat Jaume I
ismaelcortes_@hotmail.com

Resumen:

Este artículo lleva a cabo un análisis del *framing* que usa el periodismo informativo español para representar a la identidad "Gitana" bajo los signos de la peligrosidad y la criminalidad (período 2010-2018). El artículo se construye a partir de la siguiente hipótesis: bajo las formas de la violencia simbólica y la violencia epistémica, el antigitanismo legitima la discriminación estructural contra la población gitana en España. El artículo está organizado en cinco secciones: primero, se introduce un marco analítico a través de las nociones de "antigitanismo", "discriminación estructural", "violencia simbólica", "violencia epistémica", "framing analysis" y "miedo social". Segundo, el artículo presenta un estudio de caso, basado en una muestra de 150 noticias nacionales que representan a protagonistas de identidad gitana bajo un enfoque sesgadamente racista. Tercero, este análisis nos habilita a plantear un debate ético y legal que indaga los límites de la libertad de expresión, respecto del uso del lenguaje discriminatorio en las narrativas informativas. La cuarta sección incluye un apartado de conclusiones que examina la correlación entre la discriminación estructural antigitana y el papel de los medios de comunicación en la construcción del estigma de la "amenaza gitana". Por último, el artículo indica una serie de recomendaciones que podrían emplearse para contrarrestar el racismo en las narrativas informativas.

Palabras clave:

Antigitanismo, discriminación estructural, framing análisis, violencia simbólica, violencia epistémica, miedo social, lenguaje discriminatorio

Abstract:

This study conducted a framing analysis of how Spanish journalism represents the "Gypsy identity" within the marks of dangerousness and criminality (period 2010–18). The paper aims to validate the following underpinning hypothesis: as symbolic and epistemic violence, antigypsyism legitimises systemic racial discrimination and exclusion against the Roma people in Spain. The article is organised into five sections: first, an analytical framework introduces the notions of

'antigypsyism', 'structural discrimination', 'social fear', 'symbolic violence', 'epistemic violence' and 'framing analysis'. Second, a tangible case study is presented on a sample of 150 national news reports that portray Roma characters in a biased way. Third, this analysis enabled an ethical and legal debate that challenges the limits of free speech and the uses of discriminatory language in informative narratives. The fourth section includes some conclusions examining the correlation between antigypsyistic structural discrimination and the role of media in engendering the stigma of the "Gypsy threat". Finally, the article indicates a series of recommendations that could be used to counteract racism in news narratives.

Keywords:

Antigypsyism, Structural discrimination, Framing analysis, Symbolic violence, Epistemic violence, Social fear, Discriminatory language

Recibido: 05/12/2019

Aceptado: 21/12/2019

1. INTRODUCCIÓN: MARCO ANALÍTICO

En la época poscolonial actual, la discriminación por motivos étnicos o raciales está prohibida por mandato constitucional en todas las democracias del mundo. No obstante, las estructuras de discriminación racial siguen operando en sus formas simbólicas y epistémicas, consolidando la percepción de una sociedad estratificada en base a divisiones morales y a relaciones inter-étnicas conflictivas. Una percepción que vincula la autoría de determinados comportamientos criminales o delictivos con protagonistas pertenecientes a determinados grupos étnico-raciales.

El objetivo general de este artículo es poner de relieve la responsabilidad de los medios de comunicación, tanto públicos como privados, en la promoción de la igualdad y la no discriminación de las minorías étnico-raciales; y más concretamente en la prevención del antigitanismo. Específicamente, este artículo procura responder a una pregunta fundamental: ¿cómo contribuye el *framing* de las narrativas informativas a construir el estigma de la "amenaza gitana"?

En los últimos años, la noción de "antigitanismo" ha recibido una atención creciente de los ámbitos políticos y académicos en Europa (Parlamento Europeo [EP], 2015, 2017; Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea [FRA], 2018; Agarin, 2014; End y Selling, 2015; Cortés y End, 2019; Carrera et al., 2018; Carrera et al., 2019). Como resultado, se han propuesto las siguientes definiciones diferentes (y complementarias) desde el nivel institucional y desde la sociedad civil:

- El antigitanismo es una forma específica de racismo, una ideología fundada en la superioridad racial, una forma de deshumanización y racismo institucional alimentado por la discriminación histórica, que se expresa, entre otras cosas, por la violencia, el discurso de odio, la explotación, la estigmatización y el tipo más flagrante de discriminación

(Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia [ECRI], 2011).

- El antigitanismo es una forma específica del racismo dirigido hacia las personas gitanas, de forma similar al antisemitismo: i) es persistente tanto histórica como geográficamente (es permanente y no disminuye); ii) es sistemático (es aceptado por prácticamente toda la comunidad) y iii) a menudo va acompañado de actos de violencia y discriminación (Consejo de Europa [CoE], 2012).

- El antigitanismo es una forma compleja -construida históricamente- de racismo tradicional contra grupos sociales identificados bajo el estigma "Gitano [Gypsy]"¹ u otros términos relacionados e incorpora: 1. Una percepción esencializante y homogeneizadora de estos grupos. 2. La atribución de características específicas a dichos grupos. 3. Estructuras sociales discriminatorias y prácticas violentas que surgen en ese contexto, que tienen un efecto degradante y de exclusión y que reproducen las desigualdades estructurales (Alliance Against Antigypsyism, 2017).

La lucha contra el antigitanismo se inscribe en una tradición más amplia de lucha contra la discriminación racial. La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD siglas en inglés) establece la siguiente definición:

El término "discriminación racial" significará cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en la raza, el color, la ascendencia u origen nacional o étnico, que tenga el propósito o efecto de anular o perjudicar el reconocimiento, disfrute o ejercicio, en igualdad de condiciones, de los derechos humanos y las libertades fundamentales, en el ámbito político, económico, social, cultural o cualquier otro de la vida pública (ICERD, 1965).

La citada Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial resolvió

¹ Como explica Petrova, el término 'Roma', que es la auto-denominación etnocultural de muchas de las personas que los no gitanos perciben como 'gitanos' [Gypsies], domina el discurso político oficial y ha adquirido la legitimidad de la corrección política (Petrova, 2003). Tal y como ha explicado Hancock (2002), el etnónimo "Gypsy" fue introducido y utilizado por error en el Reino Unido durante los siglos XVI-XVII. La población no romaní de entonces en el Reino Unido utilizó el término "Gypsy" basándose en la interpretación errónea de que el pueblo romaní provenía de Egipto. El endónimo original en romaní para llamarse a sí mismos es "Rom" (hombre), "Romni" (mujer) y "Roma" (genérico plural). En 2012, la Comisión Europea inició el proceso de implementación del Contexto Europeo de Estrategias Nacionales de Inclusión de los Gitanos y proporcionó la siguiente definición: 'el término "Roma" se usa aquí, y en varias organizaciones internacionales y representantes de grupos gitanos en Europa, para referirse a varios grupos diferentes (por ejemplo, Roma, Sinti, Kale, Gitanos, Romanichels, Boyash, Ashkali, Egyptians, Yenish, Dom y Lom) y también incluye a los Travellers, sin negar las especificidades y variedades de estilos de vida y situaciones de estos grupos'. (Comisión Europea [CE], 2012).

adoptar todas las medidas necesarias para eliminar rápidamente la discriminación racial en todas sus formas y manifestaciones, y prevenir y combatir las doctrinas y prácticas racistas con el fin de promover el entendimiento entre las razas y edificar una comunidad internacional libre de todas las formas de segregación y discriminación raciales (ICERD, 1965).

En términos más actuales, de acuerdo con la Directiva de Igualdad Racial de la Unión Europea, la “discriminación racial o étnica” incluye los siguientes casos: el acceso o tratamiento desigual de ciertos grupos en áreas como el empleo, la educación, la seguridad, la atención médica, la vivienda y el acceso a bienes y servicios (Directiva 2000/43 / CE). Según el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC), el estudio de las situaciones de “exclusión” y “discriminación” no debe únicamente describir un determinado estado de privación de derechos fundamentales, sino que ha de incluir un análisis del proceso cultural y económico que conduce a ese estado y lo sostiene (ECOSOC, 2018).

Este artículo dialoga con estudios recientes que han analizado las nociones de “discriminación” y “exclusión” estructural relacionadas con el antigitanismo. Sigona y Vermeersch (2012) y Kostka (2019) explican que la discriminación antigitana se deriva fundamentalmente de una situación sistémica de segregación espacial y pobreza intergeneracional.² En esta línea, Picker (2017) ha explicado que en Europa se pueden observar áreas urbanas segregadas, que están parcial o completamente ocupadas por hogares gitanos. Estos espacios, por lo general, tienen tasas de desempleo más altas que otras áreas, presentan pocos o ningún servicio público, viviendas de calidad inferior, educación de baja calidad, infraestructura sanitaria inadecuada y estigmatización severa.³

Ryder y Taba (2017) se han centrado en las potencialidades de la redistribución económica para combatir el antigitanismo; y recomiendan medidas activas de bienestar social y una fuerte inversión pública para la creación de empleo. Kovats y Law (2018) y Rostas (2019) han puesto el énfasis en la democratización de los procesos de diseño de políticas públicas y en la construcción de una ciudadanía activa. Estos autores afirman que el aumento de la conciencia política de las personas gitanas,⁴ y en consecuencia, la representación de sus intereses en los

² Ver anexos donde se recogen datos multisectoriales de fuentes oficiales que reflejan la situación de discriminación estructural de la población gitana en España.

³ En España, estudios recientes han aportado datos de 2.604 barrios/asentamientos gitanos segregados correspondientes a 1.069 municipios (Laparra, 2011; La Parra-Casado y Jiménez González, 2016; Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2016).

⁴ Como explican Matache y Oprea (2019), las palabras "Gypsy" (en inglés), "Tigan" (en rumano), y sus variaciones han sido ampliamente reconocidas como ofensivas, o al menos, como nombres incorrectos. La palabra "Gitano" (en español) incluye ciertos matices, aunque incluye también acepciones peyorativas o estereotipadas. GITANO, A (etimología: de egipcio, porque se creía que procedían de Egipto). 1. adj. Dicho de una persona: de un pueblo originario de la India, extendido por diversos países, que ha mantenido el nomadismo

procesos de toma de decisiones, puede ser un elemento crucial para realizar transformaciones sistémicas y eliminar la discriminación. Por otro lado, Kocze y Rövid (2019) y End (2019) han insistido en el poder de los medios de comunicación y de los discursos políticos para cuestionar los prejuicios antigitanos profundamente arraigados; y para deconstruir los mecanismos culturales de diferenciación o alterización binaria.

La contribución original de este artículo a la crítica teórica y política del antigitanismo es la siguiente: por un lado, profundizar en los fundamentos ético-semánticos de las narrativas informativas; y, por otro lado, explicar las conexiones entre los procesos simbólicos y materiales de discriminación y exclusión. Este artículo analiza el uso de los marcos simbólicos y epistémicos como un mecanismo central del antigitanismo. Así, el artículo se construye a partir de los conceptos de "violencia simbólica" (Bourdieu, 1979) y "violencia epistémica" (Spivak, 1994; Spivak y Guha, 1988). La definición clásica de Bourdieu del poder simbólico es la siguiente:

El poder de construir la realidad, que tiende a establecer un orden gnoseológico, genera el consenso sobre el sentido de un mundo social, lo cual supone una contribución fundamental para reproducir el orden social; la integración 'lógica' es la precondition de la integración 'moral' [...] La cultura dominante produce su efecto ideológico específico al ocultar su función de división (o distinción) bajo su función de comunicación: la cultura que une (un medio de comunicación), separa (un instrumento de distinción) y legitima las distinciones definiendo todas las culturas (designadas como subculturas) en términos de su distancia de la cultura dominante (Bourdieu, 1979: 79-80).

El concepto original de violencia epistémica, acuñado por Spivak, se centra en el sujeto colonial de la siguiente manera:

El ejemplo más claro que conocemos de esta violencia epistémica es el proyecto orquestado de forma remota, lejano y heterogéneo para constituir al sujeto colonial como Otro. Este proyecto es también la anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria subjetividad. Es bien sabido que Foucault ubica la violencia epistémica, una revisión completa de la episteme, en la redefinición de la cordura a fines del siglo XVIII europeo. Pero, ¿y si esa redefinición en particular fuera solo una parte de la narrativa de la historia en Europa y en las colonias? ¿Y si los dos proyectos de revisión epistémica funcionaran como partes disociadas y no reconocidas de un gran motor? (Spivak, 1994: 76).

y ha conservado rasgos físicos y culturales propios. 2. adj. Perteneciente o relativo a los gitanos. 3. adj. Propio de los gitanos, o parecido a ellos. 4. adj. caló (perteneciente al caló). Léxico gitano. 5. adj. Trapacero, usado como ofensivo o discriminatorio. 6. adj. Que tiene gracia y arte para ganarse las voluntades de los demás, y especialmente referido a una mujer. 7. adj. Egipcio (natural de Egipto). 8. Sustantivo. Caló (variedad del romaní) (RAE, 2018).

Diferentes autores poscoloniales han explicado que, en el período posterior al apartheid y tras la consecuente globalización de las leyes antirracistas, la discriminación racial se volvió predominantemente simbólica y epistémica, (re)articulando así divisiones morales y jerarquías sociales (Bhabha, 2011; Mbembe, 2017; Carty y Chandra, 2018). Por lo tanto, la lucha por la justicia racial debe tomar nuevas formas para desarrollar (de nuevo) estrategias de inclusión universal. En esta lucha por la igualdad, los nuevos enfoques para cuestionar(se) y reapropiar(se) el poder simbólico y epistémico son cruciales, si queremos transformar las bases éticas y políticas de las relaciones raciales de dominación.

Se han producido diferentes desarrollos del concepto de violencia epistémica (Bartels et al., 2019). En estudios recientes, se ha analizado la violencia epistémica como una categoría aplicable a sujetos no coloniales, es decir, a cualquier víctima de un sistema de dominación desarrollado sobre relaciones de saber / poder:

La violencia epistémica, es decir, la violencia ejercida contra o a través del saber, es probablemente uno de los elementos clave en cualquier proceso de dominación. No es solo a través de la construcción de vínculos económicos de explotación o el control de los aparatos político-militares como se logra la dominación, sino también - y yo diría que sobre todo- a través de la construcción de contextos epistémicos que legitiman y consagran esas prácticas de dominación (Galván Álvarez, 2010: 11).

La aplicación de un enfoque analítico dual, cognitivo y afectivo, hacia el estudio del racismo es especialmente relevante para el objetivo que persigue el presente estudio. En este sentido, es de especial interés el concepto de “activismo epistémico”, acuñado por Medina (2019):

[el activismo epistémico] se refiere a las actividades críticas de denunciar, cuestionar y oponerse a las actitudes cognitivo- afectivas y a las sensibilidades (o falta de sensibilidad) que facilitan la complicidad con la opresión racial y la violencia racial. Mi análisis presta especial atención al papel que juega la afectividad en la complicidad con la violencia racial y cómo las actitudes afectivas pueden usarse en el activismo epistémico para acabar con la complicidad y movilizar a las personas en la lucha contra la violencia racial (Medina, 2019: 22).

En el análisis del *framing* periodístico que se realiza en este artículo, entendemos que las narrativas informativas al definir un problema social no solo explican sus causas, sino que también emiten juicios morales sobre los responsables, induciendo determinados sentimientos hacia éstos. Por lo tanto, asumimos que las narrativas informativas no solo construyen marcos cognitivos (Kelsey, 2017; Jakobsson y Stiernstedt, 2018), sino que construyen también marcos afectivos de interpretación (De los Santos et al, 2019). El *framing* implica un patrón retórico que, además de conexiones lógicas, activa conexiones afectivas que pautan la lectura de la información.

En lo que se refiere al contenido afectivo del patrón retórico implicado en el *framing* informativo, este artículo focaliza en la dimensión social del miedo y en la construcción del estigma de la “amenaza gitana”. En los términos analizados, el “miedo” no es un sentimiento que afecta a un sujeto individual, en un momento particular de su existencia. Estudiamos el “miedo” como un sentimiento que afecta a una parte importante de la población, de una manera sostenida en el tiempo, como resultado de una percepción colectiva construida mediáticamente. En el caso de la inducción del “miedo social”, en relación al racismo, son de especial interés los estudios de Hurley (2015). En el contexto estadounidense, analizó la construcción de la percepción del miedo a la delincuencia en las noticias de televisión; y encontró una cobertura desproporcionada, en relación a variables étnico-raciales, con una (sobre)representación de afroamericanos como agresores y blancos como víctimas.

Más allá de realizar un análisis semántico-formal, este artículo se encarga de estudiar las funciones socio-políticas de la violencia simbólica y la violencia epistémica, en relación al antigitanismo: a) el daño a la reputación de un determinado sujeto colectivo; b) la construcción de una opinión pública basada en el miedo; c) la legitimación de una situación de discriminación y exclusión estructural.

2. ESTUDIO DE CASO: FRAMING ANALYSIS DEL ANTIGITANISMO EN LOS MEDIOS

En una primera búsqueda, encontramos 1.200 noticias referidas al contexto español, que contenían una asociación semántica explícita entre la autoría de actos criminales o delictivos y protagonistas significados como pertenecientes a la etnia gitana. Debido a la dispersión de esta primera muestra, que incluía una gran variedad de medios escritos y televisados (tanto locales como autonómicos o nacionales), decidimos construir este estudio de caso a partir de una muestra más precisa y concreta (ver anexos). Seleccionamos 100 noticias publicadas por los periódicos de ámbito nacional más leídos, que incluyen tanto versión online como impresa: *El País*, *ABC*, *La Razón* y *El Mundo* (período 2010-2018). Esta muestra permite ver la reiteración de un mismo *framing* informativo a través del tiempo, y a través de todo el espectro editorial: desde periódicos con una línea editorial más cercana a la social-democracia hasta periódicos con una línea más liberal u otros con una línea más conservadora. Además, pudimos identificar el mismo *framing* en 50 noticias difundidas por cinco de los más destacados programas nacionales de noticias de televisión (líderes de audiencia): *Informativos de TVE*, *Antena 3 Noticias*, *Informativos Telecinco*, *Noticias Cuatro* y *la Sexta Noticias* (ver anexos).

En base a esta muestra, 150 noticias en total, el artículo lleva a cabo un análisis del *framing* periodístico que comprende el uso de un determinado léxico así como de un repertorio de imágenes concreto. Tal *framing* define: el autor del delito, la motivación y el escenario. Este *framing* ha sido utilizado indistinta y repetidamente por editoriales de noticias progresistas, liberales y conservadores. Por lo tanto, se puede observar un régimen monolítico de visibilidad. Este *framing* consolida la opinión pública en una dirección sesgada, asociando la identidad de las personas gitanas con la peligrosidad y la criminalidad, reforzando así el estigma de la “amenaza gitana”.

Cuadro 1. Framing semántico general			
Delito	Léxico	Imágenes de los protagonistas	Escenario Social
Asesinato (dentro del gueto)	- Autor: clan gitano. - Motivo: Venganza.	- Familias gitanas afectadas. - Mujeres mayores y niños llorando. - Hombres mayores como mediadores. - Intimidación de las familias gitanas (vida cotidiana). - Jóvenes gitanos y gitanas pidiendo venganza.	Barrio en una zona urbana segregada: ruidoso, sucio y deteriorado.
Asesinato (fuera del gueto)	- Autor: persona de etnia gitana. - Motivo: Crimen pasional.	- Jóvenes gitanos como criminales. - Una persona inocente como víctima. - Fuerzas policiales investigando el caso. - Personas no gitanas como testigos. - Vida profesional de la víctima. - Familia de la víctima.	Una discoteca.
Tiroteo (dentro del gueto)	- Autor: familia gitana. - Motivo: Venganza.	- Familias gitanas afectadas. - Mujeres mayores y niños llorando. - Hombres mayores como mediadores. - Intimidación de las familias gitanas (vida cotidiana). - Jóvenes gitanos y gitanas pidiendo venganza.	Barrio en una zona urbana segregada: ruidoso, sucio y deteriorado.

Cuadro 2. Ejemplo 1			
	El País, 8/8/2010	La Razón, 7/8/2010	ABC, 7/8/2010
Titular	Un hombre muere por un disparo a la puerta de una discoteca en Torrejón [una ciudad].	Venganza en la 'Pícaro' [nombre de la discoteca].	Un joven muere tras un tiroteo a la puerta de una discoteca en Torrejón.
Descripción de los actores y del contexto	Los autores de los disparos eran unos gitanos implicados en una pelea con los guardias de seguridad de la discoteca. Un hombre, que no estaba implicado en la pelea, murió por un disparo de bala, en la puerta de la discoteca.	Un hombre fue alcanzado por una bala "perdida" de una reyerta entre un grupo de gitanos y los porteros.	Los autores del tiroteo eran de etnia gitana y usaron la fuerza contra los porteros de la discoteca. Finalmente, los autores dispararon a todos los que estaban en la puerta en ese momento. La persona fallecida no tenía nada que ver con la pelea.

Nota: El mismo caso fue publicado en noticias de periódicos progresistas, liberales y conservadores (El País, 2010; La Razón, 2010; ABC, 2010).

Cuadro 3. Ejemplo 2			
	El País, 21/5/2014	El Mundo, 21/5/2014	ABC, 22/5/2014
Titular	Seis personas detenidas por una reyerta con armas en Villena [una ciudad].	Seis personas detenidas por su implicación en una reyerta con armas.	Seis detenidos en Villena por una reyerta con armas de fuego entre familias.
Descripción de los actores y del escenario social	Las seis personas arrestadas pertenecen a familias gitanas. El altercado tuvo lugar en el barrio de San Francisco [un conocido "gueto gitano" de la ciudad].	Seis personas implicadas en una reyerta entre dos familias gitanas. El altercado tuvo lugar en el barrio de San Francisco.	Las seis personas arrestadas pertenecen a dos familias gitanas enfrentadas. Los familiares de los detenidos estuvieron presentes durante el altercado. El altercado tuvo lugar en el barrio de San Francisco.

Nota: El mismo caso fue publicado en noticias de periódicos progresistas, liberales y conservadores (El País, 2014; El Mundo, 2014; ABC, 2014).

Cuadro 4. Ejemplo 3		
	El Mundo, 2/9/2015	ABC, 2/9/2015
Titular	Un muerto y cinco heridos en una pelea entre dos clanes de etnia gitana en Mazarrón [una ciudad].	Un muerto y cinco hospitalizados por una pelea entre dos clanes de etnia gitana en Mazarrón.
Descripción de los actores y del escenario social	Los investigadores policiales declararon que todo comenzó por la mañana con una discusión entre dos familias enfrentadas. Horas después, un automóvil golpeó intencionalmente a una persona en medio de la calle. A consecuencia de esto, los familiares de la víctima fueron al área donde vivían los presuntos autores y los atacaron, lo que resultó en una pelea colectiva, con la muerte de una mujer y varias personas heridas.	Una discusión por la mañana entre dos mujeres causó horas después una pelea colectiva, en la que dos clanes gitanos se han visto implicados. Después de la discusión, un automóvil hirió intencionalmente a un peatón. Luego, sus familiares fueron a buscar a los miembros de la otra familia y provocaron una pelea colectiva, en la que una de las mujeres murió y tres personas resultaron gravemente heridas.

Nota: El mismo caso fue publicado en noticias de medios liberales y conservadoras (El Mundo, 2015; ABC, 2015).

Escenarios sociales

La creación de un espacio de vida étnico dicotómico, dentro del gueto (espacio gitano) / fuera del gueto (espacio no gitano), es una construcción virtual promovida por las noticias. De acuerdo a recientes estudios sociológicos sobre vivienda (Hernández, 2013; EAPN, 2019), el índice de exclusión residencial en España es del 21%. En esta cifra están incluidas personas y familias no gitanas que viven en barrios marginales (en áreas segregadas). La dicotomía étnico-racial espacial se ha radicalizado artificialmente en las narrativas informativas. De todos los escenarios sociales posibles, las noticias reiteran la imagen de las personas y las familias gitanas

que viven dentro del gueto. Además, las noticias reiteran en imágenes de jóvenes gitanos que salen del gueto para causar problemas en locales de ocio nocturno.

Imágenes de los protagonistas

El repertorio de imágenes genera una asociación lógica entre una serie de crímenes individuales y único sujeto colectivo como autor virtual de todos ellos.

Las noticias presentaron los crímenes cometidos en el gueto como si fueran cometidos por todos los miembros de una familia gitana, y no por un individuo o por un grupo de individuos. La construcción virtual de la "familia gitana" establece el comportamiento criminal como un elemento inherente de la cultura; e implica que estos elementos violentos se heredan de generación en generación, por un vínculo de parentesco. La puesta en escena recrea la vida ordinaria del gueto y retrata la violencia como un comportamiento "natural" propio del espacio vital que habita el grupo étnico. Además, hace hincapié en los jóvenes gitanos que reclaman venganza después de un asesinato o una pelea. Esto implica un círculo vicioso de la violencia. La puesta en escena representa un estado interminable de violencia: lágrimas de desesperación y gritos de mujeres y niñas y niños gitanos, a pesar de los esfuerzos de los ancianos gitanos para mediar y llevar la paz.

En los crímenes cometidos fuera del gueto, las imágenes se centran menos en el autor (caracterizado como un joven "gitano") y más en la víctima, la policía y los testigos no gitanos. En estos casos, las imágenes se centran en la experiencia de los sujetos no gitanos que ven interrumpida su "vida normal" por causa de la acción criminal de un "sujeto gitano". Las descripciones de las noticias representan a la víctima como un "buen ciudadano" en oposición al "malvado gitano".

Léxico

Además de las imágenes de diferentes personajes étnicos y la construcción virtual de escenarios sociales, el uso del léxico es crucial para fijar la identidad del grupo en el imaginario colectivo.

En casos de asesinatos múltiples en el gueto, el actor colectivo gitano es etiquetado como un 'clan', con dos connotaciones principales: 1) En la jerga de la mafia, la palabra 'clan' se refiere a un grupo criminal dedicado a la venta de drogas ilegales, lavado de dinero y / o crimen organizado. 2) En antropología cultural, la palabra 'clan' se refiere a una modalidad de organización social pre-industrial, que aún puede existir en las sociedades modernas: es un grupo de ascendencia común que se rige por sus propias normas, instituciones y autoridades, paralelas a las del Estado.⁵

En los casos de peleas colectivas con armas de fuego en el gueto, el actor colectivo gitano es etiquetado como una "familia gitana"; lo que enfatiza las asociaciones entre parentesco, pertenencia étnica y comportamiento criminal. En casos de asesinatos fuera del gueto, los textos de las noticias destacan la "etnia

⁵ Sneath, D. (2016). Tribe. In Felix Stein et al. (eds) (2016) *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Disponible online <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/tribe> (acceso 30 de junio de 2018).

gitana" del autor, y no proporcionan otra motivación aparte del impulso de violencia contra una provocación suave. En todos los casos, el léxico empleado genera un distanciamiento cultural radical, es decir, irreconciliable entre la supuesta "moral gitana" y la moral de la sociedad mayoritaria. Así pues, las narrativas de las noticias refuerzan la dicotomía entre el "salvajismo gitano" y el mundo civilizado de la sociedad mayoritaria.

3. DEBATE ÉTICO Y LEGAL: LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

En el debate liberal clásico sobre la libertad de expresión, J. S. Mill (1859) abogó por la absoluta libertad de opinión y sentimiento sobre cualquier tema. Sin embargo, introdujo un límite, el "principio de daño". De acuerdo con este principio, un discurso debería limitarse, si supone una violación directa y clara de los derechos fundamentales. Por lo tanto, el valor liberal central -el compromiso de no interferir en la vida de los ciudadanos por parte del Estado o de otras colectividades- a veces se anula (Riley, 2015). De entre todos los tipos posibles de discursos hirientes mencionados por Mill (1859), incluyendo la injuria, la difamación o el insulto, el discurso de odio es la categoría más grave porque puede evolucionar hacia la incitación a la violencia (Bilgrami, 2015).

En el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, el Convenio Europeo de Derechos Humanos restringió el uso de la libertad de expresión en el Artículo 10:

Artículo 10 - Libertad de expresión

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión. Este derecho comprende la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas sin que pueda haber injerencia de autoridades públicas y sin consideración de fronteras. El presente artículo no impide que los Estados sometan a las empresas de radiodifusión, de cinematografía o de televisión a un régimen de autorización previa.

2. El ejercicio de estas libertades, que entrañan deberes y responsabilidades, podrá ser sometido a ciertas formalidades, condiciones, restricciones o sanciones, previstas por la ley, que constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad nacional, la integridad territorial o la seguridad pública, la defensa del orden y la prevención del delito, la protección de la salud o de la moral, la protección de la reputación o de los derechos ajenos, para impedir la divulgación de informaciones confidenciales o para garantizar la autoridad y la imparcialidad del poder judicial. (Consejo de Europa [CoE], 1950).

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) adoptado por las Naciones Unidas (ONU) en 1966 expresa una posición contra el uso de lenguaje discriminatorio y su expresión radical como "discurso de odio", en su artículo 20:

Cualquier defensa del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por ley (ONU, 1966).

La descolonización y la globalización han permitido un aumento exponencial en la implementación de este concepto legal. Sin embargo, de manera similar a los esfuerzos para contrarrestar el "discurso de odio", la "libertad de expresión" se conoce en todo el mundo a través del Artículo 19 del PIDCP de la siguiente manera:

Toda persona tendrá derecho a la libertad de expresión; este derecho incluirá la libertad de buscar, recibir e impartir información e ideas de todo tipo, independientemente de las fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa, en forma de arte o por cualquier otro medio de su elección (ONU, 1966).

Se han empleado diferentes enfoques, que incluyen varios códigos de conducta éticos y medidas legales, tanto nivel nacional como internacional para superar la contradicción entre estos dos artículos del PIDCP. El Código Internacional de Ética Periodística de la UNESCO (1978) presenta 10 principios. El principio 8 de este código promueve el "respeto por los valores universales y la diversidad de culturas". Además, el código aboga por el periodista como agente de la cohesión social, la coexistencia pacífica y de valores democráticos fundamentales tales como la tolerancia y el pluralismo. Sin embargo, este principio es vago y no impide el uso de lenguaje discriminatorio contra grupos vulnerables, como las minorías étnicas, culturales y raciales. Por el contrario, el código de conducta ética del Colegio de Periodistas de Cataluña establece explícitamente los siguientes principios:

- No incluir el grupo étnico, el color de la piel, el país de origen, la religión o la cultura si no es estrictamente necesario para una comprensión global.
- Es necesario evitar generalidades, maniqueísmos y la simplificación de la información. La difusión de noticias a través de clichés deforma la realidad, además de promover una ideología desfavorable sobre las propias minorías étnicas.
- No se debe alentar la información negativa o sensacionalista. Debemos evitar crear conflictos y magnificarlos innecesariamente. Debemos promover la búsqueda de noticias positivas. Llenar los periódicos con noticias negativas sobre las minorías étnicas multiplica el riesgo de caer en el sensacionalismo, y de llevar a la sociedad a tener una imagen distorsionada de las minorías, o incluso a perjudicarlas (Quaderns del CAC, 2002).

El artículo 14 de la Constitución española establece que:

Los españoles son iguales ante la ley, sin discriminación por nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social (Congreso de los Diputados, 1978).

Como derecho fundamental, este artículo tiene plena fuerza normativa y afecta a todos los poderes públicos. Sin embargo, este artículo está en conflicto con el

Artículo 20 que establece otro derecho fundamental: el derecho a la "libertad de expresión":

1. Se reconocen y protegen los derechos:
 - a) A expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción.
 - b) A la producción y creación literaria, artística, científica y técnica.
 - c) A la libertad de cátedra.
 - d) A comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión. La ley regulará el derecho a la cláusula de conciencia y al secreto profesional en el ejercicio de estas libertades.
2. El ejercicio de estos derechos no puede restringirse mediante ningún tipo de censura previa (Congreso de los Diputados, 1978).

El código penal español define varios delitos penales relacionados con el discurso de odio:

Art. 510.1:

1. Serán castigados con una pena de prisión de uno a cuatro años y multa de seis a doce meses:
 - a) Quienes públicamente fomenten, promuevan o inciten directa o indirectamente al odio, hostilidad, discriminación o violencia contra un grupo, una parte del mismo o contra una persona determinada por razón de su pertenencia a aquél, por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias, situación familiar, la pertenencia de sus miembros a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, orientación o identidad sexual, por razones de género, enfermedad o discapacidad.
 - b) Quienes produzcan, elaboren, posean con la finalidad de distribuir, faciliten a terceras personas el acceso, distribuyan, difundan o vendan escritos o cualquier otra clase de material o soportes que por su contenido sean idóneos para fomentar, promover, o incitar directa o indirectamente al odio, hostilidad, discriminación o violencia contra un grupo, una parte del mismo, o contra una persona determinada por razón de su pertenencia a aquél, por motivos racistas, antisemitas u otros referentes a la ideología, religión o creencias, situación familiar, la pertenencia de sus miembros a una etnia, raza o nación, su origen nacional, su sexo, orientación o identidad sexual, por razones de género, enfermedad o discapacidad. (Código Penal, 2015)

El código penal español prohíbe la promoción del odio, la violencia o la discriminación a través de cualquier tipo de discurso. Esta prevención legal se adoptó *avant la lettre*, respecto de la definición del "discurso de odio" aprobada por la ECRI:

el discurso de odio se basa en la suposición injustificada de que una persona o un grupo de personas son superiores a los demás; incita a actos de violencia o discriminación, lo que socava el respeto por los grupos minoritarios y daña la cohesión social (ECRI, 2015).

Las medidas contra el discurso del odio han de estar bien fundamentadas y no ser utilizadas de manera arbitraria, de lo contrario se podría incurrir en formas autoritarias de censura. En el periodismo informativo, el discurso de odio ha de suponerse como una línea roja de carácter ético, en primer lugar. Los periodistas y los equipos editoriales deben asumir la responsabilidad de las consecuencias fácticas de las noticias sesgadas, que pueden repercutir en relaciones sociales excluyentes o discriminatorias. Además, el discurso de odio implica un límite legal a la libertad de los medios de comunicación. Pienso, en este sentido, que la regulación de la libertad de expresión debe ser coherente con el artículo 2 del Tratado de la Unión Europea (UE):

La Unión se basa en los valores del respeto a la dignidad humana, la libertad, la democracia, la igualdad, el Estado de derecho y el respeto a los derechos humanos, incluidos los derechos de las personas pertenecientes a minorías. Estos valores son comunes a los Estados miembros en una sociedad con pluralismo, no discriminación, tolerancia, justicia, solidaridad e igualdad (2007).

4. CONCLUSIONES

Este artículo examina la correlación entre el antigitanismo estructural y la estigmatización mediática. La construcción del estigma de la "amenaza gitana" se concreta en una representación periodística de la identidad gitana marcada por los signos de la peligrosidad y la criminalidad. Este estigma opera a través de la inducción del miedo social hacia la población gitana.

Estudios recientes han revelado una disparidad entre el alto nivel de "criminalidad percibida" y el bajo nivel de "criminalidad real" en España. En los últimos 10 años, la criminalidad ha sido una de las cinco preocupaciones sociales más prominentes, junto con el desempleo, la corrupción política, la crisis económica y el terrorismo (Caro Cabrera y Navarro Ardoy, 2017; Departamento de Seguridad Nacional [DSN], 2016). Sin embargo, según el Banco Mundial (2016), España es uno de los países con las tasas de homicidios más bajas de la Unión Europea, con Alemania, Francia y Portugal con tasas más altas que España. Con una población de aproximadamente 50 millones, aproximadamente 300 personas son asesinadas cada año en España: es decir, 0,7 de cada 100.000 muertes por año.

Estos datos nos llevan a plantear la siguiente pregunta: ¿qué provoca tal percepción de miedo a los crímenes en España? Desde nuestro estudio de *framing analysis* podemos responder diciendo que el miedo social no está asociado con las experiencias de crímenes reales, está relacionado con los niveles de exposición virtual a crímenes reportados por los medios. El miedo social no se provoca a través del registro oficial de crímenes reales, sino a través de la frecuencia e intensidad de las historias de crímenes publicadas por los medios de comunicación.

La construcción del miedo social es aún más falaz y manipuladora, cuando asocia la culpa social del crimen con un grupo étnico-racial en particular. En sus aspectos éticos y legales, la responsabilidad de los crímenes debe atribuirse a las personas que cometen estos crímenes; nunca a agentes abstractos tales como las razas, las culturas o las etnias. Al correlacionar la pertenencia étnico-racial con las marcas antagónicas del bien y del mal, las narrativas informativas contribuyen a reproducir viejos prejuicios y estereotipos, históricamente arraigados, que sirven de base a las divisiones morales y a las jerarquías sociales consolidadas en el tiempo presente.

La relación entre discriminación sistémica y violencia simbólica se puede abordar aquí con tres tesis principales que nos permiten conectar con nuestro *framing analysis*:

1. Las estructuras simbólicas y epistémicas hegemónicas influyen tanto en el sentido común de la población media como en las ideologías de gobernanza institucionalizadas.

2. Una ideología de gobernanza antigitana, históricamente arraigada durante generaciones, ha colocado a la población gitana en lo más bajo de la estructura de clases. Lo cual se ha traducido en una falta del acceso sistémico a derechos fundamentales.

3. Esta ideología racista no sería moralmente aceptada, en el período democrático actual, sin la inducción mediática del miedo social a la "amenaza gitana".

En el caso del antigitanismo, la construcción simbólica estereotipada genera sentimientos morales de animadversión (derivados del miedo) de la sociedad mayoritaria hacia las personas gitanas. Así, se inhiben las actitudes de empatía, solidaridad o confianza. Estos afectos se originan a partir de determinados patrones narrativos desplegados a través de todo el espectro editorial de los principales medios informativos de España (como ya hemos podido ver).

5. RECOMENDACIONES

Para terminar, quiero proponer algunas recomendaciones que podrían emplearse para contrarrestar el racismo (en general) y el antigitanismo (en particular), en el campo del periodismo informativo.

- Los códigos de conducta de los medios informativos deberían prescribir evitar cualquier relación semántica entre la etnicidad y la criminalidad.
- Los Estados deberían introducir legislaciones para garantizar la participación de las minorías étnico-raciales en las actividades de los medios informativos, en varios niveles: la producción de contenido, la toma de decisiones editoriales y las actividades de supervisión. De este modo, los grupos minoritarios podrían contribuir activamente a su representación en los medios de comunicación.
- Los medios informativos deberían producir narrativas que reflejen experiencias de convivencia pacífica entre diferentes culturas o etnias; e historias exitosas de destacados miembros pertenecientes a minorías que hayan contribuido significativamente al progreso de la sociedad.

- Las autoridades de las diferentes administraciones públicas (ayuntamientos y gobiernos autonómicos y nacionales) deberían organizar formaciones para empresas de noticias, tanto públicas como privadas, para evitar la cobertura estereotipada de las minorías étnico-raciales y para fomentar historias que promuevan la comprensión intercultural / interétnica.

BIBLIOGRAFÍA

- ABC (7 de agosto de 2010) Muere un joven tras un tiroteo a la salida de una discoteca en Torrejón.
 Disponible en: <http://www.abc.es/20100807/local-madrid/muerto-tiroteo-torrejón-201008071250.html> (consultado el 10 May 2018).
- ABC (22 de mayo 2014) Seis detenidos en Villena por una reyerta con armas de fuego entre familias.
 Disponible en: <http://www.abc.es/alicante/20140522/abcp-seis-detenidos-villena-reyerta-20140522.html>
- ABC (2 de septiembre de 2015) Una fallecida y cinco hospitalizados en una pelea entre dos clanes de etnia gitana tras un atropello en Mazarrón.
 Disponible en: <http://www.abc.es/local-murcia/20150902/abci-pelea-gitanos-mazarrón-201509022144.html> (consultado el 10 May 2018).
- Agarin, T (ed.) (2014) *When Stereotype Meets Prejudice: Antiziganism in European Societies*. Stuttgart: Ibidem Verlag.
- Alliance against Antigypsyism (2017) *Antigypsyism - A Reference Paper*. Brussels.
- Bartels, A. et al. (2019) Interlude: Epistemic Violence. In Bartels, A. et al. (eds) *Postcolonial Literatures in English*. Stuttgart: J. B. Metzler. pp. 153-154.
- Bhabha, HK (2011) *Our Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival*. Berlin: Hegel Lectures series/De Gruyter.
- Bilgrami, A (2015) The Ambitions of Classical Liberalism: Mill on Truth and Liberty. *Revue Internationale de Philosophie*, 272(2): 175–182.
- Bourdieu, P (1979) *The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Caro Cabrera, MJ y Navarro Ardoy, L (2017) La medición del miedo al delito a través de los barómetros del CIS. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (157): 23–44.
- Carrera, S, Rostas, I y Vosyliute, L (2017) *Combating Institutional Anti-Gypsyism: Responses and Promising Practices in the EU and Selected Member States*. Brussels: Centre for European Policy Studies.
- Carrera, S, Rostas, I and Vosyliute, L (2018) *Study on Scaling up Roma Integration Strategies: Truth, Reconciliation, and Justice for Addressing Antigypsyism*. Brussels: European Parliament's Policy Department for Citizens' Rights and Constitutional Affairs.
- Carty, LE y Mohanty, CT (eds.) (2018) *Feminist Freedom Warriors: Genealogies, Justice, Politics, and Hope*. Chicago: Haymarket Books.

- Código Penal (2015) Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Disponible en <https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/03/30/1/con> (consultado 20 junio 2018).
- Congreso de los Diputados (1978) *Constitución Española*. Madrid.
- Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (CEDRE) (2014) *Percepción de la Discriminación por el Origen Racial o Étnico por parte de las Potenciales Víctimas en 2013*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad.
- Cortés, I and End, M (eds.) (2019) *Dimensions of Contemporary Antigypsyism in Europe*. Brussels–Berlin: European Network Against Racism & Zentralrat Deutscher Sinti und Roma.
- Council of Europe (CoE) (1950) Convenio Europeo de Derechos Humanos, firmado en Roma el 4 de noviembre de 1950.
- Council of Europe (CoE) (2012) Descriptive glossary of terms relating to Roma issues. Strasbourg, May 18, 2012.
- Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation (DRISF) (2013). *Civil Society Monitoring Report on the Implementation of the National Roma Integration Strategy and Decade Action Plan in 2012 in Spain. Report*. Budapest, Hungary: Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation.
- De la Rica, S (2019) *Estudio Comparado sobre la Situación de la Población Gitana en España en Relación al Empleo y la Pobreza 2018*. Madrid: Fundación Secretariado Gitano/Fundación ISEAK.
- De los Santos, T. M., and Nabi, R. L. (2019). Emotionally Charged: Exploring the Role of Emotion in Online News Information Seeking and Processing. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 63(1): 39-58.
- Departamento de Seguridad Nacional (DSN) (2016). Estadísticas de Criminalidad en España, 2016. Gabinete de la Presidencia. Gobierno de España.
- El Mundo (21 de mayo de 2014) Seis detenidos por su implicación en una reyerta con armas de fuego. Disponible en: <http://www.elmundo.es/comunidadvalenciana/2014/05/21/537cc05622601dbc1a8b4573.html> (consultado el 20 de mayo de 2018).
- El Mundo (2 de septiembre de 2015) Un muerto y cinco heridos en una pelea entre dos clanes de etnia gitana tras un atropello en Mazarrón. Disponible en: <http://www.elmundo.es/espana/2015/09/02/55e7433c46163fad7b8b4584.html> (consultado el 20 May 2018).
- El País (8 de agosto de 2010) Muere un hombre de un balazo frente a una discoteca de Torrejón. Disponible en: https://elpais.com/diario/2010/08/08/madrid/1281266658_850215.html (consultado el 18 de mayo de 2018).
- El País (21 de mayo de 2014) Seis detenidos por una reyerta con armas de fuego en Villena. https://elpais.com/ccaa/2014/05/21/valencia/1400687033_589259.html (consultado el 18 May 2018).
- End, M (2019) Subtle Images of Antigypsyism. An Analysis of the Visual Perception of 'Roma'. En: Cortés I and End M (eds.) *Dimensions of Contemporary Antigypsyism in Europe*. Brussels–Berlin: European Network Against Racism & Zentralrat Deutscher Sinti und Roma. pp. 67–88.

- End, M y Selling, J (eds.) (2015) *Antiziganism: What's in a Word?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- European Anti-Poverty Network (2019) El estado de la pobreza. Seguimiento del indicador de pobreza y exclusión social en España 2008-2018. Madrid. Octubre.
- Eurobarometer (2012). *Immigrants and Out-Groups in Western Europe. Report no. 2012-239*, Köln, Germany: GESIS Leibniz Institute for the Social Sciences.
- Eurobarómetro sobre discriminación en la UE, 2019. Disponible en : <https://ec.europa.eu/comfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/2251>
- European Commission (2012) Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions. National Roma Integration Strategies: a first step in the implementation of the European Union Framework. Brussels, 21.5.2012. COM (2012) 226 final.
- European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (2011) General Policy Recommendation No. 13 on combating anti-gypsyism and discrimination and Roma, aprobada en Estrasburgo el 24 de junio de 2011.
- European Commission against Racism and Intolerance (ECRI) (2015) General Policy Recommendation n.15 on Combating Hate Speech. Strasbourg, December 8, 2015.
- European Parliament (2015) European Parliament Resolution of 15 April 2015 on the Occasion of International Roma Day Anti-Gypsyism in Europe and EU Recognition of the Memorial Day of the Roma Genocide During World War II.
- European Parliament (2017) European Parliament Resolution of 25 October 2017 on Fundamental Rights Aspects in Roma Integration in the European Union: Fighting Anti-Gypsyism.
- European Union (2000) Race Equality Directive, Council Directive 2000/43/EC of 29 June 2000 implementing the principle of equal treatment between persons irrespective of racial or ethnic origin.
- European Union (2007) Treaty of Lisbon amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community, signed at Portugal on 13 December 2007.
- European Union Fundamental Rights Agency (FRA) (2016) EU MIDIS II "Second European Union Minorities and Discrimination Survey Roma – Selected findings".
- European Union Agency for Fundamental Rights Agency (FRA) (2018) *A Persisting Concern: Anti-Gypsyism as a Barrier to Roma Inclusion*.
- Galván-Álvarez, E (2010) Epistemic violence and retaliation: the issue of knowledges in Mother India. *Atlantis*, 32(2): 11–26.
- Hancock, I (2002) *We are the Romani people, Ame sam e Rromane dzene*. Hatfield: Centre de recherches tsiganes/University of Hertfordshire Press.
- Hernández, M. (coord.) (2013) *Vivienda y exclusión residencial*. Murcia: Editum.
- Hurley, R. J., Jensen, J. (Jake), Weaver, A., and Dixon, T. (2015). Viewer Ethnicity Matters: Black Crime in TV News and Its Impact on Decisions Regarding Public Policy. *Journal of Social Issues*, 71(1): 155-170.

- Jakobsson, P y Stiernstedt, F (2018) Voice, silence and social class on television. *European Journal of Communication*, 33(5): 522–539.
- Kelsey, D (2017) *Media and Affective Mythologies: Discourse, Archetypes and Ideology in Contemporary Politics*. London: Palgrave Macmillan.
- Kóczé, A y Rövid, M (2019) The Europeanisation of Racial Neoliberalism: The Case of “Roma” and “Refugees”. En: Cortés I and End M (eds.) *Dimensions of Contemporary Antigypsyism in Europe*. Brussels–Berlin: European Network Against Racism & Zentralrat Deutscher Sinti und Roma. pp. 107–123.
- Kostka, J. (2019) *Financing Roma Inclusion with European Structural Funds: Why Good Intentions Fail*. New York. Routledge.
- Kovats, M y Law, I (2018) *Rethinking Roma. Identities: Politicisation and New Agendas*. London: Palgrave Macmillan.
- Kuypers, JA (2006) *Bush’s War: Media Bias and Justifications for War in a Terrorist Age*. Washington, DC: Rowman & Littlefield Publishers.
- La Parra-Casado, D y Jiménez González, N (2016) *Sastipen aj Rroma: Desigualdad en salud y comunidad gitana*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Laparra, M et al. (2011) *Diagnóstico social de la comunidad gitana en España. Un análisis contrastado de la Encuesta del CIS a Hogares de Población Gitana 2007*. Madrid: Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.
- La Razón (7 de agosto de 2010) Venganza en la «Pícaro». Disponible en: https://www.larazon.es/historico/7224-dos-heridos-uno-muy-grave-al-ser-tiroteados-en-la-puerta-de-una-discooteca-QLLA_RAZON_299262 (Consultado el 20 de mayo de 2018).
- Matache, A y Oprea, A. (2019) Reclaiming the narrative: A critical assessment of terminology in the fight for Roma Rights. En: Cortés I and End M (eds.) *Dimensions of Contemporary Antigypsyism in Europe*. Brussels–Berlin: European Network Against Racism & Zentralrat Deutscher Sinti und Roma. pp. 276–300.
- Mbembe, A (2017) *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- Medina, J (2019) Racial violence, emotional friction, and epistemic activism. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 24(4): 22–37.
- Mill, JS (1859). *On Liberty*. London: John W. Parker & Son.
- Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2016). Estudio-Mapa sobre Vivienda y Población Gitana, 2015. Madrid.
- Petrova, Dimitrina (2003) The Roma: Between a Myth and the Future. *Social Research*, 70: 111–161.
- Picker, G (2017) *Racial Cities. Governance and the Segregation of Romani People in Urban Europe*. London: Routledge.
- Quaderns del CAC (2002) Manual d’estil sobre minories ètniques del col·legi de periodistes de Catalunya. *Tema monogràfic: Mitjans de Comunicació i Immigració*, pp. 68–70.
- Real Academia Española (2018) *Diccionario de la lengua Española*. Disponible en: <https://dle.rae.es> (consultado el 5 de mayo de 2019).
- Riley, J (2015) *The Routledge Philosophy Guidebook to Mill’s on Liberty*. New York: Routledge.
- Rostas, I (2019) *A Task for Sisyphus: Why Europe’s Roma Policies Fail*. Budapest: Central European University.

- Ryder, AR y Taba, M (2018) Roma and a Social Europe: the role of redistribution, intervention and emancipatory politics. *Journal of Poverty and Social Justice*, 26(1): 59–75.
- Sigona, N. and Vermeersch, P. (2012). The Roma in the new EU: Policies, frames and everyday experiences. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(8): 189-1193.
- Sneath, D (2016) Tribe. In Stein F. et al. (eds) *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Disponible online <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/tribe> (acceso 30 de junio de 2018).
- Spivak, GC (1994) Can the subaltern speak? En: Williams P and Chrisman L (eds.) *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*. New York: Columbia University Press. pp. 66–111.
- Spivak, GC and Guha, R (1988) *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- United Nations Education, Science, and Cultural Organization (UNESCO) (1978) Declaration on Fundamental Principles concerning the Contribution of the Mass Media to Strengthening Peace and International Understanding, to the Promotion of Human Rights and to Countering Racialism, Apartheid and Incitement to War. Paris: UNESCO.
- United Nations (UN) (1965) International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination. Aprobada por la Asamblea Nacional de Naciones Unidas. Resolución 2106 (XX).
- United Nations (UN) (1966) International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). Aprobada por la Asamblea Nacional de Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Resolución 2200A (XXI).
- United Nations (UN) (2018) Promoting Inclusion through Social Protection. Report on the World Social Situation. New York: United Nations.
- World Bank (WB) (2016). Intentional homicides (per 100,000 people): Global Trends 2010/16. Report, Washington DC: The World Bank.



LA 'PEDAGOGÍA DE LA CRUELDAD'¹ EN EL RELATO 'PUTERO'

The 'Pedagogy of Cruelty' in the 'putero'² Narrative

Águeda Gómez Suárez
Universidad de Vigo
agueda@uvigo.es

Resumen:

Este artículo se centra en el estudio en la gramática sexual de los discursos de los clientes de prostitución en España en relación con la obra de la antropóloga Rita Segato, con el propósito de entender por qué los hombres acuden al sexo de pago. Mediante entrevistas en profundidad semidirigidas, entrevistas grupales y grupos de discusión se pretende indagar en las causas y sentidos que articulan el "relato putero". La sucesión de paradigmas sociosexuales en nuestro país ilumina la comprensión de este fenómeno que sitúa a España en el país europeo con más consumo de prostitución masculina. Las narraciones se can a clasificar en cuatro categorías: misógino (odio a la mujer); consumista (todo se compra y vende); amigo (afectivo aunque abusa); y crítico (ocasional y arrepentido). Desde nuestra perspectiva, la compra de sexo de pago responde a una estrategia de refuerzo de una masculinidad conformada por una identidad que gira en torno a la exhibición frente al grupo de pares masculinos.

Palabras claves:

putero, prostitución, marcos de interpretación, paradigma sociosexual

Abstract:

This article focuses on the study of the sexual grammar of the discourse of prostitution clients in Spain in relation to the work of the anthropologist Rita Segato, with the purpose of understanding why men turn to paid sex. Through in-depth semi-directed interviews, group interviews and discussion groups, the intention is to investigate the causes and senses that articulate the "whoremonger rhetoric" putero rhetoric). The succession of sociosexual paradigms in our country illuminates the understanding of this phenomenon that qualifies Spain as the European country with the highest consumption of male prostitution. The narratives can be classified into four categories: misogynist (hatred of women); consumer (everything is bought and sold); friend (affective although abusing); and critical

¹ Este concepto esta inspirado en la obra de la antropóloga Rita Laura Segato. Sus planteamientos van a orientar la interpretación del análisis del discurso putero en este texto.

² Translator's note: 'putero' is a Spanish word that designates the regular consumer of prostitution services.

(occasional and regretful). From our perspective, the purchase of paid sex responds to a strategy of reinforcement of a masculinity formed by an identity that revolves around the exhibition in front of the group of male peers.

Keywords:

whorehouse, prostitution, frame analysis, sociosexual paradigms

Recibido: 05/12/2019

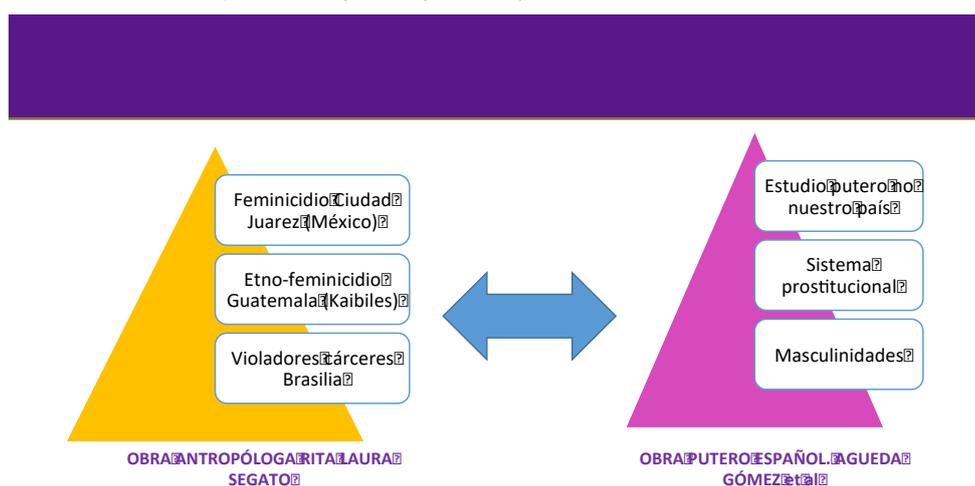
Aceptado: 11/12/2019

INTRODUCCIÓN

Siempre que se inicia el abordaje del fenómeno de la prostitución, el debate suele derivar en una confrontación entre aquellas posiciones que defienden su legalización y estiman que las mujeres en prostitución son trabajadoras sexuales¹ y otras posturas que consideran que resulta un efecto del patriarcado y de la violencia de género (Gimeno, 2012).

Una vez más, el foco se dirige hacia las mujeres en prostitución, abordando cuestiones tales como las causas de por qué se prostituyen, si son víctimas o no de trata, si están de forma voluntaria o coaccionadas, etc, y de nuevo se vuelve a obviar e invisibilizar a un actor fundamental que, sin el, este fenómeno no se podría entender: el "cliente" de prostitución o putero³.

La prostitución es un fenómeno eminentemente generizado, pues el 90% de las personas que son víctimas de prostitución son mujeres, el 99.7 % de las personas que demandan prostitución son hombres (Ayuntamiento de Sevilla, 2011). Pero ¿por qué la mayoría de los consumidores de prostitución son hombres? y ¿por qué son mayoritariamente mujeres las que se prostituyen?



Universidad de Vigo

³ Si partimos de los significados culturales actuales de la prostitución en nuestra sociedad tenemos que considerar al "cliente" como el actor principal que ejerce el papel activo y de responsabilidad primigenia en la existencia y permanencia del fenómeno y, por consiguiente, la necesidad de denominarlo "prostituidor" (agente prostituyente) o putero (De Miguel, 2015).

Por otro lado, nuestro país es el lugar de Europa en donde las estadísticas demuestran el alto consumo de prostitución frente al resto del continente. La cuestión es que la prostitución actualmente no permanece como un hecho residual y minoritario, sino mayoritario y significativo ¿Qué les pasa a los hombres actualmente para que acudan masivamente a la compra de sexo de pago? ¿por qué acuden frecuentemente a espacios prostitucionales? ¿cómo construyen y viven su erotismo? ¿estamos ante una especie de “agonía del eros”ⁱⁱⁱ o ante una cultura sexual particular? Esta serie de preguntas se pretenden responder mediante el análisis y reflexión de los resultados obtenidos en varias investigaciones que se inicia en el año 2004 (Gómez et al, 2005, 2015), a través de la realización de entrevistas a “puteros” y a hombres, en general⁴. Teniendo en cuenta todo lo dicho, los discursos de los “clientes” entrevistados constituyeron el tópico central de este trabajo, cuyo el fin de analizar los acentos discursivos de su gramática sexual en relación con el contexto de “guerra contra las mujeres”⁵ (Segato, 2016).

RETÓRICA SEXUAL MASCULINA Y COMPRA DE SEXO DE PAGO: ACENTOS DISCURSIVOS

España se sitúa como el primer país consumidor de servicios de prostitución de Europa (APRAMP, 2011) y también el primer destino de las víctimas de trata (Meneses, 2016). De hecho, las encuestas de salud sexual realizadas a escala europea y nacional apuntan hacia un incremento significativo en las relaciones sexuales comerciales, especialmente en nuestro país. El “Sexual Behavior and HIV/AIDS in Europe” es el estudio europeo más exhaustivo realizado hasta el momento sobre hábitos sexuales y sanitarios en el continente realizando una comparativa entre 11 países y sitúan a España en el primer lugar en cuanto a relaciones sexuales en contexto prostitucional: casi cuatro de cada diez varones españoles, un 38,1% reconocen haber mantenido alguna vez en su vida relaciones sexuales de pago.

De hecho, según el último trabajo de Carmen Meneses (2016), se estima que un 20% de los encuestados hombres reconoce acudir a espacios prostitucionales. Anteriormente, en un estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas, (CIS, 2009) se detectó que un total del 32,1% de hombres mayores de 16 años había recurrido a servicios de prostitución, frente al 0,3% de mujeres. En el año 2003 la encuesta de Salud y Hábitos Sexuales (INE, 2003), el 27,3% de los hombres manifestaron haber tenido alguna vez relaciones sexuales en el ámbito de la prostitución.

Como se señaló anteriormente, en el año 2004 iniciamos una serie de investigaciones sobre el fenómeno de la prostitución, centrando el objeto de estudio

⁴ Además de las entrevistas individuales a hombres y a sujetos demandantes de sexo comercial, se entrevistaron a mujeres en prostitución, travestis en prostitución, dueños/as y trabajadores/as de pisos y clubes de alterne, técnicas/os gubernamentales y no gubernamentales, académicas/os y expertas.

⁵ Para autoras como Catherine MacKinnon (1993), en la actualidad se esta produciendo una continuidad de los crímenes de guerra y los crímenes de paz contra las mujeres. El género no conoce tiempos de paz.

en los relatos masculinos de los hombres demandantes de sexo comercial en Galicia⁶ y en el año 2011 continuamos este trabajo ampliado al resto del estado español⁷. El primer hallazgo de nuestra investigación se refiere a la inexistencia de un perfil sociológico concreto entre el grupo de hombres que pagan por tener sexo con mujeres: ni la edad, ni la clase social, ni el hábitat, ni la etnia, ni la formación, ni la ocupación o la ideología política servían para perfilar un modelo estadístico estereotipado de "putero".

Para analizar las narraciones obtenidas y producidas por los hombres que pagan por tener sexo con mujeres en prostitución, se optó por aplicar el marco teórico del "*frame analysis*" (Gerhards, 1995; Goffman, 1974) con el fin de estructurar coherentemente sus relatos en relación al sentido que le dan a la acción de la compra de sexo comercial y clasificarlos en categorías, para mejorar el manejo y comprensión de las mismas.

A continuación, se abordan los cuatro *relatos* prostitutivos según los discursos de los hombres entrevistados.

La primera tipología se refiere al llamado "relato misógino" que considera que las mujeres en prostitución ejercen porque quieren y porque les gusta este trabajo por ser cómodo y ganar mucho dinero sin realizar grandes esfuerzos. Las perciben como expertas y profesionales del sexo.

⁶ Gómez y Pérez publican en 2009 el libro "Prostitución: clientes e outros homes", que trata sobre los jóvenes y el consumo de prostitución en Galicia. En ese trabajo se realizaron 17 entrevistas a clientes, 5 entrevistas a grupos de discusión de colectivos masculinizados (Médicos, sindicalistas del metal y estudiantes de ciclo formativo de electricidad, informática y secundaria) 6 entrevistas a mujeres en prostitución, 2 entrevistas a transexuales en prostitución, 3 a dueños y gerentes de clubes de alterne, 1 a un trabajador de un club y 3 a técnicos de servicios sociales que trabajan con mujeres en prostitución (Gómez y Pérez, 2009).

⁷ En la misma línea, Gómez, Pérez y Verdugo publican en 2015 el libro "El putero español" donde se exponen los resultados del Proyecto "Consumo de prostitución en España: clientes y mujeres" (COMPECLIMU). Exp. Núm. 2/10, (2011-2013). Instituto de la Mujer. Investigadora Principal: A.G.S. En esta investigación se aplicaron entrevistas en profundidad semidirigidas a 29 clientes, 13 mujeres en prostitución, 3 dueños de clubes y/o pisos, 4 trabajadores de clubes y/o pisos y 23 técnicos sociales, académicas y/o profesionales de los servicios sociales; además, se llevaron a cabo tres entrevistas grupales a grupos de hombres en nueve comunidades autónomas españolas. Es importante señalar que Las muestras científicas estructurales en la investigación cualitativa se eligen mediante criterios de representación socioestructural. La representatividad de la técnica estructural no se sustenta en la probabilidad de elegir una muestra proporcional, sino de carácter representativo. En este caso, para seleccionar a las personas entrevistadas, se optó por la estrategia de "bola de nieve" (García Ferrando et al., 2000).

El “relato consumista” cosifica a la mujer en el ámbito sexual como una opción de consumo frente a la feminidad afectiva asexualada de la mujer-compañera: “si todo se puede consumir, ¿por qué no también cuerpos?”.

El “relato amigo” quiere tratar a la mujer en prostitución como una amante libre, pero reproduce los parámetros del sexismo tradicional según el cual la mujer se realiza a través de satisfacer al hombre.

Y el “relato crítico”, humaniza a la mujer en prostitución al identificarla como sometida a una práctica de explotación económica –no sexual– y a una injusticia social; este se ve abocado al uso de servicios de prostitución por situaciones de crisis sexual-afectiva.

En el gráfico que se expone a continuación, se representan estas cuatro disposiciones en relación con su sexismo y el imaginario femenino vinculado a las mismas. Los dos ejes principales están definidos por la reificación y consideración de igualdad hacia las mujeres. En primer lugar el nivel más alto de reificación corresponde a los relatos misógino y consumista en donde hay una cosificación de las mujeres, en un caso definido por su escaso valor social (misógino) y en el otro por su valor como mercancía (consumista); en segundo lugar el nivel más bajo de reificación se establece como humanización o empatía que corresponde a los *relatos* amigo y crítico, con una vertiente afectivo-sexual o política. En todos los casos, el contexto estructurante se proyecta en un patriarcado moderno de alto impacto (Segato, 2014).

Gráfico 1: Representación de la tipología los acentos discursivos de los puteros.



Fuente: Elaboración propia, a partir de Gómez et al, 2015

A su vez, en el eje de la igualdad alterna entre un paternalismo basado en la incapacidad de la mujer (por ser insondable y peligrosa, por lo que ha de estar sometida al dominio del hombre –*relato* misógino–, o débil y necesitada de protección –amigo–) y una percepción de igualdad de derechos (mayormente laborales) que llevan a ver a la mujer como una igual en potencia en el ámbito afectivo, familiar y laboral (consumista) o como alguien que debe luchar por sus derechos (crítico).

Estos *relatos* dan lugar a sus correspondientes identidades definidas por la puesta en escena del yo (*self*) como: *homo sexualis* (misógino) que se define fundamentalmente por su sexualidad activa y por oposición a las mujeres contra las que se hay que defender porque sus intereses son contrapuestos y se culminan a costa de los intereses de los hombres, en donde éstas son vistas como falsas y viciosas ('todas unas putas'); como *homo consumericus* (consumista) que desliga la mujer mercancía (la mujer hipersexuada) de la mujer compañera (afectiva); como *homo amicus* para quien las mujeres son malas (las que cuestionan su hegemonía político-sexual) y las buenas (las que aceptan su hegemonía); y como *homo politicus* (crítico) para quien las mujeres están divididas entre aquellas que están estructuralmente oprimidas y explotadas por su condición de tal y aquellas que ya han alcanzado la liberación enfrentándose al orden capitalista y patriarcal (Gómez et al, 2015).

EL SISTEMA DE ESTRUCTURA-ACCIÓN EN LA PROSTITUCIÓN

No cabe duda que para entender la demanda masculina de sexo comercial se debe tener en cuenta el carácter estructurado y *estructurante* de los modelos de masculinidad (Connell, 2003 Bourdieu, 2000). Para ello, es preciso acudir a una serie de hipótesis de partida que remiten a la interconexión compleja de sistemas de estructura-acción que apuntan a distintas variables.

Por un lado, una estructura de oportunidad favorable en un contexto legislativo propicio y una ocasional connivencia entre autoridades e industriaⁱⁱⁱ sexual, que tal y como apunta Rita Segato, estamos ante un contexto en el que los negocios ilícitos producen sumas masivas de capital no declarado⁸ vinculados y amparados por el estado que la autora denomina "Segunda Realidad" (Segato, 2016). Por otro, unos *lobbys* mediáticos que legitiman y publicitan a esta industria sexual floreciente y organizada; un cambio en el paradigma afectivo-sexual de una población. También hay que tener en cuenta una cultura emocional patriarcal dominante y un modelo de masculinidad hegemónica que pivota en una idea hipersexual de la virilidad (De Miguel, 2015). En efecto, las estructuras de poder y la cultura afectivo-sexual y política trabajan en contra de la equidad de género.

Efectivamente, existe una estructura preexistente que se superpone a toda interacción personal y que se caracteriza por la relación de poder, opresión y subordinación de las mujeres en prostitución, siendo "puteros" y dueños de la

⁸ En la Confederación de la ONU sobre Crimen Global Organizado de 1999, se estimó que solo el narcotráfico ya rendía cifras mayores que las transacciones globales del petróleo. Esta "segunda economía" (ilegal) sobrepasa a la "primera economía" (legal) (Castells, 1999).

industria sexual los beneficiarios de un sector que roza, en muchas prácticas, el ámbito criminal.

En nuestro país existe una situación estructural favorable debido a una legislación laxa y una falta de voluntad por parte de algunas autoridades de perseguir las actividades delictivas de esta industria sexual; paralelamente, existen unos *lobbys* mediáticos que legitiman y publicitan a esta industria sexual; los cambios experimentados en el paradigma afectivo-sexual junto con los nuevos modelos de masculinidad hegemónica, también han favorecido la industria de la prostitución. En definitiva, para que se establezca una masculinidad hegemónica debe haber correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, así los niveles más altos del mundo empresarial, militar y gubernamental entregan un despliegue corporativo bastante convincente de masculinidad .

La socialización a través de la pornografía *mainstream* y el sexismo tóxico de los *mass media*, que promueven un patrón erótico-misógino, junto con la ausencia de una educación afectivo-sexual (*cathesis*) reglada y el dominio de las lógicas neoliberales, están generando una subcultura afectivo-sexual que sigue favoreciendo el consumo masivo de prostitución por parte de la población masculina de nuestro país.

Es necesario considerar que en países vecinos como Francia, recientemente se ha aprobado una ley (6 abril de 2016) que aborda esta realidad a través de una batería de medidas que contemplan el ámbito de la educación reglada, campañas sociales de sensibilización contra la mercantilización de los seres humanos), la penalización de los “clientes” de prostitución, ya que, efectivamente, esta ley los juzga como el elemento clave en el que descansa la dinámica industria sexual con la consiguiente perpetuación de las situaciones de esclavitud sexual y trata de mujeres y niños/as en occidente. En España este debate no está sobre la mesa y apenas ha tenido repercusión mediática este cambio de paradigma legislativo francés, lo que resulta, cuando menos, inquietante.

PARADIGMAS SOCIOSEXUALES: UNA PERSPECTIVA DIACRÓNICA DE NUESTRO PAÍS

En el actual contexto de crisis social e ideológica que estamos atravesando, la incertidumbre, la desorientación y la imprevisibilidad del futuro nos aboca a un momento de fuerte reflexión intelectual sobre el devenir y sobre el propio sentido de la vida (Bauman, 2015; Laval y Dardot, 2015; Han, 2014). Por todo ello, es importante abrir la consideración teórica sobre uno de los ámbitos claves para darle sentido a la existencia: el orden sociosexual, una de las marcas más fuertes de estos tiempos, resultando cada vez más confuso y complejo⁹.

⁹ Obras como la de Anne Fausto-Exterling titulada “Cuerpos sexuados” cuestionan científicamente el fundamento biologicista de las identidades sexuales y, consecuentemente de las identidades de género. Esto ha propiciado que se rompa la disciplina binaria y emerjan nuevas identidades sexuales denominadas *algosexual*, *sexo no binario* o *género no binario*, *agénero*, *cisgénero*, *género fluído* o *maverique*. Así, en la red social Facebook y también en países de la órbita occidental (Alemania y Australia) y no occidental (India, Pakistán y Nepal)

Consiguientemente, la teorización sobre la sexualidad humana y las diferentes "pedagogías del sexo" se han convertido en una tarea básica para los científicos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y las corporalidades humanas.

Hoy por hoy, la prostitución de mujeres es un indicador de la cultura sexual dominante en las sociedades patriarcales post-capitalistas, de carácter cosificadora y pornográfica (Segato, 2014), que no se puede obviar. Si bien la prostitución se ha convertido en un tópico como fenómeno universal, sus manifestaciones históricas y culturales nos remiten a un fenómeno, por un lado, muy complejo y variado en sus formas pero siempre anclado en las desiguales relaciones de género¹⁰.

Desde un enfoque en término de dinámicas sociales, se observa que en nuestro país, en las últimas décadas, se han sucedido una serie de paradigmas sociosexuales que han dado pie a diversas "pedagogías del sexo" y que han marcado la cultura afectivo-sexual y la debilidad emocional de nuestra población. En el periodo franquista dominaba un modelo paradigmático basado en una "sexualidad sacralizada", donde el sexo posee un único fin procreador y se hace solo dentro del marco de la unión conyugal y familiar, en donde la pedagogía de la feminidad como sometimiento es hegemónica.

Posteriormente, durante la transición política, en el periodo *postsesentaochista*, emergió un nuevo canon basado la *ars erótica* (Foucault, 2006) que enfatiza la experiencia del sexo como placer de relación, en el sexo naturalizado, fisiológico y normalizado conectado con la necesidad emocional y a la liberación sexual, que impuso una sexualidad elástica y hedonista, entendida como una vía para el placer y la realización personal como espacio lúdico compartido democráticamente entre compañeros/as e iguales (Saez, 2015).

Finalmente, y con la llegada de la fase de capitalismo neoliberal de consumo avanzado, germinó una nueva *scientia sexualis* (Foucault, 2006) que hace énfasis en la representación, la perversión y la exterioridad; un nuevo patrón sociosexual porno-liberal, que supuso la instalación de una nueva mirada alienada, pornográfica, cosificadora y *escópica* del cuerpo (Segato, 2014) y la comercialización de las relaciones humanas y de un deseo compulsivo y consumista desmedido, que junto con una poderosa industria patriarcal de la cultura y el "ocio" (De Miguel, 2015:10; Saez, 2015), ha derivado en la construcción de una identidad masculina narcisista, hipersexualizada, alterofóbica y pornificada, desde una racionalidad neoliberal generando graves limitaciones de empatía y afecto. Todo ello requirió de una pedagogía necesaria de insensibilidad y bloqueo de la empatía que Segato (2014,

ha habido un cambio en sus registros donde se oferta la categoría de "sexo indeterminado" (*indeterminate sex*).

¹⁰ El fenómeno de la prostitución no es la manifestación de una actividad en sí buena o mala, sino que es un producto histórico y social. En efecto, entre el pueblo *bijagó* de la Guinea Bissau o entre los *mosuo* de China no existe la prostitución (Gómez, 2010).

2016) incluye e su denominada “pedagogía de la crueldad”, que es la pedagogía del mirar pornográfico.

Todo este juego de narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de los hombres en la actualidad, posibilita la emergencia de nuevas masculinidades, tras el declive de los modelos tradicionales de ser hombre, pero sin que ello suponga la desaparición de las bases culturales del “patriarcado moderno de alta intensidad” que redundan en la significación sobre la que se asienta este fenómeno, por lo que no cabe considerar que se vaya a producir un punto de inflexión provocado por un cambio generacional o por nuevos modelos familiares.

Por todo ello, es importante destacar que cada en el presente conviven diversos modelos de masculinidad diferenciados, desde el tipo hegemónico hipersexual imperante, como otros que no poseen la misma hechura al ser consideradas masculinidades subordinadas (desviados de la norma heterosexual dominante), cómplices (aquellos que no son machistas pero que se pliegan y adoptan a la norma hegemónica), alternativas (hombres por la igualdad, progresistas, corresponsables, feministas, transfeministas, etc), y/o marginadas (desviados y/o disidentes) y que comparten una mirada escópico-pornográfica y un modelo de ocio y diversión que se despliega en los espacios prostitucionales (Connell, 1987).

La vieja masculinidad hegemónica construida exclusivamente en base a la idea del padre de familia proveedor (y asimiladas) se diluye y dispersa en formas diversas, que conviven en el espacio de la hegemonía identitaria, en donde pasamos a hablar de masculinidades siempre definidas en un escenario reproductivo (Connell, 1987: 36). Los parámetros estructurales de la construcción de las identidades de género no parecen alterarse.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, el consumo de servicios de prostitución pervive tanto bajo el modelo tradicional de masculinidad (padre-protector-proveedor) como junto al de identidades masculinas emergentes (porno-copulador-consumidor) que engloba un modelo de masculinidad que podemos denominar el del “vividor follador”.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA MASCULINIDAD

Para comprender y abordar el análisis de los datos obtenidos en esta serie de investigaciones, es necesario reflexionar sobre el sistema sexo/género y la construcción de las masculinidades en nuestro país. La antropóloga cultural Gayle Rubin definía al sistema sexo/género como una “..tecnología sexual (...) por la cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (Rubin, 1996). El género es uno de los elementos mediante los cuales el poder y los recursos son distribuidos en la sociedad siendo a través de ellos, que los individuos modelan los significados de sus vidas. Para abordar este hecho social, se parte de la consideración de que cualquier estudio realizado con perspectiva de género es un estudio de las relaciones asimétricas de poder y oportunidad que cada individuo tienen de la sociedad, en función de su cuerpo sexual (Ortner, 1979). Como consecuencia, el orden sociosexual es una forma de disponer la práctica social que

se organiza en prácticas simbólicas que pueden permanecer más tiempo que la vida de un individuo y se relacionan con el discurso, la ideología¹¹ o la cultura.

Actualmente, existe un “patriarcado de consentimiento” de alta intensidad (De Miguel, 2015: 11), en el que el sometimiento es de carácter intencionado. Autores como Pierre Bourdieu subrayan que la “dominación masculina” comporta una dimensión simbólica, donde el dominador (el hombre) debe conseguir obtener del dominado (la mujer) una forma de adhesión que no se basa en una decisión consciente, y sí en una sumisión inmediata y pre-reflexiva de los cuerpos socializados¹².

En este contexto se construyen las categorías de lo masculino y lo femenino que deben ser entendidas como categorías políticas. Badinter (1992:43) considera que la masculinidad no constituye una esencia, sino una ideología, que tiende a justificar la dominación masculina¹³.

El antropólogo David Gilmore intentó buscar la raíz del poder masculino y afirmó que en muchas culturas creen que los hombres son creados artificialmente y las mujeres naturalmente, por ello los hombres deben ponerse a prueba entre sí para demostrar su hombría: “...los hombres se hacen, las mujeres nacen (...) la masculinidad es frágil, siempre en duda, bajo sospecha y se encuentra prácticamente en cualquier sociedad” (Gilmore, en Gutmann, 1999).

La masculinidad hegemónica¹⁴ resulta conformada aún por lo fálico, lo sexual y el sometimiento calculado. De ser cierta esta hipótesis, la sexualidad es uno de los ámbitos en que el varón se prueba a sí mismo y ante los demás como “hombres”. Para Kimmel (en Carabí y Segarra, 2000), la virilidad debe ser examinada por otros hombres desde una “validación homosocial”, es decir, desde el escrutinio de ejercen otros hombres para aceptarlos en el reino de la virilidad.

En efecto, la mayoría de los hombres creen que las conquistas sexuales les dan reputación: a mayor número de relaciones sexuales, mayores condecoraciones de hombría. Bourdieu (2000) asevera que “el acto sexual es por consiguiente

¹¹ La ideología, tal y como señala Ángel de Lucas (Arribas *et al*, 2013), siguiendo a Göran Therbon señala lo que existe y lo que no existe, lo bueno y lo malo, lo justo o condenable, lo hermoso u horrendo y lo que es posible y lo que resulta imposible.

¹² Sin embargo Pierre Bourdieu (2000:69) señala que el privilegio masculino no deja de ser una trampa, pues los hombres deben afirmar en todo momento su virilidad. El mito de la fortaleza física de los hombres se desploma al constatar los mayores índices de mortalidad de los fetos, niños y adultos masculinos, además, el número de trastornos psiquiátricos y el número de personas que se suicidan (Castells y Subirats, 2007) es mayor entre los hombres.

¹³ Todas las sociedades cuentan con registros culturales de género, pero no todas tienen el concepto de “masculinidad”(Gutmann, 1999).

¹⁴ La teoría de Gramsci respecto a la hegemonía explica cómo una clase dominante controla aspectos fundamentales de una sociedad, introducen sus propias definiciones respecto a cuestiones significantes en ésta, que terminan convirtiéndose en ideas socialmente predominantes y que cuentan con el consentimiento de los grupos dominados.

representado como un acto de dominación, un acto de posesión, como la “toma” de la mujer por el hombre” que, como señala Segato (2016) resulta un acto único de dominación física y moral del otro para transmitir un mensaje de poder y apropiación pronunciado ante la fratria masculina.

La “producción de la masculinidad” y su relación con la práctica prostitucional no se construye en referencia a la mujer en prostitución, sino que se construye en referencia a un mandato de masculinidad cruel y en referencia al resto de hombres, que encuentra en el sexo comercial una oportunidad para obtener su estatus de masculinidad y de realización identitaria.

CONCLUSIONES

El contraste que se produce entre la banalización del consumo de sexo comercial en muchos clientes de estos servicios, frente al dramatismo de la situación de un gran número de mujeres en prostitución, invita a la reflexión ética en torno a este fenómeno en el que la perspectiva de género no se puede obviar, en donde las desigualdades relaciones de género, la procedencia étnica, la feminización de la pobreza y la denominada “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016) ocupan un papel central. Esta pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres se convierte en el fiestón sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre hombres, que de este modo se celebra y consolida (Segato, 2014). De ahí que muchos acudan en grupo a los espacios prostitucionales, o si van solos, luego compartan sus “aventuras” con su grupo de pares /amigos. Es necesaria ciertas dosis de insensibilidad, cierto bloqueo de la empatía y innegable distancia rapiñadora para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina (Segato, 2014). En efecto, el consumo de sexo comercial se convierte así en un “acting out” violento y cruel, en un acto de carácter expresivo y comunicativo que, a través de una especie de “pacto de sangre”, se renuevan los votos de virilidad (Segato, 2016). Es por tanto que no supone un acto instrumental de búsqueda de “goce sexual”, sino un acto expresivo de dominio a través de la escritura en el cuerpo de las mujeres que funciona como “campo de batalla” en esta guerra contra ellas.

En esta investigación se concluye que no hay un perfil sociológico de clientes único, sino que la realidad muestra una heterogeneidad de hombres (edad, clase social, ocupación, formación o ideología política) que acuden a los espacios prostitucionales. Los mapas discursivos de los mismos, únicamente se observa que el discurso consumidor es más habitual entre los jóvenes analizados. Identificamos cuatro categorías de “relatos” de clientes: cliente misógino (cosifica a la mujer), cliente amigo (humaniza a la mujer), cliente consumidor (visión neoliberal-McSexo) y el cliente crítico (arrepentido). En las cuatro tipologías se utilizan argumentos tradicionales, reaccionarios, neomachistas y posmachistas, que discurren entre los polos más suaves y más duros en la escala ideológica patriarcal.

En este trabajo se partió de una serie de hipótesis de que lo que buscan los consumidores de prostitución no es “goce sexual”, no hay motivación sexual en su comportamiento, sino una motivación político-identitaria para obtener el estatus de “macho” o, por lo menos, parecerlo a ojos del grupo de pares. El hecho social de acudir a un espacio prostitucional lo entendemos como un proceso más de

construcción de la masculinidad entre los varones, sujetos obligados a adquirir como su status bajo la mirada y evaluación de sus pares, provocando y reconfirmando sus habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio del llamado "tributo femenino" para poder exhibir el parque de potencias que le permiten ser reconocido y titulado como "sujeto masculino" (Segato, 2014).

El "fenómeno putero" se vincula con la epistemología que entiende a la "vida" y las relaciones humanas como "cosas", mercantilizable y deshumanizada. A través del mandato de socialización patriarcal basado en la "pedagogía de la crueldad" (Segato, 2014) se consigue que el valor hegemónico en las actuales sociedades liberales sea la crueldad, que conlleva la subhumanización de las féminas en un contexto de "guerra contra las mujeres". El consumo sexo comercial, las violaciones o los propios feminicidios acaban funcionando como actos expresivos de una masculinidad hegemónica que requiere mostrarse muy viril ante el grupo de pares; no hay búsqueda de placer sexual o deseo sexual intrínseco sino que son actos comunicativos ritualizados para reforzar una masculinidad patriarcal y tóxica hacia las mujeres. (Segato, 2016).

La prostitución es violencia de género que reproduce e apuntala la desigualdad entre mujeres y hombres. La maquinaria de la muerte y las lógicas del capital letal y feminicida se traducen en la forma en que operan en el cuerpo de las mujeres que deriva en una subhumanización del colectivo femenino.

El ámbito prostitutivo funciona como un mecanismo de homosocialidad que genera una "subcultura putera" cómplice y compartida por el grupo de varones en nuestro país que responde a una forma de cerrar un vínculo de pertenencia a la *communitas* de la masculinidad (Turner, 1969/1988) en donde el consumo colectivo de prostitución se revela como un rito fundacional del "ser hombre". En la consecución de una identidad masculina, los varones de nuestro país acuden a espacios de homosocialidad como los burdeles para reafirmar su virilidad, en un contexto neoliberal de "pedagogía de la crueldad" que inculca la falta de empatía en las relaciones humanas y que es síntoma de las ausencias de referentes educativos humanistas en lo afectivo-sexual entre los agentes de socialización principales, que es cubierto por un discurso mediático sexista y un relato porno-*mainstream* misógino y falocéntrico.

El espacio prostitucional se ha convertido en un refugio de una masculinidad patriarcal, donde pueden acceder a mujeres humilladas y torturadas bajo la connivencia de toda/o/a, porque no estamos hablando de "ocio" sino de "tortura".

En la actualidad coexiste una mirada humanista que está promoviendo un cambio en el modelo sexual que está forjando la apertura de nuevos espacios para aniquilar el sexismo y que está generando el desgaste del modelo de varón impositivo y violento. Debemos instalar otra "gramática de la socialidad" que desmonte, con la colaboración de los hombres, el mandato de masculinidad hegemónico cruel y letal y se inicie una nueva experiencia comunitaria a través del camino de los afectos (Segato, 2016).

El fin último de este trabajo es contribuir a la construcción de una nueva epistemología social que sirva para realizar sólidas críticas al modelo binario de

género, creador de contradicciones, desigualdades y ambigüedades en las relaciones de género, y así dar paso a nuevo orden sexo-genérico fundado en nuevos paradigmas ideológicos y materiales que alteren unas estructuras de poder distópicas y una débil cultura afectivo-sexual que trabaja en contra de la equidad y de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIBAS, J.M.; de LUCAS, A.; MAÑAS, B.; ORTÍ, M. 2013. *Sociología del consumo e investigación de mercados. Una guía didáctica*. Madrid. UNED.
- Asociación para la prevención y reinserción de la mujer prostituida (APRAMP). 2011. *La trata con fines de explotación sexual*. [s.l.]: APRAMP. Disponible en: http://www.apramp.org/upload/doc166_LATRATA.pdf
- Ayuntamiento de Sevilla. 2011. *Ordenanza municipal contra la explotación sexual*.
- BADINTER, E .1993.. *XY: La identidad masculina*. Madrid. Alianza.
- BAUMAN, Z. 2015. *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la moral líquida*. Barcelona.Paidós.
- BAUMAN, Z. 2005. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de os vínculos humanos*. Barcelona. FCE.
- BOURDIEU, P. 2000. *La Dominación Masculina*. Barcelona. Anagrama.
- CARABÍ, A. (ed.) SEGARRA, M. (ed.) .2000. *Nuevas masculinidades*. Barcelona. Icaria.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información. Fin de milenio*. Vol 3. Siglo XXI. México.
- CASTELLS, M. 2012. *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid. Alianza.
- CASTELLS, M; SUBIRATS, M. 2007. *Mujeres y hombres: un amor imposible*. Madrid. Alianza.
- Centro de Investigaciones Sociológicas. 2009. *Distribuciones marginales. Encuesta nacional de salud sexual*. Estudio nº 2.780. Noviembre 2008 – Enero 2009. Disponible en: http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Marginales/2780_2799/2780/ES2780.pdf
- CONNELL, R. 1987. *Gender and power*. Stanford. Stanford University.
- CONNELL, R. 2003. *Masculinidades*, México. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- De MIGUEL, A. 2015. *Neoliberalismo sexual*. Madrid. Cátedra.
- El Diario 21/06/2016. Disponible en: http://www.eldiario.es/politica/Gea-Muniain-pornografo-Torbe_0_524948592.html
- FAUSTO-EXTERLING, A. 2006. *Cuerpos sexuados*. Barcelona. Melusina.
- Foucault, Michel 2006. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber I*. Siglo XXI. Madrid.

- GERHARDS, J. 1995. *Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal- and real-type frames*. London. Social Science Information.
- GIDDENS A. 2004. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- GIMENO, B. 2012. *La prostitución*. Barcelona. Bellaterra.
- GOFFMAN, E. 1974. *Frame analysis*. Cambridge. Harvard University Press.
- GÓMEZ SUÁREZ, A; Pérez Freire, S., Verdugo, R. (2015). *El putero español: quienes son y qué buscan los clientes de prostitución*. Madrid. La Catarata.
- GÓMEZ, A.; PÉREZ, S. 2009. *Prostitución: clientes e outros homes*. Vigo. Edicións Xerais.
- GÓMEZ, A. 2010. *Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades II*. Santiago de Compostela. Andavira Editorial. AECID.
- GUTMANN, M. 1999. "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad", en *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, año 5, n. 10, p. 245-286, mayo Traficando con hombres. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/S010471831999000100010>
- HAN, BYUNG-C. 2014. *La agonía del eros*. Barcelona. Herder.
- HUBERT M, BAJOS N, SANDFORT T. 1998. *Sexual Behavior and HIV/AIDS in Europe: Comparisons of national surveys*. London. Series Ed: Peter Aggleton. Institute of Education, University of London.
- Instituto Nacional de Estadística 2003. *Salud y hábitos sexuales. Las conductas sexuales desde la perspectiva del sida*. Boletín Informativo del Instituto Nacional de Estadística, 4. Disponible en: http://www.ine.es/revistas/cifra/cifra_sida0704.pdf
- LAMAS, M. (comp) 1996. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México. FCE.
- LAVAL, P.; Dardot, C. 2015. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona. Gedisa.
- LUHMANN, N. 2008. *El amor como pasión*. Barcelona. Península.
- MACKINNON, Catherine (1993): *Crímenes de guerra. Crímenes de Paz. Los derechos humanos, las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Trota, 1998.
- MALINOWSKI, B. 1929. *La vida sexual de los salvajes*. Madrid. Ediciones Morata.
- MENESES, C. (coord.) 2016. *Apoyando a las víctimas de Trata. Las necesidades de las mujeres víctimas de trata con fines de explotación sexual desde la perspectiva de las entidades especializadas y profesionales involucrados. Propuestas para la sensibilización contra la trata*. Ministerio de Sanidad, Servicios sociales e Igualdad. Madrid. Disponible en: http://www.violenciagenero.mssi.gob.es/violenciaEnCifras/estudios/investigaciones/2015/pdf/Apoyando_Victimas_Trata.pdf
- MENESES, C. 2003. *Perfil de la prostitución callejera. Análisis de una muestra de personas atendidas por APRAMP*. Madrid. Universidad Pontificia de Comillas,
- ORTNER, S. 1979. *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?*, en

- HARRIS, O. y YOUNG, K. (comps). "Antropología y feminismo". Madrid. Anagrama.
- RUBIN, G. 1996. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo", en LAMAS, M. (comp.) (1996). "La construcción cultural de la diferencia sexual". México UNAM.
- SAEZ, H. et al 2015. *Cómo somos los hombres: Masculinidades y consumo de prostitución en Andalucía*. Sevilla. Fundación Iniciativa Social. (Texto inédito)
- SEGATO, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid. Traficantes de Sueño.
- SEGATO, Rita. 2014. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad", en *Revista de Estudios Feministas*. Brasil. Universidad Federal de santa Catarina.
- TURNER, V. 1988. *El proceso ritual*. Madrid. Taurus

ⁱ Este debate lo aborda Beatriz Gimeno (2012) en su libro "La prostitución", identificando dos grandes posturas: las denominadas "prostitución" y las "antiprostitución".

ⁱⁱ Esta expresión se refiere al título de la obra Byung-Chul Han, que aborda la transformación del "amor" y la "pasión". Otros autores han estudiado estos cambios de la "intimidad en la sociedad actual, tales como Anthony Giddens en su libro "La transformación de la intimidad", Niklas Luhmann en "El amor como pasión" o Zygmunt Bauman, en "Amor líquido".

ⁱⁱⁱ Aunque, como señala el sociólogo Hilario Saez, no toda la prostitución forma parte de una industria sexual. Sectores completos, como el de la prostitución homosexual son pre-industriales y parte de la creciente- mente variada oferta por internet puede ser considerada postindustrial.



CONTRACTUALISMO, NEOLIBERALISMO Y LIBERTAD EN AMARTYA SEN Y MICHEL FOUCAULT

Contractualism, Neoliberalism and Liberty in Amartya Sen and Michel
Foucault

María Rosario Carvajal Muñoz

Universidad de Cádiz

rosario.carvajal@uca.es

Resumen:

Este texto se detiene en los elementos comunes encontrados en los planteamientos teóricos de Sen y Foucault. Principalmente se destacan las siguientes coincidencias: a) Crítica de un consenso ajustado a unos principios normativos trascendentales; b) Sus análisis sobre el neoliberalismo, en concreto sobre la teoría de capital humano de Becker, y por último, c) El énfasis que ponen en la libertad individual. Se subraya la concepción que ambos tienen sobre la libertad vinculada a la acción, que lleva a la responsabilidad individual y el compromiso social, y que es de vital importancia en la actualidad.

Palabras clave:

consenso, contrato, universales, neoliberalismo, racionalidad, libertad individual

Abstract:

This text pauses on the common elements finding from theoretical proposal of Sen and Foucault. The review of their works, mainly, lead us to their following coincidences: a) Criticism of a consensus in accordance with a transcendental normative principles; b) Analysis on neoliberalism, specifically, about the human capital theory of Gary Becker, and finally, c) They emphasize on the individual liberty. It underlines the conception that they have on liberty as action. This leads to the individual responsibility and the social agreement, which are of the vital importance, currently.

Keywords:

Consensus, Contract, Universals, Neoliberalism, Individual Liberty, Rationality

Recibido: 28/11/2019

Aceptado: 22/12/2019

INTRODUCCIÓN

En este texto se establece una comparativa entre Amartya Sen y Michel Foucault resaltando sus aspectos coincidentes. En particular, ambos comparten su crítica hacia una idea trascendental de consenso. Foucault lo recoge en su planteamiento sobre los universales, o sobre los peligros de las concepciones unívocas de racionalidad, como se verá más adelante. Sen, por su parte, muestra su rechazo a la idea trascendental de consenso en su confrontación con la idea de justicia de Rawls (Sen, 2010).

En cuanto al análisis que hacen al pensamiento económico neoliberal, los dos destacan en esta doctrina económica un principio de racionalidad fundamentado en la búsqueda del beneficio propio, descuidando el contexto. Asimismo, ambos reflexionan sobre la política social en relación con el pensamiento económico neoliberal. Por último, también coinciden en la importancia que dan a la libertad individual, asociada a una acción responsable del sujeto en su relación con los otros.

Estos puntos coincidentes entre Sen y Foucault: contractualismo, neoliberalismo y libertad, son importantes porque se centran en una crítica a los parámetros organizativos de nuestras sociedades, a nivel político, económico y social. El contractualismo, en su idea trascendental de consenso, tiene sus implicaciones política y social. A nivel económico, los autores aportan también sus análisis críticos sobre el utilitarismo, la teoría de la elección racional, y el neoliberalismo, en el caso de Foucault.

Algunos académicos pueden considerar poco adecuado comparar a estos dos autores, e incluso sostener la idea de es más oportuno hacer la comparativa entre Habermas y Foucault. Pero lo cierto es que Sen y Foucault tienen más elementos coincidentes entre sus planteamientos teóricos que los que pudieran tener este último con Habermas. Quizás sea por esta creencia errónea por la que apenas existen publicaciones que centren su estudio en hacer una comparativa entre Sen y Foucault. Por esto mismo, este trabajo es especialmente relevante, porque se detiene en cuestiones de enorme calado para investigaciones futuras. Ofrece un análisis crítico del enfoque contractualista, en su idea trascendental de consenso, y del neoliberalismo, siguiendo a estos dos autores, que ponen el acento en las repercusiones que estas dos construcciones teóricas tienen para la libertad. Este análisis es especialmente relevante para la reflexión académica, pero también para reflexionar sobre el funcionamiento político en la actualidad, como se propone al final del texto.

El artículo se distribuye en tres secciones. En un primer apartado se analizan los planteamientos teóricos de Sen y Foucault sobre consenso, disenso, universales y relaciones de poder, subrayando las coincidencias entre ambos. Una segunda sección recoge las coincidencias de los dos autores con respecto al neoliberalismo, principalmente en lo referente a la teoría del capital humano de Becker. En el último apartado se hace una comparativa del concepto de libertad individual en ambos autores, destacando el interés que le dan al contexto, por cuanto posibilita o delimita las libertades individuales. Insisten en una libertad entendida como actividad o práctica ejercida por el individuo, en el caso de Foucault, o como toma de

decisiones, asociada a la existencia de un contexto que ofrece oportunidades para elegir, en el caso de Sen; coincidiendo ambos en una libertad vinculada al compromiso con uno mismo y con los demás.

1. CONSENSO, DISENSO, UNIVERSALES Y REFERENCIAS AL PODER

En filosofía, el problema de los universales se constituye en una constante de estudio a lo largo de la historia, e implica preguntarnos por el sentido que encierran conceptos abstractos como democracia, capitalismo, virtud. Como dice Beuchot (2010:28), nos detenemos poco a considerar qué sucede cuando pensamos, y menos aún de qué tipo son las cosas que pensamos, porque la inquietud por estas cuestiones, cómo razonamos y sobre qué cosas, nos remite al problema de los universales. Siguiendo con Beuchot, en el nivel pragmático el término universal comprende una totalidad plural de objetos, y en este sentido, se opone a lo particular, refiriéndose a nociones genéricas. Conlleva diferentes planos de uso¹, destacándose el trascendental, que se da cuando se sostienen que existen ideas subsistentes, entendidas como superiores a otras (Beuchot, 2010:31-32).

En línea con este problema sobre los universales, en esta sección se hace referencia al cuestionamiento de Foucault a los universales, y la crítica de Sen al institucionalismo trascendental. Este enfoque, originado por Thomas Hobbes en el siglo XVII, y continuado por Rousseau, y otros en la actualidad (se incluye a Rawls), se concentra en identificar esquemas institucionales justos para la sociedad. Su punto focal sobre la justicia está determinado por estas instituciones, en un marco contractual que marca las normas a seguir (Sen, 2010:37-40). Destacan dos características con respecto al institucionalismo trascendental: a) la solución al discurso está condicionado siempre a la resolución por consenso, a la que Sen (2010:40-41) llama “solución trascendental de consenso”, que nos llevan de nuevo a los universales, y b) este consenso va unido a la identificación de unas “*instituciones justas*” con la presunción de cumplimiento de la conducta real con las normas correctas.

El paralelismo entre esta crítica de Sen con respecto al institucionalismo trascendental, y el pensamiento de Foucault, viene del escepticismo de éste último frente a todos los universales antropológicos, y del posicionamiento crítico con respecto al contrato, como se verá luego. Partiendo de la tipología de Beuchot (2010:32), Foucault plantea el problema de los universales desde el enfoque psicológico-epistemológico, al centrarse en el estudio de cómo se construye el conocimiento de lo universal a partir de casos concretos, prácticas o hechos. Propone cuestionarse los universales, analizar las prácticas, en palabras literales: “parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, consistente en decir: supongamos que los universales no existen” (Foucault, 2009:15-16). Esta misma línea crítica con los universales está también en el pensamiento de Sen (1999a: 28) cuando dice que “la preocupación positiva por la homogeneidad conceptual, el

¹ Beuchot (2010: 31) distingue cinco ámbitos de uso del término universales: el de los símbolos lingüísticos, el de las entidades mentales subjetivas, el de las realidades fenoménicas, el de los significados objetivos, y de las entidades trascendentales.

monismo explicativo, la objetividad, lleva a la incapacidad de percibir cómo se articulan realmente la unidad y la diversidad de la naturaleza humana”.

Foucault, en coherencia con este planteamiento, se declara crítico contra los universales cuando se detiene en la labor del intelectual, éste no puede hablar en nombre de nadie, ni tomar su idea de bien como universal, porque el bien no está definido de antemano, sino que se construye de forma colectiva (Fontanet, 2010:218). Del mismo modo, reflexiona de forma crítica sobre las consecuencias que ha tenido la filosofía de Descartes en el pensamiento contemporáneo, observando que uno ve un modo de ser que está enteramente definido por el conocimiento (Foucault, 1994a:271), de tal forma que: “desde este punto de vista, me parece que el conocimiento superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad”. La observación de Foucault, de que la filosofía cartesiana conforma el pensamiento positivista, le hace señalar también la influencia que el pensamiento cartesiano tiene en la conformación de la subjetivación del yo (Dreyfus y Rabinow, 1993:252). Se vuelve de nuevo a esta cuestión al final de la sección, enlazando con la perspectiva comparativista o consecuencialista desde la que trabaja Sen.

En cuanto a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, ambos son críticos. Foucault (1994a: 276), la percibe con incomodidad, principalmente porque se sustentan en un trasfondo utópico, por cuanto se entiende con respecto a la realización de interacciones sociales dentro de “una comunicación perfectamente trascendente”. Observa que: “el problema de Habermas es, después de todo, realizar un modo trascendental de pensamiento opuesto a todo historicismo” (Benente, 2012:2, Foucault, 1984:250). Además, poco antes de su muerte, en una entrevista que le realizaron, publicada en 1984, decía lo siguiente: “la idea de una política consensuada podría, ciertamente, en un momento dado, servir como principio normativo, o mejor incluso, como principio crítico con respecto a otras formas políticas, pero yo no creo que esto liquide el problema de la relación de poder” (Foucault, 1984:378). Según Foucault, el consenso no sería una solución factible frente a los desajustes de poder existentes en la sociedad, que están reflejados entre los miembros integrantes en la discusión.

Por su parte, para Sen, Habermas impuso muchas *exigencias rigurosas* a la deliberación pública², llegando a equiparar su crítica a la de Rawls. De hecho, en su libro *La idea de Justicia*, Sen argumenta de forma crítica contra la idea de justicia de Rawls, estableciendo cierta semejanza entre éste y Habermas. El propio Habermas³ (Vallespin, 2000:41-42) confirma esta similitud con el filósofo norteamericano al

² Curiosamente, y a pesar de que Habermas y Rawls se sitúan en la misma perspectiva contractualista, mantienen también sus desavenencias. En este sentido, el propio Rawls (Vallespín, 2000:85) critica también las rigurosas exigencias de la teoría de la acción comunicativa de Habermas por basarse en un mecanismo analítico de la situación ideal del discurso.

³ Artículo de Habermas, traducido en el libro de Vallespin (2000), del original: “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism”, en *The Journal of Philosophy*, XCI, n. 3 (marzo de 1995), pp. 118-128.

mencionar la cita en la que este último refiere que el ejercicio del poder político es plenamente adecuado cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, con aceptación por parte de todos los ciudadanos, a la luz de principios e ideales admitidos para su común razón humana. El autor alemán dice admirar este proyecto de Rawls, y considera sus resultados esenciales como correctos, objetando ciertas observaciones, siempre dentro de, en palabras literales “las limitadas fronteras de una disputa familiar”.

Con respecto a Rawls, Sen (2010:38-40) critica sus principios de justicia al estar enteramente definidos en relación con las instituciones justas, ubicándolo en la corriente del institucionalismo trascendental. Esta corriente “se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, como primer paso, por lo que no se ocupa directamente de las sociedades reales”. Rawls⁴ (Vallespin, 2000:19) lo dice claramente cuando sostiene que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamientos”. En cuanto a la vinculación que observa Sen (2010:72) entre Rawls y Habermas dice que “si el tomar nota de los puntos de vista de las otras personas forma parte de una exigencia de diálogo público abierto, entonces la brecha entre Rawls y Habermas no es necesariamente grave” (Sen, 2010:72). En línea con su posicionamiento crítico a la idea trascendental de justicia, se trae a colación también su crítica a la idea de consenso, destacando que:

Hay una necesidad básica de razonamiento público que implica argumentos diferentes y perspectivas divergentes. Un compromiso con argumentos contrarios, sin embargo, no implica esperar que seamos capaces de ajustar las razones en pugna, y llegar a posiciones de consenso en cada tema (Sen, 2010:425)

Por otro lado, Flyvbjerg (2001:296), volviendo a Foucault, subraya las diferencias entre Habermas y el autor francés, catalogando a Habermas como *filósofo de la moralidad*, basado en el consenso, y a Foucault, como el filósofo que trabaja en la deconstrucción de la historia, a partir de los análisis de las relaciones de poder. Esto no quiere decir que el autor francés descuide las cuestiones éticas, ya que se reconoce en él una preocupación por estas cuestiones, aunque disten del planteamiento de Habermas. En este sentido, Foucault se acerca también en este aspecto más a Sen que a Habermas, porque ambos reconocen la importancia de unos parámetros éticos que sirvan de contrapeso a las relaciones de fuerza, y en buena medida, se ejercita en la actitud reflexiva que adopta el individuo. Porque “hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era de la actitud crítica como virtud en general” (Foucault, 1995:5).

Siguiendo con la relación (o desacuerdos más bien) entre Foucault y Habermas, para Flyvbjerg, la crítica de Foucault a Habermas sigue la misma línea que la mencionada antes por Sen. Para Habermas, la racionalidad comunicativa se aproxima a la idea de logos, pues lleva a un discurso unificador, no coercitivo y

⁴ Artículo de Rawls traducido en el libro de Vallespín (2000), del original en *The Journal of Philosophy*, XCII, n. 3 (marzo 1995), pp. 132-180.

creador de consenso, gracias al cual los participantes superan sus ideas, que en un principio fueron subjetivas, para alcanzar el acuerdo mediante la racionalidad (Flyvbjerg, 2001:298).

Estas inquietudes, como los peligros que puedan encerrar la extendida confianza en el consenso en nuestras sociedades, y en general, la creencia apriorística en los universales, tienen una vinculación directa con el interés que ponen los dos en la relación existente entre razón y verdad. Sen reconoce, por ejemplo, que la verdad es uno de los principales puntos a favor de la razón. La razón a de ayudar a criticar la ideología y la creencia ciega, porque la disciplina de la razón consiste en someter a examen crítico las creencias prevalecientes y las razones supuestas (Sen, 2010:65).

En paralelo con la postura de Sen sobre la relación entre razón y verdad, el autor francés subraya también que: “En nuestras sociedades hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber” (Foucault, 2005:15). Hay que destacar también la contemporaneidad de esta preocupación por la relación entre razón y verdad en las sociedades altamente tecnificadas de hoy.

En cuanto a esta preocupación sobre la relación entre razón y verdad, Sen se cuestiona qué hacer con respecto a este poder presente en las relaciones humanas a partir de la obra de Galbraith. Se centra en la observación que hace este autor sobre la naturaleza de las instituciones sociales, de cómo hacer estas instituciones más apropiadas para la sociedad (Sen, 2010:111-112), porque no hay institución alguna que sea válida por sí misma: “todo depende del uso que hagamos de ella, nada puede sustituir el compromiso político y social” (Sen, 2009:326). Galbraith es consciente de la influencia negativa del poder sin freno, y aboga a favor de unas instituciones que puedan ejercer “poder de control”. Frente a esta observación de Galbraith deriva Sen (2010:112) que “la cuestión de la práctica democrática puede estar estrechamente ligada a la existencia y el uso del contrapoder en una sociedad con una pluralidad de voces y fuerzas”. Esto es de vital importancia, teniendo en cuenta que Sen (2010:113) llega a hablar de un fundamentalismo institucional, que suele acompañar a la autosatisfacción que da la creencia en una supuesto sabiduría institucional, evitando el examen crítico de las consecuencias reales de las instituciones recomendadas. En este apelativo a las relaciones de fuerza se observa su reconocimiento a las asimetrías de poder, enlazando de nuevo con Foucault, en este particular, con respecto a su visión crítica sobre el poder. Además, la referencia que hace Sen de Galbraith, en su crítica a la idea de institución ideal de Rawls, se aproxima también al pensamiento de Foucault (1988:17), para quien las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas debe encontrarse *fuera de la institución*.

En otra parte de su obra, Sen (1999a: 29) remite a Bernard Williams, y trae a colación cómo este filósofo decía que “existen instituciones políticas que ignoran sistemáticamente la diversidad humana y las múltiples condiciones en las que se encuentra la gente, mientras que toman plenamente en cuenta el caso de otros”. Su perspectiva crítica sobre las instituciones, junto con su preocupación por la racionalidad, principalmente de una racionalidad que puede llevar a

irracionalidades, es lo que le lleva a subrayar la aportación de Adam Smith. Insiste entonces Smith en que debemos ver nuestros sentimientos desde una cierta distancia, motivada por el propósito de escrutar no sólo la influencia de los intereses creados, sino también el impacto de las costumbres y tradiciones arraigadas (Sen, 2010:74), que tienen que ver con “el afuera de la institución”, recogida en la anterior cita de Foucault. De este modo, siguiendo con Sen, se hace necesario ampliar la discusión para evitar el parroquialismo de los valores, que pueden tener el efecto de ignorar algunos argumentos pertinentes, poco familiares en una cultura determinada. Este posicionamiento de Sen enlaza con el énfasis que pone Foucault (1995:8) en la actitud “crítica”, entendida como “el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva, que tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad”.

Foucault (2005:26) vuelve a su crítica a los universales cuando dice que “el conocimiento se caracterizó por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen en cuestión con Nietzsche”. Del mismo modo, Sen (2010:65-66) se pregunta, remitiendo también a Nietzsche: “¿cuál es la última justificación de la confianza en la razón? ¿Hay que cultivar la razón como una herramienta útil, y si así fuera, para qué? ¿O la razón es su propia justificación?, y si así fuera ¿cómo se distingue de la creencia incuestionada y ciega?” A renglón seguido, Sen se detiene en la figura de Nietzsche, reconociendo el pesimismo que encierran sus reflexiones sobre la naturaleza humana, ubicando al filósofo alemán en un contexto de cambio de siglo. Los eventos bélicos que vinieron después, en el siglo XX, dos guerras mundiales, además del holocausto alemán, “nos conceden suficiente razón como para preguntarnos si el escepticismo nietzscheano por la humanidad no estaba plenamente justificado” (Sen, 2010:66). No obstante, sigue diciendo Sen, el nuevo siglo XXI en el que estamos inmersos debe hacernos ver que hay una posibilidad de cambio razonado que reduzca el escepticismo y pesimismo nietzscheano. En línea con Nietzsche, Foucault (2005:29-30) dirá que los universales son resultados históricos, que el conocimiento está siempre en una relación estratégica en la que el hombre está situado. Se observa en ambos, Sen y Foucault, en cuanto a sus referencias a Nietzsche, una desconfianza hacia la razón en sus parámetros más tradicionales.

Por otro lado, y volviendo de nuevo a la cuestión planteada al inicio de la sección sobre el institucionalismo trascendental, Foucault se detiene en un punto, que aunque no desarrolla, va en esta misma dirección a las críticas de Sen sobre este enfoque:

Tengo la impresión que, en el pensamiento político del siglo XIX –y quizás habría que remitirse más lejos, Rousseau y Hobbes- se ha pensado al sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, tanto en términos naturalistas, como en términos de derecho positivo. En cambio, me parece que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene demasiado lugar en el pensamiento político contemporáneo (Foucault, 1994a: 272).

Foucault se sitúa, con estas palabras, en una posición crítica con respecto a la perspectiva contractualista, implícita en el enfoque del institucionalismo trascendental, con el que es tan crítico Sen.

Desde el estilo contractualista una acción es mala si es efectuada en circunstancias que serían prohibidas por todo el sistema de reglas para la regulación general del comportamiento, que nadie podría razonablemente rechazar como fundamento de un acuerdo general o voluntario (Sen, 1999a: 19).

Esta definición del contractualismo coincide con la que da Beuchot sobre el término de universal trascendental. El contractualismo se da cuando se “llega a crear una lista de “bienes primarios” bajo el principio de que toda persona racional, cualquiera que sea su concepción del bien, de la felicidad, o de su objeto en la vida, no puede eludir no desear” (Sen, 1999a: 21). Sin embargo, “dadas las diferencias en sexo, edad, diversidad ambiental, características específicas, una igual distribución de bienes primarios puede acompañar niveles de libertad muy diversos” (Sen, 1999a:50). Es fundamental considerar que existe diversidad social, en muchos aspectos, para comprender el enorme calado que tienen las críticas de Sen al contractualismo, o de Foucault a los universales. Nuestras sociedades se organizan circunscritas a contratos que estipulan los criterios de funcionamiento de las instituciones. En ocasiones, estos contratos entran en discrepancia con los intereses de diversos colectivos, o minorías, empujándolas a subordinarse a la norma contractual. Este hecho conlleva necesariamente un análisis y reflexión crítica sobre las implicaciones éticas del funcionamiento de nuestras sociedades.

En esta línea crítica contra el contractualismo, Foucault (2009:271-272) analiza reflexivamente la figura jurídica del “contrato social” en la obra de Hume, definido con respecto a las necesidades que demanda la política económica, las necesidades del mercado. También Sen (2010:165-166) menciona a Hume en su crítica a Rawls, en los siguientes términos: “Sin embargo, Rawls procede, por extraño que parezca, a escrutar los escritos de David Hume y no los de Adam Smith”. Sigue diciendo Sen (2010:165-166), al referirse a Rawls, “al preferir éste a Hume frente a Smith, rechaza aspectos de la obra de Smith que inducirían a una interpretación no utilitarista del comportamiento humano”, de modo que Rawls se guía por el planteamiento del utilitarismo clásico de Hume. El análisis que hace Foucault sobre la utilidad del contrato en Hume, ayuda a comprender su vinculación con el pensamiento económico del utilitarismo:

Si obedecemos el contrato, según Hume, no es porque nos hayamos convertido en sujetos de derecho y dejado de ser sujetos de interés. Si seguimos respetando el contrato es simplemente porque hacemos el siguiente razonamiento: el comercio con nuestros semejantes, del cual obtenemos tan grandes ventajas, no tendría ninguna seguridad si no respetáramos nuestros compromisos (Foucault, 2009:271).

A continuación, Foucault (2009:272) reflexiona sobre el sujeto de derecho y el sujeto de interés, haciendo las siguientes observaciones: “El sujeto de interés permanece, subsiste y prosigue mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato. Mientras existe la ley, el sujeto de interés sigue existiendo. Desborda de manera permanente al sujeto de derecho”.

Trayendo a colación estas reflexiones a la actualidad, esta definición del contrato, en su relación con el sujeto de interés y el sujeto de derecho, viene al hilo, cuanto menos, para enlazar con la fuerte presencia de intereses mercantiles implícitos en el uso de las nuevas tecnologías. Esta realidad conecta, por ejemplo, con la presencia de intereses económicos presentes en Internet, que garantiza a las empresas el acceso a la información de los usuarios, cuando éstos firman el contrato de acceso a la red social⁵. El aceptar el contrato conlleva reconocer el dominio o propiedad que la red tiene sobre la información del cliente, con los peligros que esto implica.

Podría decirse que en estas regulaciones y dominios de la información en Internet se impone el sujeto de interés, del que habla Foucault, al sujeto de derecho, entendiendo el interés del sujeto desde la perspectiva del cliente y de la empresa. El cliente, como consumidor, quiere satisfacer unas necesidades que propician su bienestar, frente al interés económico de los propietarios o accionistas de la red, y de las múltiples empresas que pagan a estas redes sociales para obtener información, y poder así ofrecer un marketing individualizado a los internautas. Esto implica, a su vez, un reforzamiento de las fuerzas consumistas, además de otros aspectos de índole más ideológicos, que se escapan de este trabajo.

Continuando de nuevo con las coincidencias entre Sen y Foucault, se aprecia en ambos una concepción pluralista de la racionalidad, y del reconocimiento de las consecuencias de nuestros actos. A este respecto, se trae a colación el comentario que hace Foucault de Condorcet, cuando dice, siguiendo a Condorcet, que: “cada uno es muy dependiente de un todo que es incontrolable, que es indeterminado, que es el curso de las cosas y el curso del mundo” (Foucault, 2009:275). Las ideas de Condorcet se ubican dentro del enfoque consecuencialista, desde una perspectiva bien distinta al enfoque contractualista del que se habló antes. El consecuencialista mantiene una vertiente de comprensión de la realidad, según la cual, el medio para determinar si la elección del agente es correcta está en observar los efectos relevantes, las consecuencias, que esa opción tendrá (Sen, 2010: 248).

En esta misma línea de pensamiento de la perspectiva consecuencialista, o comparativista, se rescata un extracto de una entrevista que le realizaron a Foucault en 1984. A la pregunta de por qué se debería tener hoy acceso a la verdad, en sentido político, es decir, en el sentido de la estrategia política contra los diversos

⁵ Regulación de la Unión Europea, 2016/679 de Protección de datos, que entra en vigor en mayo de 2017. Disponible en: <https://eur-lex.europa.eu/eli/reg/2016/679/oj>. Establece la obligatoriedad de que los clientes acepten el contrato que estipule su red social si quieren hacer uso del servicio, ya sea Facebook, Instagram, Twitter, entre otras. En muchas ocasiones, como el caso de Facebook, el cliente ha de aceptar unas cláusulas de acuerdo o contrato para utilizar determinados espacios o páginas webs.

puntos de bloqueo del poder en el sistema relacional, Foucault da una larga respuesta, de la que se extrae lo siguiente:

Creo que es lo mismo en el orden de la política donde se podía hacer la crítica de la política –a partir, por ejemplo, de las consecuencias del estado de dominio de esta política indebida- pero no se podría hacer de otro modo que jugando cierto juego de verdad, mostrando cuáles son las consecuencias, mostrando que hay otras posibilidades racionales, enseñando a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo, sobre su explotación (Foucault; 1994a:273-274)

Es obvio que de estas palabras no se deducen, de forma directa, que Foucault pudiera ser partidario de la perspectiva comparativista, o consecuencialista, al unísono con Sen. Sin embargo, no pueden descartarse las referencias y reconocimiento que da el autor francés a las consecuencias de los hechos, de vital importancia cuando se establecen argumentaciones contra una política indebida, por ejemplo, como se recoge en la cursiva en la cita de arriba.

Se pasa a continuación al análisis y crítica que hacen los dos al neoliberalismo, y en concreto, de la teoría del capital humano de Becker, y a sus observaciones sobre la política social, desde sus respectivas perspectivas, llegando a significativas coincidencias entre ambos.

2. NEOLIBERALISMO, TEORÍA DEL CAPITAL HUMANO Y POLÍTICA SOCIAL

La política económica neoliberal ha estado en el punto de análisis de Sen y Foucault, deteniéndose ambos en las consecuencias que tiene el neoliberalismo para la sociedad. Foucault analiza la racionalidad gubernamental del ordoliberalismo alemán y del neoliberalismo en Estados Unidos (Vázquez, 2005: 77). El ordoliberalismo, que se origina en escuela de Friburgo en Alemania, es un pensamiento económico que surge en Alemania en la década de los 30 del siglo XX. Este pensamiento económico propone asegurar la libertad de mercado contando con la participación adecuada del Estado, haciendo uso del aparato jurídico, con la aprobación de leyes adecuadas al buen funcionamiento de la economía (Foucault, 2009: 107-162).

Sen (2005:5), por su parte, también se centra en el análisis de la racionalidad económica, y lo hace a partir de un examen crítico hacia el utilitarismo y la teoría de la elección racional. Afirma, refiriéndose a la teoría de la acción racional, que: “una gran parte de la economía moderna ha sido engañada por la simplicidad de ignorar todas las motivaciones distintas de la búsqueda del interés propio, de tal modo que ha convertido esta falsa uniformidad del comportamiento humano en principio básico de la racionalidad” (Sen, 2010:218). Define el término de “elección racional” con el apelativo de “engñoso nombre - ya que toma tal exigua visión de la razón y de la racionalidad-, estando el foco sobre la racionalidad caracterizada como maximización del interés propio” (Sen, 2005:5). Según Pizzorno (2007:374), la racionalidad en la teoría de la elección racional se focaliza en la intención o fin del agente, que utiliza unos medios dados para conseguir sus fines, sin detenerse a analizar el proceso en esa toma de decisiones. Este autor menciona a Hume como

primer filósofo en definir la acción en estos términos. Desde esta perspectiva, el agente racional elige la acción que considera más adecuada con objeto de maximizar la utilidad de sus fines. Se descuida el contexto porque no hay referencias al sistema socio cultural desde el cual la acción del agente toma su significado (Pizzorno, 2007:377). Para Lovett (2006:240) la teoría de la elección racional implica tres supuestos: a) la asunción de un sujeto de acción, a partir de unas decisiones discretas y decididas, con frecuencia, frente a diferentes opciones, b) búsqueda de una utilidad o maximización de beneficios, c) esta decisión y acción se fundamenta en una racionalidad equiparable a una función matemática.

Por su parte, para Foucault, el pensamiento económico impone una nueva forma de gobierno, como se vislumbra desde los inicios del capitalismo. Refiriéndose al viraje neoliberal de los 70 del siglo XX dice lo siguiente: Ahora la economía necesita al Estado para construir, organizar, preservar la libertad, la libertad de mercado fundamentalmente... Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado (Foucault, 2009:133). En esta misma línea, Vázquez (2005: 86) resalta de su lectura del filósofo francés, que para preservar la autonomía de las leyes del mercado era necesario ampliar el margen y los métodos de la actuación estatal. En la constitución de este nuevo liberalismo, que necesita del Estado para preservar la libertad de mercado, destaca la importante contribución del ordoliberalismo, que se construye con base a dos pilares fundamentales, uno encaminado a la formalización de una sociedad según el modelo de empresa, y el segundo, sustentado en “la redefinición de la institución jurídica y de las reglas de derecho que son necesarias en una sociedad regulada a partir y en función de la economía competitiva de mercado: el problema, en líneas generales, del derecho” (Foucault, 2009:164). De modo que el funcionamiento del mercado, desde la perspectiva neoliberal, necesita de un gobierno con unos niveles mínimos de intervención, al menos hasta el punto de que legitime la aprobación del contrato como instrumento necesario del buen funcionamiento económico. Podría decirse, enlazando con la definición de contrato de Hume, dada en la sección anterior, que este neoliberalismo va de la mano de los principios del contractualismo, como elemento vertebrador de la organización de la sociedad neoliberal.

Además, el funcionamiento económico neoliberal articula y vincula la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro (Foucault, 2009:74), lo que justifica, en un sentido más amplio, la utilización del derecho para garantizar la seguridad y libertad de la población. Es de mencionar, a este respecto, el libro de Hayek, -Los fundamentos de la libertad-, en el que se recogen los principios del Estado de derecho para garantizar el orden económico de libertad de mercado (Foucault, 2009:178). Esta realidad no parece estar muy lejos del panorama que nos ofrece el extenso dominio de Internet, en todo lo que implica de espacio de libertad, pero también como un instrumento, que, paradójicamente, introduce elementos de inseguridad a nuestras vidas, requiriendo su regulación por el derecho. Siguiendo con la reflexión de Foucault, el aparato normativo promulga leyes que facilitan el funcionamiento del mercado, propiciando la tan necesaria libertad de mercado, regulada por el Estado, como apuntaba el ordoliberalismo alemán, justificándose por la necesidad de libertad y de seguridad para su población.

En lo que respecta al neoliberalismo americano, el autor francés analiza la teoría del capital humano de Gary Becker, destacando su aportación novedosa al análisis de la sociedad, porque elimina la abstracción sobre el trabajo existente en épocas anteriores (Foucault, 2009:220-222). La abstracción al trabajo a la que se refiere hace referencia a la economía clásica en sus análisis sobre el trabajo, a las aportaciones de Adam Smith, cuando describe la división del trabajo, y de David Ricardo, cuando relaciona el trabajo con el tiempo invertido (Foucault, 2009:222-223). En cambio, la racionalidad⁶ del capital humano la expresa en los siguientes términos:

Ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de los procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos. La conducta individual (entendida más bien como decisión racional, o racionalidad estratégica del individuo) comienza a ser ahora foco de análisis para los economistas neoliberales. Es esto lo que hacen los pensadores del neoliberalismo al analizar el trabajo como resultado de una conducta racional del individuo (Foucault, 2009:225).

Al igual que Foucault, Sen (2005:7) analiza de forma crítica la teoría del capital humano de Becker, consciente del peso dado a la racionalidad centrada en los intereses del individuo. Becker ofrece una lúcida exposición de la utilidad de la formación y cualificación profesional para el posicionamiento social del sujeto, sirviéndose de mediciones exhaustivas del comportamiento, ajustados a unos parámetros teóricos matemáticos. Comparte con Foucault la valoración de que esta teoría es una lúcida exposición bien argumentada. Sin embargo, considera que es insuficiente, por centrarse en exceso en los intereses del individuo, y lo dice del siguiente modo: “La propuesta de Becker es ciertamente bienvenida, pero tenemos que observar también lo que esta nueva formulación todavía deja por fuera. En particular, no da cabida a ninguna razón que pueda conducir a la búsqueda de un objetivo distinto del propio bienestar (...)” (Sen, 2010:220-221). Becker (1962:9) analiza el comportamiento del individuo con relación a los beneficios que reporta para un futuro. Considera en su estudio variables como el coste de inversión de las personas en escolarización, formación para el empleo, cuidados de salud, información sobre el mercado laboral, y las implicaciones que estas inversiones presentes tienen en la maximización futura de sus recursos, económicos y sociales. La teoría del capital humano de Becker se ubica también en los preceptos de la teoría de la elección racional, porque se ajusta a los tres supuestos mencionados por Lovett (2006). Focaliza su análisis en la acción racional del individuo, con base a la toma de decisiones para optimizar resultados de utilidad futura. La racionalidad, implícita en la teoría de capital humano de Becker, necesita seguir unos criterios de calculabilidad, presente también en la racionalidad instrumental a la que se refiere Pizzorno (2007) para definir la teoría de la elección racional. De hecho, Becker

⁶ Remite aquí Foucault a la definición de economía de Robbins (1932): “la economía es la ciencia del comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos mutuamente excluyentes”.

incluye en su estudio formulaciones matemáticas, para calcular los costes invertidos y ganancias futuras conseguidas por el individuo con relación a la inversión.

Siguiendo con Foucault y Sen, ambos reconocen las aportaciones sobre la teoría del capital humano de Becker, pero también son conscientes de que este planteamiento encierra una consecuencia importante en la conformación de la sociedad y del gobierno, al partir de una concepción unitaria de individuos racionales. Foucault (2009:225) lo expresa con estas palabras: “Ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de los procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos”. Vemos aquí un reconocimiento de que la propuesta de Becker enfoca el estudio de la economía desde la perspectiva del comportamiento individual, aislando los factores históricos, de procesos o sociales que puedan estar vinculados a la conducta de los individuos. En esta misma línea, Sen (1999a:29) llega a decir que la racionalidad económica, que nutre la teoría de la elección racional, en la que se circunscribe la teoría del capital humano, lleva a una indeterminación contextual y a ignorar exigencias morales. El punto central de la teoría de la elección racional, donde sitúa la teoría del capital humano de Becker, pone el acento sobre la racionalidad que caracteriza la elección como maximización del interés propio” (Sen, 2005:5). La teoría no dice nada acerca de si la persona puede incluir objetivos de otros para maximizar su bienestar, o si parte de otras metas, que podrían no coincidir con las que se considerarían racionales desde la perspectiva de la teoría de la acción racional (Sen, 2005, 5-6). En esta misma línea, Foucault (2009:228) sostiene que: “El liberalismo aparece en esas condiciones como el retorno al homo economicus (.). Y este homo economicus socio del intercambio implica, claro está, un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y forma de actuar en términos de utilidad que se refieren, por supuesto, a una problemática de las necesidades..”. Una problemática de sus necesidades desde los parámetros de la economía, como analiza el autor francés al estudiar el ordoliberalismo alemán.

Pero incluso los pilares de la política social son cuestionados por el neoliberalismo. Lo hace atacando sus principios básicos, como apunta Foucault, poniendo en duda la misma política social como contrapeso para reducir las desigualdades sociales. El neoliberalismo ni siquiera justificaría el gasto social en momentos de bonanza económica, porque “efectuar esta igualación sería substraer a la inversión una parte de los ingresos” (Foucault, 2009:253). Observa que en el neoliberalismo la compensación a estas desigualdades sociales ha de venir del mercado, mediante una política social privatizada. De tal modo que:

La forma fundamental de la política social no debe ser algo que contrarreste y compense la política económica; la política social no debería ser tanto más generosa cuanto más grande fuera el crecimiento económico. Es éste el que, por sí solo, debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficientes (Foucault, 2009:154-155)

En cuanto a Sen (1999a: 86-87), deja traslucir su posicionamiento cuando hace una crítica a la política de la Unión Europea (Sen, 2012), precisamente por no posicionarse de forma clara a favor de la política social. En este sentido, opina que las propuestas de Maastricht fueron un intento de la Unión Europea para conformar la unión monetaria, financiera, sin apenas interés por las cuestiones sociales, dejando de lado las obligaciones sociales. En todo caso, añade: “los bancos es lógico que hagan esto, es su naturaleza, pero no el Estado” (Sen, 1999a:87). A renglón seguido dice: “Porque la reducción del desempleo, de la pobreza, de la justicia económica, requieren del empeño de los movimientos políticos” (Sen, 1999a:87-88). Apela al compromiso social como elemento necesario para la vida democrática, y esto supone el apoyo a las políticas sociales.

El compromiso social, tal como lo plantea Sen, permite superar este enfoque unilateral, implícito en la racionalidad de la teoría de la acción racional, que circunscribe el comportamiento racional únicamente a los logros personales. Porque “el compromiso social no es sólo importante para caracterizar demandas de racionalidad, sino también para explicar las variaciones comportamentales entre diferentes sociedades y a lo largo del tiempo” (Sen, 2005: 10). Incluso llega a decir que “algunos de los problemas más profundos de la ética social son de naturaleza profundamente económica” (Sen, 1999a: 36).

Llegado a este punto, hay que plantearse qué puede hacerse, si en efecto se impone una política económica de libre mercado, ajustada a unas directrices normativas sustentadas en el derecho, que delimitan las posiciones de los Estados a una determinada forma de gobernar. Por ejemplo, la postura crítica de Sen a las decisiones de la Unión Europea, que descuidan las políticas sociales. Frente a esto, ¿qué margen de maniobra tienen los individuos, o grupos sociales, o ambos a la vez, e incluso los Estados, para salir de esta encerrona, y ampliar los márgenes de racionalidad y de libertad? No resulta fácil dar una salida a este contexto político y económico. Aun así, Sen y Foucault lo intentan, describen la importancia de un contexto, en el cual, los individuos, y colectivos, pueden desarrollar sus libertades. En el apartado siguiente se analizan los atributos que Sen y Foucault le asignan a este contexto, y a la libertad individual, desde sus respectivas vertientes teóricas.

3. LA SALVACIÓN EN EL INDIVIDUO

La concepción de libertad individual de Foucault y Sen no puede comprenderse sin antes hacer mención al contexto. De hecho, los aspectos relativos al contexto social y político son de vital importancia para potenciar las posibilidades de actuación de las personas. Foucault (1994b:57) llega a decir que “el otro es indispensable en la vida activa del individuo, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo”.

La relevancia del contexto político la deja clara Sen (1999b, 2006) al subrayar que la democracia⁷ es el mejor sistema de gobierno, siempre que se garanticen los

⁷ Sen aboga por una democracia global, que puede estar favorecida por las Naciones Unidas, pero también en trabajo conjunto con organizaciones de ciudadanos, de ONGs y de partes

medios necesarios para que los individuos tengan posibilidades de elección. El término capacidad hace referencia a un contexto que ofrece oportunidades sustantivas, gracias a las cuales los individuos pueden elegir ser y hacer lo que consideren de interés para sus vidas (Sen and Scanlon, 2004; Sen 2004,2000, 2003, 2010). Según Nussbaum (2003:35), el ámbito de las capacidades provee, de la forma más fructífera y éticamente satisfactoria, hacia un enfoque sobre la igualdad como objetivo político. Porque la igualdad de recursos fracasa en su intento de tomar en cuenta el hecho de que los individuos necesitan distintos niveles de recursos para alcanzar el mismo nivel de capacidad y realizaciones, también por el hecho de que tienen diferentes habilidades para convertir los recursos en funcionamientos o realizaciones reales.

En este enfoque de capacidad, como espacio de libertad, Sen (2004) destaca principalmente la interconexión existente entre racionalidad y libertad, porque la racionalidad hace posible la libertad, del mismo modo, la libertad ayuda a sostener la racionalidad. Ya que sin libertad, la idea de elección racional sería bastante vacua, y porque, además, el concepto de racionalidad debe acomodarse a la diversidad de razones que pueden sensiblemente motivar la elección⁸ (Sen, 2004: 5).

Para Foucault (1988:16), en todas las sociedades, también en las democráticas, existen relaciones de poder, y éstas permiten una permanente relación con la libertad, una relación que no es de antagonismo, sino de relación agónica⁹ con el poder. Sen también reconoce estas relaciones entre libertad y poder cuando dice que “la falta de escrutinio, reflexión o razonamiento ha hecho que perduren situaciones de explotación de las mujeres a lo largo de la historia” (Sen, 2000:16). En otro lugar, destaca que “cualquiera que esté inmerso en la teoría de la elección no puede más que ser consciente de que la primera labor que debe emprenderse es identificar los límites dentro de los cuales uno elige.” (Sen, 2001: 330).

Estas limitaciones contextuales a la libertad han de ser contrarrestadas activamente mediante las movilizaciones sociales, y en esto coinciden también ambos autores. Por continuar con Sen, en una de sus obras señala que “es importante el papel que ejercen los activistas, por contribuir a la crítica, incluidas las mismas protestas antiglobalización (el cuál es quizás el mayor movimiento

independientes de los medios de comunicación (Sen, 2003, Sen and Scanlon 2004:11, Sen, 2010:359).

⁸ Si reflexionamos sobre estas interrelaciones entre racionalidad y libertad en nuestras sociedades, altamente tecnificadas, en la que disponemos de un exceso de información hasta llegar a la saturación (e incluso con falsas noticias), entonces, podría no estar tan claro que la democracia que vivimos garantice estos espacios de libertad tan necesarios para la libertad y la racionalidad de los individuos. En este contexto, a veces tenemos la impresión de que se antepone lo superfluo a lo importante.

⁹ “En el corazón mismo de las relaciones de poder, y “provocándola” de manera constante, se encuentra la obstinación de la libertad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un “antagonismo” esencial, sería preferible hablar de un “agonismo” –de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha” (Foucault, 1988:16)

globalizado en el mundo hoy)" (Sen and Scanlon, 2004: 11). Reconoce, además, la importante influencia del socialismo "al favorecer con su crítica a la responsabilidad y el compromiso social" (Sen, 1999:72). En esta misma línea de compromiso social se encuentra el activismo de Foucault, crítico con determinadas realidades de su época. En este sentido, Benente (2012:4) subraya cómo Foucault tomó una posición comprometida en defensa del sindicato polaco Solidaridad entre 1981 y 1982. Esto se confirma en una de las entrevistas que le hicieron, en concreto cuando se le pregunta sobre su postura con la liberación de Warsaw en Polonia, a lo que responde que hay en la práctica política un componente ético. Expresado en sus propias palabras:

Esta actitud, que es ética pero a la vez política, no consiste en decir simplemente yo protesto, sino en hacer de esta actitud un fenómeno político que es tan primordial o básico como sea posible, uno en el cual quienes gobiernan, aquí y ahí, estarán obligados, más pronto o más tarde, a tomarlo en cuenta. (Foucault, 1984: 377).

Si bien el contexto es relevante para propiciar la práctica de la libertad en Sen y Foucault, y de la racionalidad por discusión que plantea Sen, estos espacios de libertad son insuficientes si no cuentan, además, con la participación activa de los individuos. Porque el hecho de que el contexto ofrezca oportunidades no elude la responsabilidad individual, como un componente destacado del vivir libremente (Sen 1999, 2000, 2005). La racionalidad requiere de la disponibilidad de las personas para ir más allá de los límites de sus específicos intereses¹⁰, y ha de incluir el acceso a la información, la oportunidad de escuchar puntos de vista diversos, de exponerse a abrirse a la discusión pública y a los debates (Sen and Scanlon, 2004; 9).

Claro que esto no sería posible sin el autoconocimiento, en lo que también coinciden ambos autores, de tal modo que la ausencia de autoconocimiento y de autocrítica a menudo derivan en nuestro apego a un grupo de gente, y se traduce, al mismo tiempo, en un desastre brutal para otro grupo de gente (Sen, 2001: 320). Para Foucault (1994b:34), el ocuparse de uno mismo "es el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral".

Los dos autores muestran interés en destacar la libertad como acción del individuo, vinculándola a la importancia que conceden a la relación con los otros. Foucault (1994^a:258) lo expresa en los siguientes términos: "El cuidado de sí es ético en sí mismo, pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este ethos de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros". Asimismo, los dos dan prioridad al uso de la racionalidad como elemento

¹⁰ Como señala Sánchez Garrido (2008: 523-524): "Sen asume esta valoración sustantiva de la libertad, que encontramos en la tradición aristotélico-marxista entendida como una libertad para autorealizarse". También podría sostenerse cierta herencia aristotélica en la obra de Foucault, tanto en su sentido de libertad, entendida como acción, como en su perspectiva ética, de libertad como acción comprometida con uno mismo y con los otros.

imprescindible para ejercitar la libertad individual¹¹. En Foucault, la racionalidad está presente cuando se ejercita la crítica¹², que viene a ser esencial como “arte de la inservidumbre voluntaria, en el juego de lo que podría denominarse, en una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995: 8). Esta actitud crítica está unida también a un trabajo sobre nosotros mismos, “una labor paciente que de forma a la impaciencia de la libertad” (Foucault, 1993:18).

Habla de una subjetivación impuesta que limita las prácticas de libertad, y se refiere en concreto a los peligros de la estulticia, como una actitud y comportamiento erróneos, que supondría la inactividad política del individuo (Foucault, 1994b:59), encontrándose también aquí paralelismos con Sen (1999a:84), para quien la participación de los individuos en la vida pública es un elemento fundamental del compromiso social.

El estulto es un sujeto que está abierto a las influencias del exterior, elude el compromiso social, porque mantiene una actitud absolutamente acrítica frente a las representaciones que recibe de fuera (Foucault, 1987:59-60). También es el que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que permite que su vida discurra sin más, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. El salir de la estulticia¹³, sigue diciendo Foucault, es salir de la ignorancia, la estulticia entendida como descuido de sí, indica el hombre que se deja llevar por la cobardía y la pereza que describe Kant, que no hace uso de la razón (Foucault, 2011:43). Kant (1992:25) se refiere a la incapacidad como la imposibilidad que tiene el individuo de servirse de su inteligencia sin la guía de otros, y su origen no reside en la falta de inteligencia, sino en la pereza y la cobardía de valerse por sí mismo.

¹¹ Un referente en esta línea está en la problemática de las relaciones existentes entre sujeto y verdad (Foucault, 1994a, 1994b, 1988).

¹² En su respuesta al texto de Kant sobre la ilustración, Foucault (1993:17-18) se refiere a una crítica de nosotros mismos, que no puede considerarse como una teoría o doctrina, sino concebida como actitud reflexiva sobre lo que somos, y a la vez análisis de los límites que nos son impuestos.

¹³ La superación de la estulticia pasa por el reconocimiento de dos comportamientos de actitudes positivas frente a uno mismo y los otros. Define la parresia por la manera en que, al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad” (Foucault, 2011:67) El precio de la verdad es la conversión del sujeto (Foucault, 1994b:38). “La épiméleia implica una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo, en segundo lugar es una forma de atención, de mirada y la desplace desde el exterior, desde el mundo, y desde los otros, hacia sí mismo. La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento” (Foucault, 1994b:34-35)

El ocuparse de uno mismo¹⁴ se convierte en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de racionalidad moral (Foucault, 1994b:34, 1987:60-61, 63). En el cuidado de sí mismo, como práctica de libertad, hay un trasfondo ético, tal como la concibe Foucault. Esta inquietud por la cuestión ética se encuentra también en la concepción de libertad de Sen (2010:10): La libertad de elegir nos da la oportunidad de decidir qué debemos hacer, pero con dicha oportunidad viene la responsabilidad por lo que hacemos, en la medida en que se trata de acciones elegidas, y ese poder abre un espacio para las exigencias del deber.

En línea con Foucault, la libertad en Sen remite a la relación responsable del individuo con los otros. Foucault (1988:11) incluso va más lejos de este uso de la libertad individual responsable, vista como elección, porque para él “el objetivo principal en nuestros días es imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble atadura política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno”. Esta última cuestión abre un nuevo campo de análisis sobre la que no se puede profundizar aquí.

CONCLUSIONES

El texto destaca las coincidencias existentes entre dos consagrados autores, de reconocido prestigio internacional, como son Amartya Sen y Michel Foucault. Estas coincidencias se argumentan a partir de los textos originales de los autores principales. Se destacan los siguientes puntos coincidentes entre Sen y Foucault: 1) Postura crítica hacia el contractualismo en Sen, en la idea trascendental de consenso, y hacia los universales en Foucault. 2) Observaciones críticas hacia el neoliberalismo, como pensamiento económico de perspectiva individualista, que descuida en sus análisis los procesos de toma de decisiones y el contexto. 3) Ambos son defensores de una libertad vinculada a la acción, aunque con matizaciones diferentes.

Sen insiste más en la noción de libertad como capacidad, que se da cuando existen oportunidades sustantivas para que el individuo disponga de opciones para elegir lo que considere importante llegar a ser y hacer en su vida. Foucault, en cambio, orienta la libertad de acción al cuidado de sí, a partir de una mirada crítica hacia uno mismo y el mundo que le rodea, y para ello también considera vital la conexión con los otros.

Este trabajo se detiene en cuestiones no abordadas todavía, cuando se hace una comparativa entre Sen y Foucault. En la actualidad, no hay publicaciones que ofrezcan un análisis comparativo en los temas que se recogen aquí. Quizás se deba a que para algunos académicos no está justificado hacer una comparativa entre estos dos autores en particular, en apariencias tan distantes. Es un error, a todas luces, como se ha demostrado a lo largo de estas páginas. Este trabajo contribuye así a

¹⁴ “También Sócrates decía en la Apología: Yo interpele a todo el mundo porque todo el mundo tiene que ocuparse de sí mismo; a lo que añade justo a continuación: Y al hacer esto presto el mayor servicio a la ciudad” (Foucault, 1994a:271).

poner luz en torno a importantes coincidencias entre estos dos grandes autores. Además, el poner el foco, de forma crítica, sobre el contractualismo, el neoliberalismo, y la importancia de la libertad frente a la posición acomodaticia que puede adoptar el individuo en la sociedad, resulta fundamental hoy día, por lo que la relevancia de este texto es doble.

También se podría reflexionar sobre las aportaciones del enfoque crítico hacia el contractualismo para analizar el conflicto catalán. Al fin y al cabo, en el trasfondo de este problema se da un enfrentamiento con una minoría, a la que se condena por no acatar el contrato que estipula la constitución. Habría que replantearse si este enfoque contractualista que ordena nuestras sociedades tendría que ser revisado, o al menos cuestionado. Se pueden dar situaciones paradójicas que cuestionen el reconocimiento a la diversidad social, como principio aparentemente aceptado por cualquier sociedad democrática. Porque nuestras instituciones, en torno a las cuales nos organizamos, individual y colectivamente, ¿están realmente adaptadas a esta diversidad social? Estas reflexiones abren, a su vez, todo un debate político de enorme calado.

Cada una de las líneas comparativas argumentadas entre Sen y Foucault: contractualismo, como idea trascendental de consenso, neoliberalismo y libertad, darían lugar a extensos trabajos de investigación. Por ejemplo, el contractualismo, en los términos planteados arriba, analizando cómo afecta en la construcción social de la cultura, contrastando con esta realidad de la diversidad social. Por su parte, el neoliberalismo, como corriente de pensamiento de enfoque individualista, al centrarse en un comportamiento racional que busca el interés propio, de alguna manera, ¿está afectando a la libertad y a nuestra propia identidad como ciudadanos?

Además, como dice Foucault, el pensamiento económico neoliberal necesita del apoyo del Estado, un apoyo que se sustenta en la aprobación de leyes, como los contratos, que facilitan la libertad de mercado. En buena medida, estamos viendo en esta observación de Foucault que hay una interesante vinculación entre pensamiento económico neoliberal y contractualismo. El análisis del proceso de estas relaciones, y las consecuencias de esta racionalidad económica y política en la sociedad, y en nuestras vidas, lleva a la realización de interesantes investigaciones. No sólo por esta relación entre el ámbito político y económico, también por las implicaciones que tiene en la libertad de los individuos. En este sentido, quedan ausencias importantes que tendrán que ser satisfechas en otras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKER, G., (1962). Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis. *Journal of Political Economy*, 70(5, part.2). 9-49. DOI: [10.1086/258724](https://doi.org/10.1086/258724)
- BENENTE Mauro (2012). "El Foucault de Habermas bajo sospecha". *Nomadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Volumen 35, n. 3, 3-15.
- BEUCHOT, Mauricio (2010). El problema de los Universales. México: Universidad Autónoma del Estado de México. 3ª edición.

- FORTANET, Joaquin (2010). "Dos modos de concebir la labor de intelectual: Foucault and Rorty". *Isegoria: Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 42, 215-229.
- FLYVBJERG, Bent (2001). Habermas y Foucault. ¿Pensadores de la Sociedad Civil? *Estudios Sociológicos*, Vol. XIX, 295-323
- DREYFUS, Hubert, I., and RABINOW, Paul. (1983). Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1984). "From Space, Knowledge and Power to Politics y Ethics: an interview". En Foucault Reader, editado por Rabinow, Paul, 239-380. New York: Pantheon Books.
- FOUCAULT, Michel (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1988). "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, 3, 3-20.
- FOUCAULT, Michel (1993). "¿Qué es la Ilustración?" *Revista de Filosofía*, 7, 5-18
- FOUCAULT, Michel (1994a). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard, pp. 257-280.
- FOUCAULT, Michel (1994b). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, Michel (1995a). ¿Qué es la crítica? *Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 5-25
- FOUCAULT, Michel, (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005). La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (2009). Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Ediciones Akal
- GÓMEZ DE ÁGREDA, Ángel (2019). *Mundo Orwell: Manual de supervivencia para un mundo hiperconectado*. Madrid: Ariel.
- KANT, Emmanuel (1992). *Filosofía de Historia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- LOVETT, Frank (2006). Rational Choice Theory and Explanation. *Rationality and Society* 18(2), pp. 237-272. <https://doi.org/10.1177%2F1043463106060155>
- NUSSBAUM, Martha (2003). Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics*, 9(2-3), pp. 33-59. DOI:10.1080/1354570022000077926
- PIZZORNO, Alessandro (2007). Rational Choice. In *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Anthropology and Sociology*. Ed. Turner, S.P, and RISJORD, M.W. Nuevo Mexico. Elsevier.
- RAWLS, John (1979). *Teoría de la Justicia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica
- ROBBINS, Lord Lionel C., (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan&Co.
- SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo (2008). *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Kart Marx*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- SEN, Amartya (1999a). *La libertad individual como compromiso social*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- SEN, Amartya (1999b). "Democracy as a Universal Value". *Journal of Democracy*, 10 (3), 3-17
- SEN, Amartya (2000). "La razón ante que la identidad". *Letras libres*, 23, 12-18.
- SEN, Amartya (2001). "Other People". *Proceedings of the British Academy*, núm. 111, pp. 319-335
- SEN, Amartya (2003). "Democracy and its Global Roots". *The new Republic*, vol. 229, núm. 14, pp. 28-35.
- SEN, Amartya and SCANLON, Thomas. (2004). "What's the Point of Democracy?" *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. 57 (3): 8-11
- SEN, Amartya (2004). *Rationality and freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEN, Amartya (2005). "Why exactly is commitment important for rationality?" *Economics and Philosophy*, 21, 5-13.
- SEN, Amartya (2006). "Democracy isn't Western". *The Wall Street Journal*, 124 March. Web: https://economistsview.typepad.com/economistsview/2006/03/amartya_sen_dem.htm
- SEN, Amartya (2009). Desarrollo Económico y Libertad. Apuntes del CENES. Vol. XXVIII, n. 48, pp. 311-328.
- SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- SEN, Amartya (2012). "The Crisis of European Democracy". *The New York Times*, May, 22. WEB: <http://www.nytimes.com/2012/05/23/opinion/the-crisis-of-european-democracy.html>
- VALLESPIN, Fernando (2000). *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (2005). "Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal". En *La Administración de la Vida. Estudio Biopolítico, compilado por Ugarte Pérez, J.*, pp. 73-103. Barcelona: Anthropos.



EL DESARROLLO DIALÓGICO DE LA ARGUMENTACIÓN MORAL Y SUS RELACIONES CON LA ÉTICA DEL DISCURSO

Dialogical Development of Moral Argumentation and its Relationships with Discourse Ethics

Javier Romero
Universidad de Salamanca
jromero@usal.es

A Mara Manzano en su septuagésimo cumpleaños

Resumen:

Retornando al modelo dialógico del discurso racional en la lógica dialógica y en la teoría comunicativa de Habermas, describimos la lógica dinámica como el estudio del flujo general de la comunicación. Mostramos cómo estas dos perspectivas estarían relacionadas con la teoría de los actos de habla y sus relaciones con la teoría moral. Esperamos que el presente trabajo contribuya a una mejor comprensión de la argumentación moral y sus relaciones con la ética del discurso.

Palabras clave:

Dialógica, lógica dinámica, argumentación moral, ética del discurso, Habermas

Abstract:

Going back to the dialogical model of rational discourse in dialogical logic and Habermas's theory of communication, we describe dynamic logic as a study of general communication. We show how these two perspectives would be related to theory of speech acts and their relationships with moral theory. We hope that the following paper will contribute to a better understanding of the moral argumentation and its relationships with discourse ethics.

Keywords:

Dialogic, Dynamic Logic, Moral Argumentation, Discourse Ethics, Habermas

Recibido: 11/12/2019

Aceptado: 26/12/2019

INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos distintivos del *Homo sapiens* respecto de sus antepasados antropoides sería el uso del lenguaje entendido como comunicación lingüística o verbal. Si bien es cierto que los estudios en comunicación ecológica y biosemiótica distinguen acertadamente entre *comunicación lingüística* y *comunicación no lingüística* (Dryzek, 1995, 2000; Romero, 2020), solo aquella estaría presente en los seres humanos tras un largo proceso de hominización y humanización como tempranamente Jürgen Habermas señaló en la década de los años setenta del siglo XX, estableciendo así una diferencia entre *homo faber* (técnica) y *homo loquens* (lenguaje), que llevaría al autor a estructurar su teoría antropológica en torno a un naturalismo débil entre Kant y Darwin (Habermas, 1983b, 2008, 2011b; Romero y Mejía Fernández, 2019).

El uso de argumentos en un discurso sería una de las funciones lingüísticas que el ser humano podría realizar. A diferencia de los que consideran que la creación de discursos únicamente tendría una *vertiente narrativa* (como en M. Foucault), autores como J. Habermas, K. O. Apel y la Escuela de Erlangen tendrían “como punto de partida el *factum rationis* de la Argumentación” como señala Adela Cortina (Cortina, 2010: 84)¹.

La acción o el proceso de contar algo sucedido realmente o una historia ficticia mediante la palabra, la escritura o medios audiovisuales y digitales, esto es, la narración, no tendría como pretensión la necesidad de demostrar ni justificar nada (la corrección o incorrección lógica no tendría sentido). En cambio, un argumento sería un segmento lingüístico que presenta cierta complejidad en el desarrollo de un razonamiento con la finalidad, mediante estructuras lógicas, de demostrar o justificar algo (premisas-conclusión). En este caso el empleo de argumentos permitiría que la previa aceptación de un enunciado se analizase en un *terreno común* que posibilitaría, únicamente por la argumentación y la reflexión, conducir a nuevos enunciados más coherentes y mejor contruidos para su posible aceptación final (posibilidad de presentar argumentos y hacer frente a argumentos ajenos).

Desde esta perspectiva, aquellos que defienden la argumentación en la praxis comunicativa cotidiana parten de un supuesto donde los diferentes sujetos necesitan orientarse en el campo de las pretensiones de validez, incluso de las pretensiones aseverativas y normativas de validez, si quieren entenderse sobre algo dado en el mundo (Lorenzen, 1969; Apel, 1973; Habermas, 1981, 1983a). En este proceso los diferentes argumentos deben admitirse como formas de reflexión de una determinada acción orientada al entendimiento dialógico (universalismo), en la medida en que se consideran interacciones reguladas (normatividad). Es en este punto donde la noción

¹ M. Foucault presenta en *El orden del discurso* (1970) una hipótesis de trabajo donde con influencias del estructuralismo francés, el psicoanálisis y la filosofía de Nietzsche afirma “que la producción de discurso (en toda sociedad) está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2014: 14).

de significado (o regla) como uso del segundo Wittgenstein estaría muy presente (Wittgenstein, 1953).

Puesto que los distintos problemas de ética y de política acaparan hoy día buena parte del diálogo intercultural de una sociedad *plural* tanto en valores culturales como en convicciones morales (Gómez-Heras, 2003: 40), facilitar mecanismos de razonamiento y entendimiento intersubjetivo entre los seres humanos conduciría hacia una teoría moral donde su objetivo no sería aumentar el número de prescripciones morales, sino más bien proporcionar procedimientos lógicos que, mediante la argumentación y la aceptación de los argumentos, puedan llegar a traducir un contenido lingüístico a una estructura normativa aplicable tanto a la filosofía moral como a la teoría de la democracia; una teoría que tras el giro deliberativo de los años noventa del siglo XX se presenta como una democracia discursivo-deliberativa (Dryzek, 2000: *Introducción*).

Con ello volvemos a una cuestión fundamental de filosofía práctica con ecos kantianos para una sociedad pluralista y post-metafísica, basada en la pregunta: *¿por qué aceptamos las normas morales?* Partiendo de esta pregunta, el siguiente trabajo de investigación tiene como uno de sus objetivos fundamentales realizar una presentación del desarrollo dialógico de la argumentación moral (de la *ética monológica kantiana* a la *ética dialógica*), es decir, analizar cómo la legitimidad de las normas morales se fundamentarían en la racionalidad de un consenso racional *dialógico* con carácter universal, basándose en los modelos teóricos de la lógica dialógica (de la Escuela de Erlangen a la Escuela de Lille) y sus relaciones con la teoría discursiva de la moral de Jürgen Habermas. Para ello, primeramente, se realizará una presentación histórico-filosófica de lo que Johan van Benthem ha denominado *giro dinámico* en la lógica actual y sus implicaciones teóricas (1), para poder realizar un análisis más adecuado del marco dialógico estándar inaugurado por la Escuela de Erlangen y *radicalizado* por la Escuela de Lille mediante un enfoque pragmatista de la lógica (2). Esta propuesta permitirá vislumbrar que en el marco normativo del significado de la dialógica hay presupuestos no sólo de las normas metódicas de la praxis locutoria que en la práctica posibilitaría un consenso racional (cualidades formales inherentes a la comunicación), sino además una situación hipotética de raíces contrafácticas basada en exigencias generales de simetría (*reglas de partículas* o reglas para jugadores anónimos) para las condiciones de equidistribución de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. Estos nuevos desarrollos en dialógica parecen tener relaciones con la ética discursiva de raíz habermasiana cuando se aceptan que los presupuestos de justificación de las normas morales no están desconectados de una manera abstracta de los supuestos ontogenéticos del proceso de hominización y humanización del *Homo sapiens* (3).

1. EL GIRO DINÁMICO EN LA LÓGICA ACTUAL

Hablar de lógica hoy implica en la mayoría de sus casos imaginar inferencias ineludibles que obligan a todos a aceptar sus conclusiones (pensemos en este caso tanto en el clásico *modus tollens* estoico así como en el modo de silogismo aristotélico). Desde esta perspectiva surge la pregunta de, *¿qué es la lógica?* Según Hintikka y Sandu, aunque “no está claro lo que se entiende o debería entender por

lógica, lo que sí resulta relevante, sin embargo, es identificar la lógica con el estudio de las inferencias y relaciones inferenciales”, concluyendo los autores que, “en cualquier caso, tiene un evidente uso práctico: nos ayuda a razonar bien, a construir buenas inferencias” (Hintikka y Sandu, 2006)².

Si bien los orígenes de la lógica en la antigüedad no llegan a comprenderse bien, el razonamiento sobre el debate legal, político o filosófico parece un factor clave en su aparición en las grandes tradiciones de Grecia, India, Persia y China (Rahman, Street y Tahiri, 2008: 14; van Benthem, 2014: 2). Pero los orígenes de la lógica son más variados que la *concepción estática* centrada en las demostraciones y en la búsqueda de la certeza absoluta mediante una metodología formal que, en el abanico de autores como Frege, Russell, el primer Wittgenstein, Ayer, Carnap o Bergman, se centró en intento de construir un “lenguaje ideal” (la filosofía como análisis del objeto de la forma lógica). Así entonces, otra imagen de la antigüedad viene dada por el debate y la polémica en la pólis griega, donde la forma que toman los diálogos platónicos nos muestra a un Sócrates sagaz frente a sus interlocutores sirviéndose de los argumentos mejor perfilados (el conocido como *método socrático*). Hoy el cuadro dialéctico socrático sería uno de los muchos modos de obtener información reactualizado en autores que, frente a los partidarios del “lenguaje ideal”, entienden la filosofía también como análisis de la “gramática ordinaria” o *uso* del lenguaje. Y aquí Wittgenstein (1953), Austin (1962) y después Searle (1969), cobran importancia respecto a la teoría de los actos de habla y a lo que hoy se considera como *concepción dinámica*.

La combinación de lógica epistémica y dinámica produce sistemas lógicos que, en palabras de Johan van Benthem, “son capaces de describir los efectos de las acciones comunicativas mediante enunciados mixtos” (van Benthem, 2006). Un ejemplo sería: “[!A] Ki Φ ”, esto es, tras anunciarse públicamente que A, el agente i sabe que Φ . Hoy se conocen sistemas axiomáticos que son correctos y completos (estos axiomas analizan los efectos de anunciar públicamente que A en función de otros más simples), así como el desarrollo y la complejidad de diferentes lenguajes dinámico-epistémicos en numerosos campos de la lógica actual (van Benthem, 2006a, 2011, 2014; Rahman y Keiff, 2005). En general, más allá de la actualización de información como se daría desde una perspectiva semántica, otros procesos cognitivos jugarían un papel importante en la comunicación. Pensemos por ejemplo en el modelo más sencillo que podemos encontrar de un episodio informativo entre varios agentes, donde la pregunta y su posterior respuesta presentan características lógicas. Observemos el siguiente acto de habla:

P – ¿Esta canción es de Jimi Hendrix?

² No debemos olvidar que aplicar técnicas de deducción formal a partir de finales del siglo XIX a la lógica -un proyecto que se remonta a Leibniz-, dividirá la lógica entre *formalistas* (desde Boole y Frege en adelante) y *no formalistas* (Hegel y los que estiman que un tal cálculo y análisis carecían de valor para la filosofía). Esta división se hizo aún más fuerte a principios del siglo XX tras la polémica entre Moore/Russell frente a Bradley/McTaggart. Sobre este punto ver la obra de J. Mosterín (Mosterín, 2000: 145 y ss.).

R – Sí, lo es.

Para van Benthem, este proceso lógico de pregunta (**P**) y respuesta (**R**) se repite en multitud de casos durante nuestras vidas cotidianas (van Benthem, 2006a). Aquí el agente **P** que pregunta informa que no está completamente seguro de si está escuchando una canción de Jimi Hendrix o no, al mismo tiempo que, al dirigirse a **R**, queda implícito que piensa o supone que **R** puede llegar a saber si la canción es de Jimi Hendrix (transmitimos información tanto de hechos del mundo, así como de lo que sabemos acerca de otras personas). Una vez facilitada la respuesta, **R** no se limita a informar solamente de que se trata de una canción de Jimi Hendrix. Ahora sabe que **P** lo sabe, y **P** sabe *eso*, y así en sucesión (a partir de aquí pueden surgir otros actos de habla en la interacción). El término acuñado por filósofos, lingüísticas y estudiosos de la teoría de juegos para estos casos sería: **P** y **R** han alcanzado *conocimiento compartido* del hecho Jimi Hendrix. Si este ejemplo puede parecer menor, recurramos al que van Benthem ha presentado respecto a imaginar que *x* ha descubierto el número secreto de la cuenta bancaria de *y*. Si *x* sabe que *y* no sabe que *x* conoce el número, *x* caerá en la tentación de entrar en la cuenta bancaria de *y*; pero si por el contrario *x* sabe que *y* sabe que *x* conoce el número, probablemente *x* se abstenga de entrar en la cuenta bancaria de *y*: “nuestro comportamiento lo gobierna la información que compartimos” (van Benthem, 2006a).

Estos ejemplos serían válidos para la Pragmática Universal de Jürgen Habermas (Habermas, 1981, 2011a, 2011b). Para el autor, la lógica de la argumentación no se refiere a relaciones de inferencia entre *unidades semánticas* (semantischen Einheiten), sino a relaciones de inferencia entre *unidades pragmáticas* (pragmatischen Einheiten) representadas en los actos de habla presentes en todo proceso de argumentación en la forma de actitudes ilocucionarias que tendrían un carácter imperativo, constatativo, regulativo, expresivo y comunicativo, según su propio desarrollo dinámico en la interacción (Habermas, 1981: 45 y ss., 433 y ss.)³. En un artículo donde alude a la teoría comunicativa de Habermas, van Benthem se hace la siguiente pregunta: *where is logic going, and should it?* (¿a dónde va la lógica, y debería?) (van Benthem, 2006b). En concreto el autor señala que, en la fragmentación de la filosofía moderna en numerosas filosofías, la lógica habría sucumbido por igual a este proceso (aunque más tarde) en lo que se conoce hoy como “pluralismo lógico”. A este análisis señalamos que las críticas del segundo Wittgenstein y Austin a la concepción estática de la lógica, así como las insuficiencias del realismo clásico (desde Aristóteles al último Russell), sin olvidar en este caso el *teorema de incompletud de la aritmética formal* de Gödel, socavaron por igual algunas creencias sobre el carácter inmutable (y monista) de la lógica en la búsqueda de la certeza absoluta y de una fundamentación segura para la lógica y las matemáticas.

A estas alturas queda claro que no existe dicha fundamentación. La verdadera estabilidad y el éxito de nuestras prácticas cognitivas tiene que

³ Estas *actitudes ilocucionarias* responderían a $M_{(p)}$, donde la variable M toma como valores los dispositivos indicados de *fuerza ilocucionaria* y $_{(p)}$ expresiones que representan el *componente proposicional*.

ver con la manera interactiva y dinámica con la que procesamos la información, y con la capacidad de nuestros mecanismos adaptativos para conseguir aquellas creencias que se vuelven problemáticas (van Benthem, 2006b).

Para van Benthem esto supone hablar de un *giro dinámico* en la lógica moderna que, en este caso, adoptaría la forma de un triángulo (van Benthem, 2006a, 2006b, 2011, 2014). En los distintos vértices del triángulo se encontraría la *teoría lógica* (el lenguaje), la *realidad empírica* de las prácticas habituales de razonamiento y actualización de información (ya sea en semántica o en pragmática), así como también un terreno de diseño de *nuevas prácticas*, con frecuencia virtuales, inspiradas por la teoría de la computación y los desarrollos desde Turing (Figura 1).

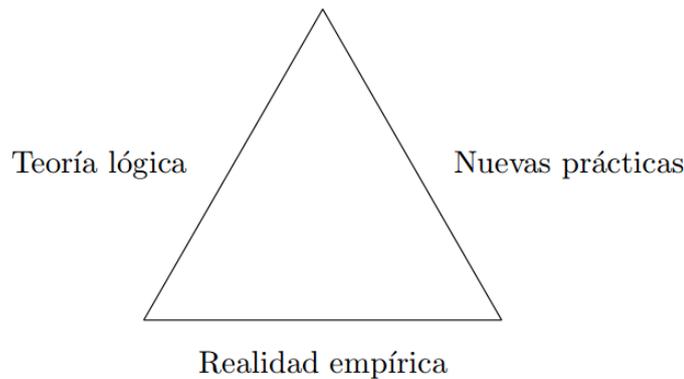


Figura 1: Triángulo dinámico-epistémico en J. van Benthem

Este proceso de *democratización de la lógica* (diferentes lógicas, nuevas prácticas y realidad empírica), conduciría a la siguiente pregunta: *¿es posible otra semántica?*, es decir, *¿otra forma de entender el significado?* Desde el segundo Wittgenstein sabemos que, en muchos casos, comprender el significado de una expresión significa conocer el uso que se hace de esa expresión en un determinado contexto de interacción lingüística, que a su vez es entendido como un juego (Wittgenstein, 1953). Aunque en este caso Wittgenstein nunca ofreció una definición precisa de juego del lenguaje puesto que entendía que estos juegos en la mayoría de sus casos carecían de reglas y, por lo tanto, de forma, la lógica clásica presenta una fuerte ambivalencia como señala Peter Martin-Löf: “un mismo término designa a la vez una *acción* y el *contenido* o *resultado* de dicha acción” (Martin-Löf, 1996). Acciones cognitivas como el juicio, que representaría tanto una acción intelectual como el contenido de esa acción, así como el razonamiento, que denota tanto un proceso intelectual como sus distintas aplicaciones, e incluso nuestro uso ordinario del término “lenguaje natural”, tienen todos ellos un carácter dual. Esta interacción entre *contenidos estáticos* y *acciones dinámicas* estaría presente no sólo en las estructuras lógicas estáticas de proposiciones, palabras y reglas, sino también en la actividad social dinámica representada en muchas convenciones que no estarían necesariamente codificadas en una sintaxis específica (van Benthem, 1991).

Esa dualidad entre el *contenido estático*, por una parte, y la *acción dinámica*, por otra parte, no hace sino confirmar que la estructura proposicional de la tradición clásica (estática) estaría definida semánticamente como una estructura booleana donde las proposiciones son consideradas como valores de verdad y las constantes lógicas como operadores sobre esos valores; algo que algunos autores ven problemático para una semántica de raíces intuicionistas después de la crítica a la doble negación y al tercero excluido (Redmond y López-Orellana, 2018).

Si bien para la estructura proposicional de la lógica clásica se proporciona una semántica sólida desde los resultados obtenidos por A. Tarski, cuya formulación conduciría a la teoría lógica altamente abstracta denominada Teoría de Modelos⁴, desde esta perspectiva *dinámica* lo problemático de la definición tarskiana de modelo presupone la validez del tercer excluido, “y por lo tanto la lógica intuicionista emerge como un cálculo puro sin que se le pueda asociar a una semántica entendida en el sentido de una teoría de la referencia” (Redmond y López-Orellana, 2018). Esta perspectiva coincide con la crítica de Habermas a la lógica y a la filosofía del lenguaje que, desde Carnap, se orientó exclusivamente a las nociones sintácticas y semánticas de los productos simbólicos, sin prestar atención a una pragmática del lenguaje que habría sido desplazada de la filosofía favoreciendo únicamente los análisis del lenguaje en términos sintácticos, semánticos y fonéticos: la “falacia abstractiva” como la denomina el propio Habermas.

Pero este corte analítico no debe llevar a la idea de que la dimensión pragmática del lenguaje, de la que se hace abstracción, no puede ser sometida a un análisis formal. Considero que se está cayendo en una falacia abstractiva cuando el éxito o, al menos, las importantes perspectivas hoy abiertas en la reconstrucción de sistemas de reglas lingüísticas, se consideran como una circunstancia que justifica limitar el análisis formal a ese ámbito objetual (Habermas, 2011a: 303-304).

En efecto, el empleo de oraciones y emisiones sería accesible a un análisis formal. Separar los niveles analíticos de “lengua” y “habla” sería un error (abstracción

⁴ La teoría semántica de Tarski estaría estrechamente relacionada con la Teoría de Modelos, es decir, la rama lógico-filosófica que se ocuparía de las relaciones entre las estructuras matemáticas y los lenguajes formales. El esquema de la Teoría de Modelos sería el siguiente: tenemos un lenguaje L y una clase de objetos M que son los sistemas, y entre estos dos tipos de realidades tendemos un puente: la noción de “verdad” (truth in a structure). Gracias a Gödel, Tarski, Henkin, Robinson, Vaught, Craig, Löwenheim-Skolem y Addison, muchos de ellos miembros del *Group in Logic and Methodology of Science* de la Universidad de Berkeley, California, las contribuciones filosóficas a este campo fueron relevantes para la epistemología en términos semánticos (Addison, Henkin y Tarski, 1965; Hodges, 1986; Manzano, 1989). Habermas valora la noción de “verdad” de Tarski para explicar los métodos habituales de investigación y elección de teorías científicas como señala en *Verdad y justificación* (1999) (Habermas, 2011: 242-244). Por otro lado, desde el *estructuralismo metacientífico* se han logrado sólidos resultados para el análisis sincrónico de teorías científicas sirviéndose de la Teoría de Modelos (Ulises Moulines, 1996; Díez y Ulises Moulines, 2016: 297 y ss.).

idealista), que conduciría a menospreciar la dimensión pragmática del lenguaje, “abandonada a un análisis exclusivamente empírico”, es decir, “a ciencias empíricas tales como la psicolingüística o la sociolingüística” (Habermas, 2011a: 304). En este punto tenemos una propuesta que culmina en la Pragmática Universal, donde no sólo las unidades elementales del lenguaje pueden analizarse en la actitud metodológica de una ciencia reconstructiva (oraciones semánticas), sino también las unidades elementales de habla (emisiones pragmáticas) (Habermas, 1981, 2011a: 299 y ss.). Aquí existiría un punto en común entre la dialógica y la teoría de Habermas basado en entender que el lenguaje no estaría exclusivamente orientado hacia una descripción de hechos (semántica), sino también hacia el diálogo (pragmática); algo que Habermas valora en el trabajo de P. Lorenzen respecto a las normas metódicas de la praxis locutoria (Habermas, 1983b: 271).

En este punto las relaciones entre la dialógica y la Pragmática Universal parecen tender un puente cuando la dialógica es entendida como un enfoque pragmatista de la lógica (el tablero donde *juegan* distintas lógicas). Veamos a continuación el marco dialógico estándar desde los desarrollos de la Escuela de Erlangen hasta los últimos resultados teóricos de la Escuela de Lille, para una mejor comprensión de este posible trabajo conjunto en referencia a la argumentación moral y la ética del discurso como se presentará en el último apartado.

2. MARCO DIALÓGICO ESTÁNDAR: DE LA ESCUELA DE ERLANGEN A LA ESCUELA DE LILLE

La dialógica se inició a finales de la década de los años cincuenta del siglo XX en el marco filosófico del programa constructivista de la Escuela de Erlangen por P. Lorenzen y después por K. Lorenz, inspirados ambos por la noción de significado como uso de Wittgenstein, como resultado de solucionar algunos de los problemas surgidos en la obra *Operative Logik* (1955) de Lorenzen (Lorenzen, 1955, 1969; Lorenzen y Lorenz, 1978; Rahman y Keiff, 2005; Redmond y Fontaine, 2011; van Benthem, 2014: 363 y ss.). La idea básica de la dialógica sería demostrar que el significado de las constantes lógicas estaría dado por las normas o reglas para su *uso*, y que estas reglas deben entenderse como las formas específicas de la interacción argumentativa (teoría pragmática del significado). En dialógica, las reglas que fijan el significado pueden llegar a ser de más de un tipo, determinando la reconstrucción de una práctica argumentativa y/o lingüística que una cierta forma de juegos del lenguaje, llamado en este caso diálogos, proporciona.

La adopción de una perspectiva pragmática de la lógica a partir de la protológica de Lorenzen, *radicalizaron* la dialógica a principios de los años noventa del siglo XX por uno de los discípulos de Lorenz, Shahid Rahman. Rahman ha logrado en las últimas décadas sistematizar la dialógica con el fin de desarrollar y combinar diferentes enfoques lógicos, el tablero donde *juegan* distintas lógicas (un proyecto que históricamente ha logrado ir más allá de la propuesta clásica de Lorenzen y Lorenz). Gracias a Rahman y a su equipo de investigación en la Universidad de Lille, la idea de desarrollar un *marco semántico* dentro de la pragmática lingüística estaría teniendo sólidos resultados no sólo para la lógica clásica e intuicionista, sino también para las lógicas no clásicas. A continuación se presentará brevemente el marco dialógico estándar mediante una descripción formal de la dialógica dada por

la lógica proposicional que serviría tanto para la lógica clásica como para la lógica intuicionista (Rahman y Keiff, 2005: 365 y ss.). Para un ejemplo de resolución dinámica de un diálogo condicional, ver el *Anexo* que acompaña al texto.

2.1. El lenguaje de la dialógica

Sea L un lenguaje de primer orden construido en base de conectivas proposicionales ($\wedge, \vee, \rightarrow, \neg$), cuantificadores (\forall, \exists), pequeñas letras para fórmulas principales (a, b, c, \dots), letras en mayúscula y cursiva para fórmulas que pueden llegar a ser complejas ($\mathbf{A}, \mathbf{B}, \mathbf{C}, \dots$), letras en mayúsculas, cursiva y negrita para predicados (A, B, C, \dots), que las constantes sean anotadas (τ_i), donde $i \in \mathbb{N}$, y por variables de uso (x, y, z, \dots), la dialógica amplía el lenguaje L con dos etiquetas: \mathbf{P} (Proponente) y \mathbf{O} (Oponente), que correspondería a los participantes en un diálogo⁵. Las acciones o movimientos en un diálogo implican enunciados declarativos, enunciados interrogativos, peticiones, etc., es decir, actos de habla.

En un diálogo entrarían elementos de *ataque* (ataques de \mathbf{O} realizados por medio de fórmulas o preguntas [?]) y *defensa* argumentativa después de ser entregada la tesis o fórmula lógica (defensas de \mathbf{P} realizadas únicamente por medio de fórmulas para defender la tesis propuesta [!])⁶. La esquematización del diálogo mediante una tabla *de juego* (game board) es un elemento de visualización del desarrollo dialógico como se puede observar en el ejemplo presentado en el *Anexo* que acompaña al texto. Cuando la identidad de un jugador no importa se utilizan variables como X o Y para \mathbf{P}, \mathbf{O} , siendo $X \neq Y$ (simetría e igualdad). Al afirmar una fórmula, un jugador X se compromete con su retador Y a defender la fórmula contra los distintos ataques permitidos a Y . Una jugada es una expresión de la forma Xe , donde e es bien una expresión de la forma $![\varphi]$ para alguna proposición de L , o bien de la forma $?[\varphi_1, \dots, \varphi_n]$. Después de presentado L , la dialógica presenta una serie de reglas.

2.2. Las reglas dialógicas

2.2.1. Reglas de partículas (o reglas para jugadores anónimos)

En dialógica las *reglas de partículas* establecen el significado local, esto es, reglas que regulan las jugadas que constituyen peticiones o requerimientos (peticiones de

⁵ El diálogo aquí debe ser entendido como el espacio donde \mathbf{P} y \mathbf{O} discuten y argumentan una tesis determinada (o fórmula lógica). Este proceso estaría regido por ciertas reglas previamente fijadas como veremos más adelante (*reglas de partículas* o reglas para jugadores anónimos y reglas estructurales).

⁶ *Atacar* o *defender* con fórmulas debe ser entendido en dialógica como la acción de proferir fórmulas (uttering).

O a P), y aquellas que son respuestas (respuestas de P a las peticiones de O). Las reglas de partículas para operadores lógicos serían (Cuadro 1)⁷:

	Afirmación (P)	Ataque (O)	Defensa (P)
Conjunción (\wedge)	$P ![\varphi \wedge \Psi]$	$O ?[\varphi] o O ?[\Psi]$	$P ![\varphi] o P ![\Psi]$
Disyunción (\vee)	$P ![\varphi \vee \Psi]$	$O ?[\varphi, \Psi]$	$P ![\varphi] o P ![\Psi]$
Condicional (\rightarrow)	$P ![\varphi \rightarrow \Psi]$	$O ![\varphi]$	$P ![\Psi]$
Negación (\neg)	$P ![\neg\varphi]$	$O ![\varphi]$	\otimes
Universal (\forall)	$P !\forall x[\varphi]$	$O ?[\varphi(x/a_i)]$	$P ![\varphi(x/a_i)]$
Existencial (\exists)	$P !\exists x[\varphi]$	$O ?[\varphi(x/a_n)]$	$P ![\varphi(x/a_i)]$

Cuadro 1: Reglas de partículas o reglas para jugadores anónimos

En este punto no hay que olvidar que las *reglas de partículas* proporcionan una descripción abstracta sobre cómo se procede en el diálogo a nivel local: especifican el modo en el que una proposición puede *atacarse* [?] o *defenderse* [!] de acuerdo con su constante lógica. Rigurosamente, las expresiones que aparecen en el Cuadro 1 no serían jugadas reales al carecer de jugadores específicos y servirían solamente para una presentación esquemática. Estas reglas para jugadores anónimos o *reglas simétricas* servirían también para evitar cualquier *acción estratégica* en un diálogo, ayudando así a constituir el enfoque normativo del significado del marco dialógico como se verá más adelante.

2.2.2. Reglas estructurales

En dialógica las *reglas estructurales* establecerían el significado local, esto es, reglas que determinan el curso y organización del diálogo. Serían las condiciones exactas donde una fórmula genera un *juego dialógico* que proporcionaría un método de decisión. Las *reglas estructurales* (en adelante "SR"), podrían clasificarse de la siguiente manera⁸:

1) SR0 (Regla de inicio)⁹

Cualquier partida de p en $D_{(\varphi)}$ comienza con $P!_{(\varphi)}$. Llamamos φ a la tesis de la partida y del juego dialógico correspondiente (tema de la argumentación). El

⁷ En este cuadro, una expresión de tipo a_i es una constante individual y $\varphi(a_i/x)$ expresaría la proposición obtenida mediante la sustitución de cada ocurrencia de x en φ por a_i . Cuando una jugada consiste en una pregunta de la forma " $?[\varphi_n]$ ", esto es, " $?[\varphi_1, \dots, \varphi_n]$ ", entonces otro jugador elige una proposición entre $\varphi_1, \dots, \varphi_n$ y la juega. Esto permitiría distinguir la conjunción (\wedge) y disyunción (\vee), por una parte, y la cuantificación universal (\forall) y existencial (\exists), por otra. Señalar que en el (\exists) de " $P![\varphi(x/a_i)]$ ", tenemos que $1 \leq i \leq n$.

⁸ Un *juego dialógico* para φ , escrito $D_{(\varphi)}$, sería el conjunto de todas las partidas con φ como tesis o fórmula principal.

⁹ Si la tesis no es una *proposición compleja*, sino que es una *proposición elemental*, entonces la *regla estructural* que hay que aplicar no es la SR0 sino la SR2.

diálogo comienza con la tesis o fórmula principal, y cada movimiento que sigue será un *ataque* [?] o una *defensa* [!].

2) SR1 (Regla clásica)

La *primera parte* de esta regla establece que cada movimiento, después de la elección de los rangos de repetición es bien un *ataque* [?] o bien una *defensa* [!].

Sea $P \in D_{(\varphi)}$. Para cada M en p donde $p_p(M) > 2$ tenemos $F_p(M) = [m', Z]$ donde $m' < p_p(M)$ y $Z \in [a, d]$.

La *segunda parte* asegura la finitud de las partidas mediante el establecimiento de un rango de repetición del jugador como el número máximo de veces que puede desafiar o defenderse de un movimiento determinado de otro jugador.

Sea r el rango de repetición del jugador X y $p \in D_{(\varphi)}$ tal que el último miembro de p es una jugada de Y , M_0 es una jugada de Y de posición m_0 en π , M_1, \dots, M_n son las jugadas de X en p tal que $F_p(M_1) = \dots = F_p(M_n) = [m_0, Z]$.

3) SR1i (Regla intuicionista)

Los jugadores solo pueden defenderse del último de los ataques aún no respondidos, es decir, en cualquier movimiento a cada jugador le es permitido atacar una fórmula. La **SR1i** impone un modo de juego más restrictivo que el de la *lógica clásica* respecto a la elección de una u otra jugada durante el desarrollo de una partida.

4) SR2 (Regla formal)

Esta regla es una de las más sobresalientes de la dialógica: si el *proponente* (P) afirmó una proposición elemental, entonces el *oponente* (O) la afirmó ya antes. Se remonta a la reconstrucción de la dialéctica platónica llevada a cabo por Aristóteles. La idea principal es que, cuando una proposición elemental es *atacada* [!], entonces desde el punto de vista puramente argumentativo la única respuesta posible es apelar a las concesiones de O (jugadas espejo).

Sea φ una proposición elemental, N la jugada $P![\varphi]$ y M la jugada $O![\varphi]$. Una secuencia p de jugadas es una partida sólo si se cumple: si $N \in p$ entonces $M \in p$ y $p_p(M) < p_p(N)$.

5) SR2* (Regla formal modificada)

O puede atacar una proposición atómica si, y sólo si, él mismo aún no la afirmó. P se defiende de un ataque mostrando que, en el desarrollo del juego, O será forzado a conceder la proposición atómica atacada, digamos en el movimiento *n*. En cuanto O jugó *n*, entonces P se defiende del ataque, respondiendo *sic (n)*; esto puede leerse como: *porque tú mismo acabas de conceder en n la proposición atómica buscada*¹⁰.

6) SR3 (*Regla de ganancia*)

Decimos que una partida está terminada o finalizada cuando no puede ampliarse en sucesivos movimientos legales, es decir, decimos que *X – termina* cuando el último movimiento en la partida es un movimiento del jugador *X*.

X gana sí, y sólo si, es el turno de Y pero no tiene ningún movimiento posible -ya sea de ataque [?] o de defensa [!]-.

Tras la resolución argumentativa P y O realizan el *movimiento*, esto es, la *oración realizativa* en el sentido clásico de Austin u “oración performativa” (performative sentence) (Austin, 1962: 6). Un ejemplo práctico siguiendo este *marco estándar* en el Anexo que acompaña al texto.

3. ARGUMENTACIÓN MORAL Y ÉTICA DEL DISCURSO

Visto lo anterior, entendemos que los diálogos son juegos de lenguaje formalmente definidos “para que establezcan la interfaz entre la actividad lingüística concreta y la noción formal de demostración” (Redmond y López-Orellana, 2016). *Proponente (P)* y *oponente (O)* intercambian movimientos que son concretamente actos lingüísticos donde la praxis cotidiana engloba distintos tipos de acción guiada por reglas, entendiendo que los discursos y los actos de habla se distinguen unos de otros según el lenguaje utilizado: no es lo mismo un acto de habla *constatativo* sobre la exposición de estados de cosas con una actitud objetiva y una pretensión de validez orientada a la “verdad” en el *mundo objetivo*, que un acto de habla regulativo sobre el establecimiento de relaciones interpersonales con una actitud de conformidad a las normas y una pretensión de validez orientada a la rectitud normativa en el mundo social (Habermas, 1981: 439). Por lo demás, las acciones se distinguirían en sociales y no-sociales (o instrumentales). La *acción social* consistiría en una interacción normativamente regulada entre agentes que operan comunicativamente, o bien en un intento de ejercer influencia mutua entre oponentes que operan estratégicamente. Por otra parte, la *acción no-social*, a pesar de estar inmersa en contextos de acción social, serviría para llevar a cabo intervenciones finalistas en el mundo de las cosas y en sucesos encadenados causalmente (la acción instrumental) (Habermas, 1981, 2011a, 2011b: 23 y ss.).

¹⁰ Esta *regla formal modificada* no se usa para una dialógica estándar.

En general, un actor que sigue wittgensteinianamente una regla (o la vulnera) debería tener una visión clara o intuitiva sobre el tipo de regla que está siguiendo o vulnerando. Como bien señala Habermas, “no hay un sentido «deontológico» unitario en la obligatoriedad normativa” (2011b: 23), a lo que entendemos que en este caso vulnerar las reglas de la lógica, de la geometría y de la aritmética, así como las reglas de medición de fenómenos físicos y reglas gramaticales que sirven todas ellas para la creación y la ordenación sintáctica de constructos simbólicos mediante signos, figuras, números, cálculos, oraciones, etc., solamente tendría *consecuencias intrínsecas* a su propia práctica al no estar referidas todas ellas a algo externo a la propia praxis.

Cuando erramos la «lógica» o el sentido propio de una práctica como ésta, en cierta medida fracasamos por causa de nuestra incompetencia «en» la regla misma. Pero nadie nos castiga: ni la propia conciencia, ni la sociedad, ni la naturaleza (Habermas, 2011b: 24).

Si en el *sentido intrínseco* ni la propia conciencia, ni la sociedad, ni incluso la naturaleza sancionan la vulneración de una regla, en un *sentido extrínseco* las normas de acción social tienen el carácter “deontológico” de *obligar* a los destinatarios a seguir la regla. Aquí la posible sanción ante una vulneración, a diferencia del *sentido intrínseco*, varía con el tipo de regla, ya sea en la vulneración de las normas morales o jurídicas, o infringiendo costumbres u convenciones, o en su caso desviándose de los roles sociales asignados puesto que “tales normas regulan las relaciones interpersonales de actores que se comunican entre ellos y que participan en prácticas comunes”, sin olvidar que “estas prácticas constituyen elementos inmediatos del contexto simbólico de un mundo de la vida” (Habermas, 2011b: 24).

A partir de este punto la noción kantiana de “razón práctica”, en una sociedad *plural* y post-metafísica se divide para Habermas en tres usos: uso pragmático, uso ético y uso moral (Habermas, 1983a, 2000: 109 y ss.). Puesto que el *uso ético* procedería *monológicamente* (como ocurriría en Kant), el *uso moral* en cambio requiere por parte de los sujetos una perspectiva intersubjetiva y dialógica, limitando su campo de aplicación práctica a las cuestiones relativas a *lo justo*, esto es, “defender la primacía de lo justo entendido deontológicamente sobre lo bueno” (Habermas, 2000: 9). Así entonces, la teoría moral del discurso (o ética discursiva) estaría fuertemente respaldada por la estrategia de la regla de la argumentación del “principio de Universalidad” (U) de la Pragmática Universal. Aquí una norma tendría “validez” sí, y sólo si, los participantes en un discurso práctico llegan (o pueden llegar) a un acuerdo sobre una práctica moral. Este “postulado ético discursivo” (D) ya presupone para Habermas que se pueden fundamentar normas que lleven a su cumplimiento debido al carácter inclusivo de la teoría comunicativa donde todos los afectados por una norma “x” deben formar parte del diálogo para su posible resolución final (Habermas, 1981, 1983a: 76 y ss.).

Si bien es verdad que algunos autores consideran la Pragmática Universal de Habermas como *débil* debido al apoyo teórico que el autor encuentra en las ciencias empíricas (García Marzá, 1992), no hay que olvidar que su teoría está anclada en las ciencias naturales y en la antropología biológica desde antes incluso de *Teoría de la*

acción comunicativa (Habermas, 1983b; Romero y Mejía Fernández, 2019). De esta manera la regla de argumentación del “principio de universalidad” (U) de la Pragmática Universal en la que se basa la ética del discurso presupone estructuras argumentativas en el *Homo sapiens* de entender el significado como *uso* como la dialógica mantiene. En efecto, encontramos en el desarrollo teórico *puro* semejanzas entre Habermas y la dialógica siempre que la lógica normativa se mantenga, según Lorenzen, en un “sistema cerrado de filosofía pura” pero, y aquí estaría la novedad que los defensores de la *lógica dinámica* han señalado en numerosas ocasiones, “abierto para todas las aplicaciones” (Lorenzen, 1969: 89).

Ese interés por la teorización *pura* y la sistematización de la acción humana abarcaría ese conjunto de lógicas de la interacción donde Habermas, Apel y la dialógica convergen. Como vimos en el anterior apartado, desde Rahman la dialógica se ha orientado por completo hacia la argumentación y la práctica lingüística proporcionando ese *tablero dialógico* para las distintas lógicas mediante un principio de carácter normativo representado por las “reglas lógicas” (*reglas de partículas* o reglas para jugadores anónimos y *reglas estructurales*). Por todo ello, al consenso intersubjetivo se llegaría mediante la *coacción sin coacciones del mejor argumento* en sentido habermasiano (Habermas, 1981, 1983a, 2011b) o mediante las *reglas estructurales* de la Escuela de Lille: un diálogo argumentativo finaliza cuando no se pueden ampliar en sucesivos movimientos legales (*X gana sí, y sólo si, es el turno de Y pero no tiene ningún argumento posible*) (Rahman y Keiff, 2005; Redmond y Fontaine, 2011).

En el consenso argumentativo (donde *X e Y aceptan una tesis conjuntamente*), según Habermas y la dialógica los sujetos realizarían el *movimiento* (o acción), esto es, la “oración performativa” que se remonta a Austin. Además, un marco dialógico enriquecido con objetos lúdicos presenta nociones previas de igualdad entre sus participantes, “que es consecuencia de un nivel más fundamental de significado en el que las reglas se formulan independientemente del jugador que las aplica” (Rahman y Redmond, 2016). Este proceso guarda una cierta similitud con esa situación hipotética que ya Habermas caracterizaba respecto a su teoría de acción comunicativa como “situación ideal de habla”.

Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. De esta exigencia general de simetría pueden deducirse para las distintas clases de actos de habla exigencias especiales de equidistribución de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla (Habermas, 2011a: 153).

Estos niveles de “situación ideal de habla” en sentido habermasiano o en términos dialógicos la situación previa de las “reglas de partículas” (o reglas para jugadores

anónimos para X e Y , donde $X \neq Y$), muestran que el desarrollo dinámico posterior (en dialógica basado en las *reglas estructurales*) sería el resultado de una regla local de igualdad única formulada como una norma argumentativa para jugadores anónimos en relación de simetría. Hay que destacar que, desde los desarrollos teóricos de la Escuela de Lille, la incorporación de la “regla socrática” a partir de la *Teoría Constructiva de Tipos* (TCT) ayudaría a constituir y reforzar el enfoque normativo del significado del marco dialógico (Rahman y Redmond, 2016)¹¹. Estos desarrollos previos a la argumentación garantizarían la no-coacción externa mediante una distribución simétrica de elegir y ejecutar actos de habla apoyados por *variables anónimas* como **P** y **O**. Aquí, igual que ocurriría con la “situación ideal de habla” de Habermas, intuimos principios de justicia e igualdad a la hora de elegir y ejecutar actos habla.

Estos distintos avances teóricos podrían ser aplicados a una teoría moral *universalista* mediante la (dia)lógica de la argumentación moral como la ética del discurso propone. Tal como señala Adela Cortina siguiendo a Lorenzen, la teoría moral no respondería inmediatamente a la pregunta *monológica*, *¿qué debo hacer?*, sino a la pregunta *dialógica*, *¿por qué debo?* Es en esta pregunta donde la filosofía moral muestra la racionalidad que existe en el obrar humano (acción comunicativa), al tratar “de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios” (Cortina, 2010: 77). La argumentación moral, por tanto, estaría orientada a dar razones que intenten responder a la pregunta de *¿por qué debo?*

Una respuesta a esta pregunta quizá vendría estructurada desde la pragmática habermasiana y la dialógica, que mediante sus metodologías ofrecerían un *marco pragmático de argumentación* que en su aplicación práctica sirve también de criterio para la preferencia racional de códigos morales. Aún así, Habermas ha señalado respecto a Lorenzen (e incluso respecto a Rawls y Apel) que aún estando de acuerdo con las tesis de las normas metódicas de la praxis locutoria que en semejantes cuestiones prácticas posibilitan un consenso racional, “toda teoría general de justificación permanece característicamente abstracta frente a las formas históricas de la dominación legítima” (Habermas, 1983b: 271). En efecto, Habermas ha señalado que aplicar distintos raseros de justificación discursiva a sociedades tradicionales sería comportarse de un modo históricamente *injusto* (pensemos en las sociedades del neolítico o en las sociedades medievales, por ejemplo). *¿Hay una alternativa a esa injusticia histórica de las teorías generales, por una parte, y a la arbitrariedad de la mera comprensión histórica?*, se pregunta el autor. El único programa con perspectivas viene dado para Habermas por una teoría que aclarase estructuralmente la sucesión, históricamente observable, de niveles de justificación que puedan ser

¹¹ Esta regla se remontaría a la reconstrucción que hace Aristóteles de la dialéctica platónica: cuando una proposición elemental es *atacada* [?] entonces -desde el punto de vista puramente argumentativo- la única respuesta posible es apelar a las condiciones del *oponente* (**O**), es decir, sin hacer uso de la autoridad más allá de los movimientos presentados durante la interacción argumentativa (Rahman y Redmond, 2016).

reconstruidos en un contexto lógico-evolutivo gracias a Darwin y a los resultados empíricos de la teoría de la evolución *por selección natural* en distintos campos (genética, antropología, psicología, lingüística, etc.), como el propio Habermas presentó hace décadas (Habermas, 1983b, 2008, 2011b; Romero y Mejía Fernández, 2019).

Estos procesos vendrían verificados indirectamente por la psicología evolutiva de signo cognoscitivo (Piaget y Kohlberg) que reconstruye, en lo relativo a la ontogénesis del *Homo sapiens*, las etapas de conciencia moral en clave constructivista haciendo posible entender el desarrollo moral *teleológicamente* orientado hacia la asunción de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir (Habermas, 1983a: 76 y ss.). Estos principios éticos universales vendrían dados tras un largo proceso de humanización que históricamente se podría reconstruir gracias a una teoría genética de la acción entendida desde:

- a) las *estructuras generales de acción* (que fundamentan la situación normal, escasamente conflictiva) y las *estructuras nucleares* (que posibilitan la solución consensual de los conflictos), regidas ambas por la conciencia moral (Piaget y Kohlberg),
- b) estructuras de *las imágenes del mundo* determinantes para la moral y el derecho, y
- c) estructuras del derecho *institucionalizado* e ideas morales *vinculantes*.

Esta división estaría presente, para Habermas, en las sociedades del *neolítico*, las *primeras civilizaciones*, las *civilizaciones desarrolladas* y la *modernidad*, con sus respectivas diferencias (transición desde el Paleolítico hasta el Neolítico y la aparición de las primeras ciudades y Estados), en su peculiar *reconstrucción del materialismo histórico* más allá de K. Marx (Habermas, 1983b: 159; Anderson, 2013: 79 y ss.; Romero y Mejía Fernández, 2019). Con esta teoría antropológica en mente es posible una explicación sobre las etapas morales y la asunción de principios universales que, en las sociedades pluralistas y democráticas de la actualidad, solo pueden venir verificadas por una argumentación moral de carácter universal que garantizaría una explicación post-metafísica a la pregunta aludida con anterioridad: *¿por qué aceptamos las normas morales?* Es quizá en este punto donde la argumentación que la dialógica y Habermas tienen en mente puede llegar a orientarse hacia actos de habla *regulativos* como la ética del discurso defiende.

CONCLUSIÓN

M. Weber y F. Nietzsche diagnosticaron un mismo proceso socio-histórico desde dos perspectivas metodológicas diferentes. Tanto el “desencantamiento del mundo” (pérdida de sentido) de Weber así como la sentencia “Dios ha muerto” de Nietzsche -que se remonta a Hegel- (la idea de Dios no es capaz de actuar como fuente del código moral o teleológico de las sociedades del siglo XX y XXI), afectaron por igual a la teoría moral de tal manera en los últimos años que se ha mostrado escéptica de postular la idea de una *Ética* que sea aceptada por todos. Los desarrollos en ética comparada nos permiten observar este hecho mediante el análisis de un cierto

pluralismo existente entre morales religiosas y proyectos personales de *vida buena*, así como la existencia de distintas teorías desde la filosofía moral (eudemonismo, kantismo, utilitarismo, hedonismo, etc.) donde ninguna de ellas es hegemónica, es decir, ninguna es *la Ética* (Gómez-Heras, 2003: 21-43).

Es en este *politeísmo de los valores* donde uno de los caminos posibles para una *reconstrucción de la teoría moral* aceptada por todos hoy quizá sería una filosofía práctica dirigida hacia la universalización de los intereses y la justicia; una teoría moral (*de mínimos*) donde las nociones de *ética* y *moral*, aparentemente separadas, presentan procesos de hibridación en la argumentación moral y en el consenso, ya que los sujetos que argumentan tienen preferencias y valores que son analizados en un *terreno común* mediante la argumentación y la deliberación (Dryzek, 2010: 93 y ss.), como numerosos ejemplos empíricos señalan en su aplicación práctica a varios países (Niemeyer, 2019: 32). No es caso paradójico observar cómo en la búsqueda de fundamentos racionales sobre los que asentar una moralidad secularizada, independiente de los supuestos de la metafísica y la religión, Habermas y la dialógica –sin olvidar a Apel– coinciden a la hora de reconstruir y reformular la praxis humana mediada pragmáticamente por el uso del lenguaje.

Es cierto que la teoría moral kantiana logró hacer del “imperativo categórico” un criterio para la universalización de las normas o máximas éticas (Kant, 2002: 104 y ss., 116 y ss.). *¿Qué debo hacer?* era la pregunta clave para Kant a la hora de definir el espacio propio de los problemas prácticos del ser humano (*perspectiva monológica*), pero hoy día como hemos intentado mostrar a lo largo de las páginas de este artículo y después de Weber, Nietzsche, el *giro lingüístico* (Rorty) o el *giro pragmático* (Bernstein), entre otros, esta pregunta se desplazaría en filosofía moral hacia una ética normativa del *¿por qué debo?* (*perspectiva dialógica*). Es en este punto donde la ética del discurso y la dialógica vista desde una perspectiva moral suponen una importante transformación de la ética kantiana, puesto que el *carácter monológico* del “imperativo categórico” es superado y ampliado por el *carácter dialógico* del procedimiento discursivo de la argumentación moral. Es en estos términos donde “la validez” del *deber ser* (deontología) no estaría manifestado en el imperativo de una autoridad particular, sino en la de una *voluntad general* compartida que será determinable discursivamente, inteligible cognitivamente y visible desde la perspectiva de los diferentes participantes en la búsqueda del consenso a través del mejor argumento; un proceso que en clave constructivista estaría muy ligado a la ontogénesis del *Homo sapiens* en su proceso de hominización y humanización entendido no sólo como acción racional con respecto a fines de sucesos observables en su *modalidad instrumental*, sino también desde la conciencia práctico moral de una teoría genética de la acción (Piaget y Kohlberg) en su *modalidad comunicativa*. Aquí destaca la argumentación moral y sus relaciones con la ética del discurso para una posible *Ética* que medie deontológicamente en la resolución de los distintos problemas morales y políticos

ANEXO: EJEMPLO BREVE DE DIÁLOGO PARA UNA TESIS CONDICIONAL

La siguiente tesis o fórmula sería un ejemplo breve de resolución dinámica de un diálogo condicional siguiendo el *marco dialógico estándar* presentado con anterioridad¹². El diálogo condicional sería:

$$(p \wedge q) \rightarrow p$$

Seguindo la lógica dialógica, el diálogo condicional puede llegar a ser analizado hasta su resolución final mediante la *coacción sin coacciones del mejor argumento* en sentido habermasiano o mediante la *regla de ganancia (SR3)* de la Escuela de Lille: *un diálogo argumentativo finaliza cuando no se pueden ampliar en sucesivos movimientos legales (X gana sí, y sólo si, es el turno de Y pero no tiene ningún argumento posible)*. Cuando los participantes (P y O) en el curso de un proceso de argumentación llegan a la convicción de que han agotado todas las posibles objeciones contra “ $(p \wedge q) \rightarrow p$ ”, no existirían motivos racionales para seguir manteniendo cualquier actitud hipotética frente a la pretensión de validez sostenida respecto a “ $(p \wedge q) \rightarrow p$ ”, es decir, no hay necesidad racional para proseguir la argumentación y “ $(p \wedge q) \rightarrow p$ ” puede ser racionalmente aceptado como se muestra en el siguiente *game board* (Cuadro 2):

<i>a</i>	<i>B</i>	<i>c</i>	<i>c'</i>	<i>b'</i>	<i>a'</i>
	O			P	
				$(p \wedge q) \rightarrow p$	0
1	$(p \wedge q)$	0		p ☺	4
3	P		1		2

Cuadro 2: Diálogo para la tesis “ $(p \wedge q) \rightarrow p$ ”

Explicación de los distintos movimientos

1) *Movimiento 0*

$$I_1 = \{\tau, P - ! - (p \wedge q) \rightarrow p\}$$

“*I₁*” = se refiere al primer movimiento siguiente la *regla de partícula para el condicional*(\rightarrow).

“ τ ” = significa que esta fórmula es una tesis.

¹² El siguiente ejemplo adaptado procede de la obra de dos discípulos de Shahid Rahman (Redmond y Fontaine, 2011: 28-30). En la obra se presentan multitud de ejemplos para la lógica clásica, intuicionista, lógica de primer orden, lógica modal, etc.

“P - ! - (p ∧ q) → p” = El *proponente* (P) afirmó un condicional en el proceso de la argumentación y debe ser defendido.

A partir de aquí se inicia una *jugada condicional*, esto es, un conjunto de movimientos que conciernen a la partícula “→”.

2) *Movimiento 1*

$$I_2 = \{\text{CH, O - ! - (p ∧ q)}\} (= C_1)$$

El *oponente* (O) ataca el *Movimiento 0* demandando una justificación para “p” reconociéndolo en la parte izquierda del condicional. El reconocimiento es una conjunción (∧).

Aquí comienza un *nuevo juego* equivalente a C_1 para $X = \text{O}$. Esto significa que atacando el condicional O está jugando una conjunción introducida por vez primera en el diálogo dando lugar a un nuevo conjunto de movimientos que seguirán las *reglas de partículas* (en este caso las *reglas de conjunción*). Esta es una *jugada de conjunción*: un conjunto de movimientos acerca de la partícula “∧”.

“ C_1 ” = significa que se ha realizado el primer movimiento siguiendo las *reglas de partículas* para la conjunción (∧).

3) *Movimiento 2*

$$I_3 = \{\text{CH, P - < ataque 2 >}\} = \{\text{CH, P O - ? - ∧}_1\} (= C_2)$$

P no puede defenderse respondiendo directamente “p” porque es una fórmula atómica que aún no ha sido afirmada por O. Solamente O tendría el derecho de afirmar una fórmula atómica por primera vez (SR3).

El < *ataque 2* > consistiría en responder preguntando por el primer miembro de la conjunción (∧₁): exactamente lo que P necesita para una defensa del ataque del movimiento 1: “p”.

El < *ataque 2* > corresponde a C_2 .

4) *Movimiento 3*

$$C_3 = \{\text{D, O - ! - p}\}$$

O se defiende del ataque afirmando “p”.

En este punto el conjunto de movimientos que conciernen a la partícula “□” ha finalizado. La *jugada de conjunción* se considera acabada para este diálogo.

5) *Movimiento 4*

$$I_3 = \{D, P - ! - p\}$$

P se defiende del ataque del *Movimiento 1* con la fórmula atómica “p” reconocida por O en el *Movimiento 3*.

En este punto el conjunto de movimientos que conciernen a la partícula “→” ha finalizado. La *jugada de condicional* se considera acabada para este diálogo.

Score (☺)

El argumento de P tendría éxito y ganaría con el *Movimiento 3*: el diálogo ha concluido y está cerrado (para ello los teóricos de la dialógica utilizan el siguiente símbolo: ☺). O no puede realizar otros movimientos puesto que la misma fórmula atómica aparece en los dos últimos movimientos: *Movimiento 3* y *Movimiento 4*.

Las posibles objeciones contra “p” se han agotado. La resolución de la tesis “(p ∧ q) → p” se ha resuelto y no existen motivos racionales para seguir insistiendo en la *validez* de la tesis defendida en el diálogo.

*Observación: Es interesante ver que las distintas series (*jugadas de condicional, jugadas de conjunción...*) pueden ser combinadas por los jugadores para lograr (o no) sus objetivos en el diálogo: *la validez del mejor argumento* y *la aceptabilidad racional* (o el consenso).

Resultado

Tras la resolución argumentativa O y P realizan el *movimiento*, esto es, la *oración realizativa* en el sentido clásico de Austin u “oración performativa” (performative sentence) (Austin, 1962: 6; Redmond y Fontaine, 2011: 30).

BIBLIOGRAFÍA

ADDISON, John W, HENKIN, Leon y TARSKI, Alfred. (1965). *The Theory of Models*. Amsterdam: North-Holland.

ANDERSON, Perry. (2013). *Tras las huellas del materialismo histórico*. Madrid: Editorial Siglo XXI.

APEL, Karl-Otto. (1973). *Transformation der Philosophie: Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.

AUSTIN, John L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

CORTINA, Adela. (2010). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

DÍEZ, José A. y ULISES MOULINES, Carlos. (2016). *Fundamentos de filosofía de la ciencia*. Barcelona: Editorial Ariel.

DRYZEK John S. (1995). "Political and ecological communication". *Environmental Politics*, 4, pp. 13-30.

_____. (2000). *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics and contestations*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2010). *Foundations and frontiers of deliberative democracy*. Oxford: Oxford University Press.

FOUCAULT, Michel. (2014). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.

GARCÍA MARZÁ, V. Domingo. (1992). *Ética de la justicia*. Madrid: Tecnos.

GÓMEZ-HERAS, José María. (2003). *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Editorial Síntesis.

HABERMAS, Jürgen. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1983a). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1983b). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

_____. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.

- _____. (2008). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- _____. (2011a). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2011b). *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta.
- HINTIKKA, Jaako y SANDU, Gabriel. (2006). "What is logic?", en Jacquette, Dale (ed.), *Philosophy of Logic (Handbook of the Philosophy of Science)*. Amsterdam: Elsevier, pp. 13-39.
- HODGES, Wilfrid. (1986). "Truth in a structure". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 86, pp. 135-151.
- KANT, Immanuel. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
- LORENZEN, Paul. (1955). *Einführung in die operative Logik und Mathematik*. Berlin: Springer.
- _____. (1969). *Normative logic and ethics*. Manheim: Bibliographisches Institut.
- LORENZEN, Paul y LORENZ, Kuno. (1978). *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftstheorie Buchgesellschaft.
- MANZANO, María. (1989). *Teoría de Modelos*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARTIN-LÖF, Per. (1996). "On the meanings of the logical constants and the justifications of the logical laws". *Nordic Journal of Philosophical Logic*, 1, pp. 11-60.
- MOSTERÍN, Jesús. (2000). *Los lógicos*. Madrid: Espasa Calpe.
- NIEMEYER, Simon. (2019). "Intersubjective Reasoning in Political Deliberation. A Theory and Method for Assessing Deliberative Transformation at Small and Large Scale". Consultado el 22 de diciembre de 2019. *Centre for Deliberative Democracy and Global Governance*, en [https://www.governanceinstitute.edu.au/magma/media/upload/ckeditor/files/Intersubjective%20Reasoning\(4\).pdf](https://www.governanceinstitute.edu.au/magma/media/upload/ckeditor/files/Intersubjective%20Reasoning(4).pdf)
- RAHMAN, Shahid y KEIFF, Laurent. (2005). "On how to be a dialogician? A short overview on recent developments on dialogues and games", en Vanderveken, Daniel (ed.), *Logic, thought and action*. Dordrecht: Springer, pp. 359-408.

RAHMAN, Shahid, STREET, Tony y TAHIRI, Hassan. (2008). *The unity of science in the arabic tradition: science, logic, epistemology and their interactions*. Dordrecht: Springer.

RAHMAN, Shahid y REDMOND, Juan. (2016). "Armonía dialógica: *tonk*, Teoría constructiva de Tipos y reglas para jugadores anónimos". *Theoria*, 31, pp. 27-53.

REDMOND, Juan y FONTAINE, Matthieu. (2011). *How to play dialogues. An introduction to dialogical logic*. London: College Publications.

REDMOND, Juan y LÓPEZ-ORELLANA, Rodrigo. (2018). "Lógica clásica y esquizofrenia: por una semántica lúdica". *Revista de Filosofía*, 74, pp. 215-241.

ROMERO, Javier. (2020). "Biosemiótica. Hacia una teoría general de los signos de la naturaleza humana y no humana", *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, nº 29, (en imprenta).

ROMERO, Javier y MEJÍA FERNÁNDEZ, Ricardo. (2019). "La teoría antropológica de Jürgen Habermas: un naturalismo débil entre Kant y Darwin", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 46, pp. 113-140.

SEARLE, John. (1969). *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.

ULISES MOULINES, Carlos. (1996). "Las ideas básicas del estructuralismo metacientífico". *Revista de Filosofía*, 16, pp. 93-104.

VAN BENTHEM, Johan. (1991). "General dynamics". *Theoretical Linguistic*, 17, pp. 159-201.

_____. (2006a). "Adiós a la soledad: modas dinámicas en la lógica actual". *Azafea. Revista de filosofía*, 8, pp. 21-33.

_____. (2006b). "Where is logic going, and should it?". *Topoi*, 25, pp. 117-122.

_____. (2011). *Logical dynamics of information and interaction*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2014). *Logic in games*. Cambridge MA: The MIT Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.



DISCURSOS SOBRE INMIGRACIÓN INTERNACIONAL EN CHILE QUE DEVELAN RACISMO¹

Speeches on International Immigration in Chile that Reveal Racism

Martina Cociña Cholaki
CONICYT
martinacoci@gmail.com

Resumen:

Este artículo analiza discursos de autoridades chilenas pronunciados a propósito de la eclosión migratoria internacional experimentada en dicho país en el último decenio, específicamente se estudian las retóricas empleadas por políticos que dan cuenta de racismo, en tanto visualizan a quienes arriban desde un sitio de superioridad, apartándolos, enfatizando su no pertenencia y su exclusión como sujetos de derechos. Así se examina cómo en Chile determinadas autoridades les adosan a ciertos extranjeros suciedad, ruido, costumbres reñidas con la moral, estigmatizándolos y transformándolos en culpables de las más diversas falencias sociales. Desde esta construcción se naturaliza su discriminación, de allí la relevancia de denunciar estos discursos falaces que fomentan una ciudadanía precarizada.

Palabras clave:

discursos, inmigración, racismo, Chile

Abstract:

This paper analyzes speeches by Chilean authorities on the subject of the international migratory hatching experienced in that country in the last decade, specifically the rhetorics used by politicians who account for racism are studied, while they visualize those who arrive from a place of superiority, separating them, emphasizing their non-belonging and their exclusion as subjects of rights. Thus it is examined how in Chile certain authorities attach to certain foreigners dirt, noise, customs at odds with morality, stigmatizing them and transforming them into guilty of the most diverse social failures. From this construction their discrimination is naturalized, hence the relevance of denouncing these fallacious speeches that foster a precarious citizenship.

¹ Este artículo ha sido desarrollado en el marco de la investigación doctoral “El tratamiento de la Inmigración en Chile”, financiado gracias al programa de Becas Chile en el extranjero, CONICYT y se basa en lo planteado en la tesis de máster “Aproximación al tratamiento de la inmigración en Chile”.

Keywords:

Speeches, Immigration, Racism, Chile

Recibido: 05/12/2019

Aceptado: 20/12/2019

1. MARCO TEÓRICO: RACISMO

Como apunta Wieviorka, el racismo responde a la “presencia de la idea de un vínculo entre los atributos o el patrimonio- físico, genético o biológico- de un individuo (o de un grupo) y sus caracteres intelectuales y morales” (1992: 17). El racismo constituye una ideología en que se inferioriza y se produce la diferenciación del otro, en la medida que se excluye y se rechaza la alteridad, es decir, corresponde a una “antropología de la desigualdad en función de la cual poblaciones enteras o categorías de personas pueden ser destruidas por ser consideradas humanamente inferiores y privadas de identidad y de la dignidad como personas” (Ferrajoli, 2014: 87).

Hoy en día la figura del migrante en tanto conlleva una mirada racializada del otro, se establece como la continuidad de la raza, los extranjeros son los nuevos bárbaros, seres vivos que desafían el razonamiento identitario y las costumbres del orden de la nación. Quienes se desplazan se instituyen en los nuevos enemigos imaginarios de la patria, así los discursos relativos a su presencia no permiten más que subrayar las diferencias entre los de dentro y los de allá e impulsar políticas de exclusión (Silveira, 2012; Tijoux y Díaz, 2014).

Actualmente se está en presencia de una evolución del racismo, donde el fundamentalismo cultural justifica la exclusión de ciertos foráneos, no por causas biológicas, sino debido a que algunos extranjeros se visualizan como una amenaza a la patria, a la cultura y/o a la identidad nacional (Póo, 2009; Silveira, 1996). De este modo se justifica el desprecio hacia aquellos sujetos que pudiesen constituir un peligro.

Bajo este discurso que se generaliza en la sociedad contemporánea se esconde un racismo diferencialista que más que comprender al otro, lo aparta en su diferencia. En igual sentido, como arguye Liberona, la alterización de quienes se movilizan “legítima y perpetúa la dominación étnica y de clase, produciendo discriminaciones hacia los inmigrantes. Esto se ve reforzado por la decisión de asumir un trato culturalista hacia las poblaciones extranjeras” (2015b: 11).

Entonces, en torno a la noción de racismo se construye la idea de que existen unos seres inferiores que por su condición deben encontrarse sometidos a sujetos estimados superiores. Precisamente, “la separación cognitiva entre nosotros y ellos implica una evaluación en términos de superiores o inferiores” (Van Dijk, 1988: 165).

El racismo moderno “moviliza los síndromes clásicos de peligro y pureza, y actúa como una suerte de defensa de las fronteras del grupo primario contra esa amenaza que se percibe como inherente a la existencia misma del Otro” (Jameson, 1998: 105). Temores que se exacerbaban en ciertos grupos de chilenos que abogan por la “pureza de la patria”, basándose en una supuesta superioridad del nacional sobre ciertos extranjeros y en las consecuencias negativas que generaría la presencia foránea. En efecto, se trata de una retórica política en que se inscribe la sociedad y que hace de la diferencia cultural la justificación de las políticas de seguridad y de control (Correa, 2011; Márquez y Correa, 2015).

Por tanto, el Estado nacional moderno “es esencialmente civilizacional (se define contra los bárbaros en sentido colonial) y racista (se define contra la heterogeneidad racial en sentido racista-estatal)” (Tijoux y Díaz, 2014: 299), de ahí que el racismo sea uno de los pilares centrales de su construcción, fundado en el imaginario de la etnicidad ficticia de la comunidad entendida como nación. Esta falaz configuración, en parte, se explica por retóricas de autoridades que no hacen más que subrayar las diferencias entre los chilenos y los foráneos, enfatizando la no pertenencia de los segundos y fomentando su exclusión, un imaginario social que a pesar de no tener asidero en la realidad cala fuertemente en grandes capas de la población.

Esta dinámica fomenta un tratamiento diferenciado en el ejercicio de los derechos, lo que se traduce en una gestión de los flujos de personas que en vez de realizar un reconocimiento de las garantías de quienes se desplazan, los conciben como ciudadanos de segunda o tercera clase, es decir, sujetos que pueden permanecer en el país de destino pero sin gozar de los derechos de los “autóctonos”. De allí que se hable de ciudadanía precarizada en la medida que se asume que no tienen las mismas garantías que los nacionales ni debiesen aspirar a aquello, en tanto, más que concebirlos desde el principio de la igualdad, se perpetúa la definición en torno a la no pertenencia, remarcando las diferencias y la imposibilidad de integración real.

2. CONTEXTO NACIONAL: TENDENCIAS MIGRATORIAS, MARCO NORMATIVO Y NEOLIBERALISMO

2.1. TENDENCIAS MIGRATORIAS

Históricamente en Chile se han reconocido tres períodos relevantes en cuanto a corrientes migratorias. La primera fomentada por el Estado oligárquico-liberal a mediados del siglo XIX para atraer preferentemente colonos europeos a tierras del sur; el segundo momento histórico correspondió a la emigración política producto de la dictadura cívico militar que obligó a miles de compatriotas a solicitar asilo al exterior, y la última y más reciente, situada desde los noventa en adelante consistente en las movilizaciones de personas, especialmente intrarregionales, hacia Chile. Esta última corriente es la que se examinará en este artículo, en especial la última década, debido a que el porcentaje de extranjeros residiendo permanentemente se ha incrementado notoriamente, pasando en menos de siete

años, del 2009 al 2015, a representar de un 1,3% a un 2,7% de la población nacional y actualmente constituyen el 6,6%².

2.2. MARCO NORMATIVO

El marco jurídico migratorio actual data de la dictadura, el principal cuerpo regulador consiste en un decreto ley dictado en 1975 (DL 1094), imbuido de la Doctrina de Seguridad Nacional que concibe al foráneo como un enemigo, de allí que la política que establezca sea meramente restrictiva. El paradigma migratorio en que se encuentra inserto el marco normativo vigente en Chile se sustenta en tres pilares esenciales: el primero, asume que la migración es un atributo exclusivo del Estado, el segundo, visualiza la movilidad humana como una amenaza; y, el tercero, considera que imponiendo requisitos determina quien ingresa. Bajo esta percepción, la legislación marco establece una serie de restricciones a la entrada y permanencia de extranjeros, lo que finalmente se plasma en la legitimación institucional a diversas prácticas discriminatorias y abusivas respecto de quienes transitan. Por ende, constituye una regulación que al centrarse en la gestión burocrática de los desplazamientos genera paradójicamente más situaciones de irregularidad.

Por consiguiente, en esta materia rige una regulación discriminatoria con un fuerte enfoque policial, orientada al control y a la seguridad y que le entrega amplio margen de discrecionalidad a las fuerzas de seguridad (Zavala y Rojas, 2005). Una legislación que más que integrar a aquél que viene en búsqueda de una mejor vida, le impone trabas y requerimientos, así fomenta la vulnerabilidad de quien arriba. En otros términos, en esta nación rige una ley migratoria que más que fomentar la inclusión, se instaura con la finalidad de discriminar a ciertas personas, debido a un factor aleatorio como es el hecho de haber nacido en un país distinto. Entonces, la norma más que resguardar las garantías de quienes se movilizan, se establece como el instrumento que posibilita su exclusión.

2.3. NEOLIBERALISMO

Para poder comprender cómo en este país se insertan los discursos de carácter racista respecto a la inmigración es menester no olvidar que en Chile el neoliberalismo se aplicó en profundidad, pues luego de la denominada “vía pacífica al socialismo”, la dictadura cívico-militar instauró uno de los regímenes más cruentos que junto al terror y la represión, liberalizó la economía en sus más amplios términos. No por nada, esta nación fue conocida como el experimento neoliberal por excelencia. Milton Friedman lo denominó el “milagro económico”, este apodo con que el economista lo calificó, no consideró u obvió deliberadamente las consecuencias que trajo consigo implementar un modelo que al reforzar las inequidades existentes deja a un porcentaje no menor de la población excluida.

Este modelo ha ocasionado la destrucción de la vida política y el triunfo de la cultura del individualismo, instaurando la eficacia como principio central de la vida, el imperativo de producir constantemente, de maximizar sin límite alguno. Como

² Estimación del Departamento de extranjería y migración a diciembre de 2018. Para mayor información *vid.*: <<https://www.migracionenchile.cl/poblacion>> Consultado el 19 de diciembre de 2019.

sintetiza Díaz, en Chile se “subordina el derecho y la democracia a la economía, a un capitalismo salvaje y destructivo” (2015: 10), un sistema excluyente que ha generado un descontento social tan profundo, que en la actualidad se expresa en masivas protestas.

El neoliberalismo es un sistema estructuralmente excluyente, que fomenta la inequidad, la marginalidad y el endeudamiento de sectores importantes de la población; no obstante, cómo se examinará ciertos políticos chilenos en lugar de criticarlo y propender a la construcción de un modelo que garantice los derechos esenciales de todos, prefieren endosarle los problemas a quienes arriban, individuos que por ser “originariamente” ajenos a “la comunidad”, no es difícil culpabilizarlos. Por eso, como sostienen Gissi, Galaz y Facuse, en Chile “el egoísmo individual se refuerza así con el nacionalismo, convirtiéndose los migrantes en un chivo expiatorio de los temores característicos de individuos que viven en sociedades neoliberales”³.

3. METODOLOGÍA

Al ser un trabajo cualitativo no empírico, se examinó la literatura especializada y lo que los diversos medios de comunicación social han publicado al respecto, tanto lo disponible en prensa, radio y televisión. Asimismo lo publicado por colectivos y personas que trabajan con migrantes. Dichos documentos y noticias permitieron fundamentar el modo en que ciertas autoridades en Chile abordan la movilidad humana, en especial aquellas figuras públicas que con sus declaraciones develan una lógica racista.

Este artículo metodológicamente se nutre de presupuestos del análisis del discurso, que plantea que una totalidad significativa que puede estar formada tanto por componentes lingüísticos como extralingüísticos. Precisamente el enfoque teórico del “Análisis crítico del discurso” de Fairclough ha sido de utilidad para comprender el discurso como una práctica social bidireccional, configurado por las relaciones, las instituciones y las estructuras sociales que le dan sustento (Fairclough y Wodak, 2000). Esta corriente invita a investigar el discurso como práctica social, es decir, considerando el uso lingüístico como un modo de acción situado histórica y socialmente. Como arguye Fairclough (2008) el discurso es constitutivo, tanto de identidades sociales, como de relaciones sociales y también como sistema de conocimiento, de allí que se reconozca que en la época contemporánea hay una variedad de prácticas discursivas que coexisten y se contrastan entre sí.

Fundamentándose en Althusser y Foucault, entre otros, este enfoque plantea que el discurso cumple un papel trascendental en la reproducción de las relaciones de poder y de las identidades sociales, por ende, se debe propender a una conciencia crítica del lenguaje, que lo comprenda, como “un recurso en las luchas contra la explotación y la dominación” (Fairclough, 2008: 171).

³ Cf. “A un año de la Reforma Migratoria: Balance y proyecciones desde un Chile pluricultural poco inclusivo” Consultado el 19 de diciembre de 2019 en <<https://www.eldesconcierto.cl/2019/04/21/a-un-ano-de-la-reforma-migratoria-balance-y-proyecciones-desde-un-chile-pluricultural-poco-inclusivo/>>.

4. DISCURSOS SOBRE INMIGRACIÓN INTERNACIONAL QUE EXPRESAN RACISMO

Como arguye Liberona, “los discursos políticos son referencias significativas” (2015a: 59), por eso la necesidad de examinar los mismos y dar cuenta de cómo contribuyen a la conformación de un determinado imaginario referente a los desplazamientos internacionales de personas. En Chile, en especial en los últimos años se ha asumido que los foráneos son causantes del aumento de la delincuencia, del tráfico de drogas, de la violencia, de la prostitución, y, en fin, las más diversas problemáticas sociales. Rodríguez y Cuadra alertan que esta mirada “ha sido alentado por prominentes figuras políticas que han hecho gala de este oportunista discurso anti-migrante”⁴, lo que se observa a continuación en declaraciones de diversas autoridades.

4.1. PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA

En diversas ocasiones el presidente Sebastián Piñera ha vinculado la movilidad humana a riesgos, manifestando una visión restrictiva de ciertos desplazamientos, concibiéndolos como amenazas a la nación. Se trata de una narrativa que el actual gobierno ha empleado con el objeto de trazar un horizonte que asocia a foráneos a problemáticas como irregularidad, delincuencia, desempleo, etc. “Culpar a los extranjeros del crimen, la desigualdad, y todos los males sociales, es una vieja táctica para exculpar a los verdaderos culpables de estas crisis”⁵, para evitar la discusión de fondo, de un sistema estructuralmente excluyente, que segrega a los individuos según el poder adquisitivo que poseen, que asume el individualismo como el motor del modelo y desecha el rol del Estado como garante de derechos esenciales.

Bajo este enfoque, el año 2018 el mandatario y el ministro de Hacienda responsabilizaron a quienes arriban de la cesantía existente en este país, “señalaron ante un aumento en el desempleo que la causa eran los migrantes”⁶. El Presidente de la República para justificar el incumplimiento de una de las promesas de su campaña, esto es, la creación de nuevos empleos, literalmente afirmó que “llegaron a Chile 700 mil personas que antes no estaban, que son los migrantes y eso provocó una enorme expansión de la gente que busca trabajo, por eso nosotros decidimos

⁴ Cf. “Migración en Chile: un llamado de atención” de Natalia Ramírez y Gonzalo Cuadra, publicada en “El Mostrador” el 13.12.17. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2017/12/13/migracion-en-chile-un-llamado-de-atencion/>>.

⁵ Cf. “Pinera contra los inmigrantes”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<http://elporteno.cl/2018/12/20/pinera-contra-los-inmigrantes/>>.

⁶ Cf. “Migrantes o migración: cuando el miedo le gana a la verdad”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/01/09/migrantes-o-migracion-cuando-el-miedo-le-gana-a-la-verdad/>>.

poner orden en la casa y regular la migración”⁷. De este modo el Jefe de Estado pretendía explicar los datos que daban cuenta que se mantenía la cesantía.

Como informa la prensa, en el segundo gobierno de Sebastián Piñera “la creación de puestos de trabajo solo ha marcado un 0,5%, dejando un desempleo en un 7.1%”⁸, por eso el mandatario para resguardarse de la opinión pública y no seguir descendiendo en aprobación, apuesta por endosarle la responsabilidad a los foráneos, en vez de asumir que en Chile se ha producido la desaceleración de la economía y la menor generación de empleo, intenta justificar la mala gestión económica fomentando los prejuicios. Una retórica que no debiese sorprender, considerando que durante su campaña presidencial en diversas ocasiones como se analizará, utilizó a los migrantes como “blanco de ataque”.

4.2. CANDIDATOS PRESIDENCIALES

Diversos candidatos a la presidencia, durante las campañas electorales se han valido de quienes se desplazan para culparlos de ciertas problemáticas sociales. Quienes han hecho uso de esta retórica no necesariamente representan a partidos políticos conservadores, sino declaraciones que convierten a los migrantes en chivos expiatorios es posible apreciarlas en toda la índole política, tal como se observa a continuación.

En junio del 2013 Pablo Longueira, candidato a presidente del partido Unión Demócrata Independiente (partido de derecha), acusó a los extranjeros de obtener fuentes laborales que podrían tener los nacionales. Manifestó literalmente que “no nos oponemos a que ingresen obviamente extranjeros al país, pero lo harán con una nueva ley inmigratoria, porque necesitamos que el desarrollo económico lo disfruten primero los chilenos”. Esa preponderancia que plantea Longueira en el disfrute de los derechos no se condice con el principio de igualdad que proclama toda democracia que se precie de tal.

Como arguye Thayer, “lo que hace Longueira es poner en práctica algo que la ultra derecha europea viene haciendo desde hace décadas: convertir a los migrantes en un “chivo expiatorio”⁹. Es el tradicional discurso conservador, de que los que llegan están obteniendo fuentes de trabajo que podrían tener los nacionales, que están usando la infraestructura de salud y de educación pública, espacios que no les corresponderían utilizar. Ello a pesar de que en situación de regularidad los foráneos deben cotizar en el sistema de salud, público o privado y en el sistema previsional. Las palabras del entonces candidato presidencial denotan una ignorancia no menor,

⁷ Cf. “El desempleo se mantiene y Piñera culpa a los migrantes”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.laizquierdadiario.cl/El-desempleo-se-mantiene-y-Pinera-culpa-a-los-migrantes>>.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Vid.* “Pablo Longueira: xenofobia, ignorancia y migración” de Luis Eduardo Thayer en *El Mostrador*. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2013/06/19/pablo-longueira-xenofobia-ignorancia-y-migracion/>>.

pues si se revisan las cifras se percata que los extranjeros constituyen un porcentaje menor del mercado de trabajo, ya que “solo el 1,5% de los asalariados son migrantes y un 1,9% de los trabajadores por cuenta propia. Una diferencia está en el personal de servicio doméstico, donde su participación llega al 7%”¹⁰, por ende, su presencia no resulta significativa, empero no por ello deja de ser relevante.

A diferencia de lo que plantea Longueira, los foráneos constituyen un aporte a la economía chilena y muy relevante, pues con su trabajo no sólo suplen la mano de obra en ámbitos ya no requeridos por los nacionales, como el trabajo doméstico (Stefoni y Fernández 2011), sino que también posibilitan el crecimiento de la economía, al activarla. Por tanto, no es que su presencia reduzca el salario de los chilenos, más bien lo incrementa¹¹. Asimismo, en Chile son un referente importante en áreas como la salud, donde la atención primaria “es cubierta en un 30 % por médicos extranjeros, la mayoría ecuatorianos y colombianos”¹².

Siguiendo a Thayer, la preocupación de los sectores conservadores por la supuesta ilegalidad y el aprovechamiento de los servicios públicos por parte de foráneos, revela que lo central es que la inmigración no se vincula primeramente ni con del desarrollo, ni con el trabajo ni con la seguridad nacional, sino con la garantía que tienen los sujetos de movilizarse y de acceder a la ciudadanía en igualdad de condiciones¹³. Lo cual, sin duda con retóricas de esta índole no es posible alcanzar, en la medida que en el plano público se imponen discursos restrictivos que en vez de atender a la premisa de tener derechos por el mero hecho de ser personas, apuestan por sujetar las garantías a los requerimientos de la economía.

Bajo un razonamiento similar, Sebastián Piñera el año 2016, siendo candidato presidencial declaró “por qué tenemos que dejar entrar cosas [sic] que le hacen mal al país. Puedo decidir quién quiero que entre a mi país”¹⁴. Esta frase, para Nanette Liberona, es de una arrogancia ignorante, puesto que asume que los Estados y sus mandatarios tienen la capacidad de controlar los flujos de personas, lo que sin duda excede de sus posibilidades, ya que en los tiempos actuales de globalización no es

¹⁰ Cf. “Comisión de Trabajo revisa cifras de empleo con el INE y la Universidad de Chile”, consultado el 19 de diciembre de 2019 en https://www.camara.cl/prensa/noticias_detalle.aspx?prmId=129715.

¹¹ Cf. “Pablo Longueira: xenofobia, ignorancia y migración”, por “Luis Eduardo Thayer” en “El Mostrador”. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2013/06/19/pablo-longueira-xenofobia-ignorancia-y-migracion/>.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Cf. “Piñera y la migración: La ignorancia que hace daño” de Nanette Liberona, publicada en “El desconcierto” el 12 de mayo de 2017. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <https://www.eldesconcierto.cl/2017/05/12/pinera-y-la-migracion-la-ignorancia-que-hace-dano/>.

posible controlar los desplazamientos, además cosifica a quienes arriban, como si en vez, de personas, fueran objetos de los que se puede disponer según la conveniencia. Liberona añade que la ignorancia del entonces candidato no sorprende, pero sí genera daño, pues discursos de esta índole promueven la proliferación de estereotipos y prejuicios sociales, incentivando un imaginario que relaciona ciertos extranjeros con criminalidad. Ello, según Liberona es xenofobia y racismo, nociones que han servido para justificar las más grandes barbaries de la humanidad, por eso previene que resulta “nefasto para nuestra sociedad seguir avalando estas opiniones, en particular si quien las emite pretende representarla”¹⁵.

También dentro de esta dinámica cabe mencionar los dichos de José Miguel Ossandón, que en diciembre del 2016 siendo candidato presidencial por la derecha, dicotomizó al migrante, manifestando que abrir las fronteras sin restricción constituye una falta de respeto a los foráneos que desean construir una vida digna, “aplicar un filtro a las personas con antecedentes que quieren entrar al país no es discriminarlos, sino ayudar a los inmigrantes para que no los estigmaticen a priori”¹⁶. Como si los estereotipos que se les adosan a quienes se desplazan se explicarían justamente por la apertura de los lindes, como si los prejuicios que recaen sobre los mismos se encontraran justificados. El discurso que efectúa este parlamentario es perverso porque considera *a priori* que existen los “buenos” y los “malos” extranjeros, e insta a los foráneos a asumir que sus compatriotas que incumplen la normativa nacional son los culpables de su estigmatización.

Por otra parte, a mediados de diciembre de 2016 el entonces candidato presidencial de centroizquierda Alejandro Guillier en el marco de la campaña electoral, al hablar sobre movilidad humana, señaló que él desde que era parlamentario viene “reclamando” y pidiéndole al Gobierno que se haga “cargo del desempleo que crece en la zona norte de Chile, la zona minera, (por) la enorme migración”¹⁷. Según el actual senador, la cesantía que experimenta la región nortina se debería a la presencia de foráneos. Si bien, los últimos datos publicados por el Departamento de extranjería y migración (DEM) dan cuenta que en dicha zona el porcentaje de foráneos es uno de los más altos del país, alcanzando según el último Censo el 11% en relación a la población total regional, el desempleo se encuentra en un 8%¹⁸, una cifra levemente mayor a la tasa nacional que se sitúa en un 7,1%,

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ Cf. “Ossandón defiende su discurso sobre inmigración”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2016/12/06/ossandon-defiende-su-discurso-sobre-inmigracion-aplicar-un-filtro-a-las-personas-con-antecedentes-no-es-discriminarlos-sino-ayudar-a-los-inmigrantes-para-que-no-los-estigmaticen/>>.

¹⁷ Cf. “Alejandro Guillier: “Chile necesita una política migratoria más selectiva””, consultado el 19 de diciembre de 2019 en <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/poblacion/inmigrantes/alejandro-guillier-chile-necesita-una-politica-migratoria-mas/2016-12-12/225518.html>>.

¹⁸ Cf. “Disminuye la tasa de cesantía en la región de Antofagasta”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en

pero de todas maneras se trata de un porcentaje bajo, que no tiene por qué vincularse a quienes se movilizan.

Luego, en mayo del 2017 en un seminario en Antofagasta Sebastián Piñera sostuvo que, si nuevamente llegase a la presidencia, “vamos a cerrar las puertas a todo lo que es malo para Chile: la delincuencia, el contrabando, el narcotráfico, la migración ilegal”. Aseguró que “no soy xenófobo, pero sí creo que hay que tener sentido común, no tengo por qué aceptar a cualquier persona que quiera venir a Chile”¹⁹. Como se observa, nuevamente Piñera se intenta justificar negando su xenofobia, bajo el argumento de defender al país, como si el arribo de ciertos foráneos fuese pernicioso para Chile, como si su llegada sólo debiese aceptarse si reporta beneficios.

Posteriormente, en octubre del 2017, Guillier como candidato presidencial, afirmó en un programa radial, examinando la llegada de foráneos, que él representa a “una región tremendamente golpeada por la fuerte migración, como no ha habido políticas públicas adecuadas se nos ha agudizado ciertos conflictos”²⁰, en materia de salud, educación. De este modo, nuevamente asocia su presencia al agravamiento de determinadas problemáticas, que no son responsabilidad de quienes se desplazan, sino constituyen falencias producto de implementar un modelo neoliberal que no les garantiza a todos la prestación de servicios esenciales, sino a quienes se los pueden costear, y quienes no cuenten con los recursos deberán conformarse con servicios precarios, de mala calidad, tal como acontece en Chile con la educación, la salud, la vivienda, etc.

Como se observa, el discurso del miedo incide en periodos electorales, promoviendo la construcción de discursos racializadores que legitiman imaginarios respecto al inmigrante que no se condicen con la realidad.

4.3. MINISTROS DE ESTADO

Como se señaló *supra*, el entonces ministro de Hacienda, Felipe Larraín sostuvo el 2018 luego de las declaraciones dadas con el presidente de la República, sobre cesantía vinculada a la presencia de foráneos en Chile, que se podía afirmar con certeza que el incremento del desempleo se debía a la inmigración.

El Banco Central en su informe de Política Monetaria planteó que la migración “podría explicar, en principio, la desaceleración salarial”. Es decir, este organismo fue bien cauto a la hora de establecer que podría haber una conexión causal con los

<<https://www.diarioantofagasta.cl/regional/antofagasta/97097/disminuye-la-tasa-cesantia-la-region-antofagasta/>>.

¹⁹ Cf. “Piñera y migración: “No tengo por qué aceptar a cualquier persona que quiera venir a Chile””, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.latercera.com/noticia/pinera-migracion-no-aceptar-cualquier-persona-quiera-venir-chile/>>.

²⁰ Cf. “Guillier: “Los inmigrantes están siendo una contribución en un país que disminuye su natalidad”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.adnradio.cl/noticias/nacional/guillier-los-inmigrantes-estan-siendo-una-contribucion-en-un-pais-que-disminuye-su-natalidad/20171004/nota/3598672.aspx>>.

salarios, empero no la vincula a desempleo, como el ministro del ramo. El informe más reciente que existe sobre esta temática es de Bravo y Urzúa, de ClapesUC, el cual precisa que no ha habido efectos ni en empleo ni en salarios por parte de la población extranjera²¹.

También el transformar al migrante en el chivo expiatorio se puede observar, por ejemplo, en las palabras que Alfredo Moreno pronunció el 15 de marzo del 2018. El entonces ministro de desarrollo social del segundo gobierno de Piñera, señaló en un encuentro de empresarios, que “hoy día muchos de los problemas sociales que estamos viendo están relacionados con un flujo de inmigrantes importante”²². Esta afirmación es peligrosa y denota ignorancia, pues aparte de no condecirse con las cifras, fomenta una visión negativa de los flujos de personas y terminan convirtiendo a ciertos extranjeros en chivos expiatorios. Las palabras de Moreno son sesgadas ya que muestran una visión parcial de lo que podría implicar la movilidad humana, e irresponsables, porque provienen de una autoridad pública que en vez de abordar este fenómeno sociocultural con la seriedad y profundidad que se requiere, opta por el recurso más fácil: endosarle a quien proviene del exterior los conflictos sociales.

La apreciación del referido ministro es errónea, ya que quienes se desplazan a Chile no constituyen la causa de los problemas que enfrenta la sociedad chilena, más bien, éstos se podrían explicar por el neoliberalismo exacerbado que caracteriza el sistema vigente. Como advirtió el director del “Servicio Jesuita migrante”, los “problemas no son los migrantes, son nuestra estructura social, los problemas de injusticia”²³. Dejar marginalizada a un porcentaje de la población es, más bien, lo que ocasionaría el malestar generalizado, seguir fomentando un sistema que promueve la desigualdad e inequidad es lo que acrecentaría los conflictos, privilegiar el lucro, la rentabilidad y la eficiencia ante las necesidades de las personas es lo que podría alentar la mantención de las falencias. Con estas declaraciones, como sostuvo el candidato a diputado Dauno Tótoro, “el ministro alimenta un discurso xenofóbico de odio y falso. Los campamentos son producto de este sistema que entrega sueldos

²¹ Para mayor información *vid.* “Migrantes o migración: cuando el miedo le gana a la verdad”, consultado el 19 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/01/09/migrantes-o-migracion-cuando-el-miedo-le-gana-a-la-verdad/>>.

²² Cf. “El debut con la pierna izquierda de Alfredo Moreno: “Hoy muchos de los problemas sociales que estamos teniendo tienen que ver con los flujos importantes de inmigrantes”, consultado el 3 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2018/03/15/el-debut-con-la-pierna-izquierda-de-alfredo-moreno-hoy-muchos-de-los-problemas-sociales-que-estamos-teniendo-tienen-que-ver-con-los-flujos-importantes-de-inmigrantes/>>.

²³ Cf. “Cartel anti-inmigración que apareció en Santiago, atemoriza a inmigrantes [2017]”, consultado el 10 de enero de 2019 en <<https://www.youtube.com/watch?v=gIMTpx5c0G0>>.

miserables en jornadas laborales extenuantes, y que estigmatiza y criminaliza la pobreza”²⁴.

No sólo este ministro ha responsabilizado a quienes se desplazan de las problemáticas, también el entonces ministro de salud, Emilio Santelices, en el contexto de informar del aumento de SIDA en Chile, afirmó el 14 de febrero 2019 que “han venido extranjeros con VIH, y por ello se incrementó la cifra de pacientes. Lo que como Ministerio nos corresponde es focalizar estrategias complementarias e identificar esas poblaciones para pesquisarlos y tratarlos”²⁵. En otros términos, le imputó a los foráneos el aumento de los casos de este virus en el país.

Emilio Santelices fue criticado por los parlamentarios de la oposición, al igual que por migrantes, quienes acusaron que aquellas declaraciones eran irresponsables, en la medida que fomentaban la xenofobia, responsabilizándolos de las falencias de la escasa educación sexual de Chile. Zurita, integrante de la comunidad extranjera en Chile, señaló que “hay una evidente falta de políticas públicas para atacar el problema. Apuntar a la migración no se hace cargo de ese problema y, por el contrario, se instala como verdad un hecho que contribuye al rechazo de la comunidad migrante”²⁶⁻²⁷.

Estas declaraciones para Esteban Arévalo, abogado experto en materias legales sobre VIH/SIDA,

son inaceptables por un ministro que actúa como representante del Estado chileno, infringiendo la norma expresa de la ley y también normas de nivel constitucional, como la igualdad ante la ley. Infringe tratados internacionales que han sido ratificados por Chile y que forman parte de nuestro ordenamiento jurídico en cuanto a la no discriminación y a la

²⁴ Cf. “Discurso xenofóbico: Ministro de Piñera atribuye los problemas sociales a los inmigrantes”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <http://www.laizquierdadiario.cl/Discurso-xenofobico-Ministro-de-Pinera-atribuye-los-problemas-sociales-a-los-inmigrantes?id_rubrique=1201>.

²⁵ Cf. “Frívolo e irresponsable”: diputados de oposición critican a ministro Santelices por vincular aumento de VIH con migrantes”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.latercera.com/politica/noticia/frivolo-e-irresponsable-diputados-oposicion-critican-ministro-santelices-vincular-aumento-vih-migrantes/530161/>>.

²⁶ Cf. “Comunidades migrantes a Santelices: “¿Qué culpa tenemos de que no haya educación sexual en Chile?”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.latercera.com/latercera-pm/noticia/comunidades-migrantes-santelices-culpa-tenemos-no-haya-educacion-sexual-chile/530173/>>.

²⁷ Para comprender por qué es vital que el Estado implemente una política de educación sexual vid. “120 pulsaciones por minutos” de Robin Campillo. Este excelente film retrata la lucha que a inicios de los noventa dio el colectivo “Act Up París” para hacer visible la necesidad de que el aparato público se haga cargo de la prevención y freno del VIH, una enfermedad que en esa época ya marginalizaba a quienes la sufrían. El panorama actual no es muy distinto, pues aún continúa instalado en el imaginario social la idea de que quienes tienen SIDA se corresponden con los sectores más excluidos de la sociedad.

protección de los derechos de las personas migrantes²⁸.

Asimismo, el “Colegio de Médicos de Chile” se pronunció criticando los dichos de la referida autoridad, en tanto son afirmaciones erradas y estigmatizantes, asegurando que los nuevos casos reportados, en su mayoría, corresponden a población nacional²⁹. De igual modo, Thayer planteó que quienes arriban “no causan ninguno de los males que se les imputa de forma irresponsable. Hasta la semana pasada se les acusaba de traer el VIH. Son el depositario de todos los miedos generados por el modelo de desarrollo”³⁰. Una retórica que ha adoptado el gobierno en funciones, que responde a una estrategia comunicacional que fortalece, entre otros, un estado policial y la precarización laboral de quienes se desplazan.

4.4. AUTORIDAD MIGRATORIA

Álvaro Bellolio, el actual jefe del Departamento de extranjería y migración, en mayo del 2019 en un programa radial, al referirse a la medida que acepta pasaportes de venezolanos vencidos para realizar trámites migratorios, señaló que “a diferencia de la comunidad haitiana, la comunidad venezolana sí ha mostrado mucho interés en regularizar su situación, en pedir su visa y tener los temas al día”³¹. De esta manera, la autoridad migratoria dicotomiza a ciertos extranjeros, planteando que mientras los que provienen de Venezuela sí han tenido preocupación por tener los papeles al día, los que llegan de Haití no habrían manifestado interés. Bellolio efectuó estas declaraciones a pesar de que los haitianos fueron los que más se inscribieron en el proceso de regularización extraordinaria. Luego de la inscripción miles de visas fueron aprobadas para haitianos sin comprobar los antecedentes, por lo que al acudir a buscarlas se les informaba que faltaba un documento, que regresarán posteriormente. Este problema es responsabilidad de las instituciones, no de quienes se desplazan.

Asimismo, Álvaro Bellolio al hablar sobre el concepto de “ordenar la casa” acuñado por la Administración de turno, aseveró que “la izquierda celebraba esta

²⁸ Cf. “Los dichos del ministro infringen la ley del SIDA”: Las críticas a Santelices por atribuir el aumento del VIH a la población migrante”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.eldesconcierto.cl/2019/02/14/los-dichos-del-ministro-infringen-la-ley-del-sida-las-criticas-a-santelices-por-atribuir-el-aumento-del-vih-a-la-poblacion-migrante/>>.

²⁹ Cf. “Experta en VIH desmiente a Santelices: “La mayoría de las cifras de nuevos contagios de VIH corresponden a chilenos”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.eldesconcierto.cl/2019/02/18/experta-en-vih-desmiente-a-santelices-la-mayoria-de-las-cifras-de-nuevos-contagios-de-vih-corresponden-a-chilenos/>>.

³⁰ Cf. “Luis Eduardo Thayer: “Los migrantes son el depositario de los miedos generados por el modelo de desarrollo”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://radio.uchile.cl/2018/12/18/luis-eduardo-thayer-los-migrantes-son-el-depositario-de-los-miedos-generados-por-modelo-de-desarrollo/>>.

³¹ Cf. “La diáspora: el *podcast* de la comunidad venezolana en Chile”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://ellibero.cl/audio/aceptar-los-pasaportes-vencidos-es-un-ejemplo-de-como-chile-se-preocupa-de-la-comunidad-venezolana-dice-alvaro-bellolio/>>.

lógica que pasó con la comunidad haitiana que llegaban como turistas y al final se quedaban irregular, se quedaban en las calles, desamparados, muchos de ellos justamente llorando por la oportunidad de volver a su país³². De este modo, el jefe del DEM únicamente vincula a esta comunidad al incumplimiento de la ley, asociando a los haitianos a la irregularidad, siendo que es una situación en la que pueden encontrarse las más diversas comunidades foráneas. Además le adiciona un componente que no se condice con la realidad, este factor de abandono y de miseria que acompañaría a estos caribeños. Por eso esta Administración, como denuncian Sultant, Orrego y Calderón genera la “constante criminalización de las personas migrantes, la comparación tendenciosa entre el buen y el mal migrante y la desarticulación de espacios de participación de la población migrante y la sociedad civil con el Estado”³³. Agregan que, “es la imagen que han instalado las autoridades sobre la migración y las personas que buscan establecerse en el país, explotándola cada vez que el Gobierno se ve cuestionado por la ciudadanía”³⁴.

En efecto, la autoridad migratoria se vale del foráneo que representa la alteridad in extremis para adosarle la violación de la ley y la escasa intención de regularizarse, así el extranjero negro, pobre y que no habla castellano es configurado como una amenaza, como un sujeto que ocupa la vía pública y se mantiene en Chile incumpliendo la normativa. Una imagen que no se atiene a la realidad, pero que es utilizada eficientemente cuando lo requiere la política.

4.5. AUTORIDAD REGIONAL

El 2014 el entonces Intendente de la Segunda Región (máxima autoridad regional), Waldo Mora, vinculó a las mujeres foráneas que residen en dicha zona a enfermedades y trabajo sexual. Precisamente relacionó la llegada de colombianas con un aumento de enfermedades venéreas tales como gonorrea, sífilis y SIDA. El entonces gobernador señaló a un medio de prensa que “la prostitución en Antofagasta ha sido muy fuerte. Justamente mujeres colombianas, que dicho de paso son buena mozas, han llegado y es una prostitución tremenda en Antofagasta y es muy notorio”³⁵. Así, transformando a las colombianas en chivos expiatorios, Mora

³² *Ibíd.*

³³ Cf. “Efectos de la política migratoria: entre malas decisiones y las mentiras” por Edward Sultant, Cristián Orrego y Felipe Calderón, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2019/06/05/efectos-de-la-politica-migratoria-entre-malas-decisiones-y-las-mentiras/>>.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ Cf. “Waldo Mora: Prostitutas colombianas causaron aumento de enfermedades sexuales”, consultado el 14 de diciembre de 2019 en <<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/region-de-antofagasta/waldo-mora-prostitutas-colombianas-causaron-aumento-de-enfermedades/2014-08-11/163614.html>>.

aseguró que con su llegada aparecieron “enfermedades venéreas, enfermedades sociales que no se conocían”³⁶.

Estos no han sido los únicos dichos del ex Intendente de la II Región, también planteó que las extranjeras eran motivo de quiebres matrimoniales, en tanto les quitarían el marido a las chilenas para mejorar su situación migratoria³⁷.

Como advierte Gissi (2017), en Chile predomina el imaginario social que vincula narcotráfico a colombianas y sexualiza a las colombianas, hasta asociarlas a trabajadores sexuales. Algunas autoridades dicotomizan los flujos, como el parlamentario Lagos Cosgrove, que se refiere a la “invasión” de foráneos: “Hay invasiones que son satisfactorias, tienen que ver con el flujo turístico y hay otras no gratas relacionadas con la permanencia de ilegales que generan trastornos en el empleo” (Liberona, 2015a: 59). En este marco, el sociólogo Polloni se interroga si en la II Región, se estaría produciendo el comienzo de la administración política de la xenofobia, según su parecer sí, si se considera los siguientes elementos:

la actual alcaldesa de Antofagasta, quien sin desparpajo ha señalado que la migración es sinónimo de delincuencia y, siendo más sofisticada en su particularización, ella se refiere a la comunidad colombiana. Recordado es el anterior intendente también por su autorización de una marcha contra migrantes colombianos. Asimismo, senadores y diputados de la región se esmeran por proponer leyes restrictivas o muros simbólicos al fenómeno migratorio. O bien las explícitas aseveraciones como por ejemplo que 6 de cada 10 niños nacidos en Antofagasta son hijos de extranjeros, olvidando que todo niño o niña nacida en Chile por derechos es chileno. Tal vez la reproducción política de la xenofobia es el camino rápido ante la imposibilidad de la generación de estrategias institucionales de inclusión efectiva de las diversas comunidades residentes en Chile³⁸.

Si se entiende xenofobia como “el rechazo o la exclusión de otra identidad cultural ajena por el mero hecho de ser tal” (Silveira, 1996: 135), lo que ha estado aconteciendo en dicha zona denota una retórica que se condice con efectuar un

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Cf. “Polémica: Intendente de Antofagasta acusa a extranjeros de crear “problemas de convivencia y quiebres matrimoniales” y programa de televisión Meganoticias “Inmigrantes en Antofagasta”, consultados el 22 de enero de 2019 en <<https://www.theclinic.cl/2013/10/14/polemica-intendente-de-antofagasta-acusa-a-extranjeros-de-crear-problemas-de-convivencia-y-quiebres-matrimoniales/>> y en: <<https://bit.ly/2P9tkS6>>.

³⁸ Cf. “Chile: ¿el inicio de la administración política de la xenofobia?”, de Leonardo Polloni publicada en “El quinto poder” el 28 de abril de 2016. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elquintopoder.cl/sociedad/chile-el-inicio-de-la-administracion-de-la-xenofobia/>>.

juicio *ex ante* sobre un sujeto sin la necesidad de mostrar pruebas e incluso sin tener una experiencia previa con lo estigmatizado. Ello debido a que las declaraciones pronunciadas por las autoridades locales más que implicar una reflexión sobre las complejas problemáticas que se pueden dar en una sociedad pluricultural, se construyen a partir del miedo a lo distinto, de visualizar al otro como un inferior, como un sujeto que debe ser excluido.

Silva, Méndez, Echague y Rodríguez sistematizando las investigaciones sobre los extranjeros residentes en Antofagasta, observan que los afrocolombianos “deben demostrar que son “personas decentes” y que vienen a trabajar de manera digna, fundamentalmente porque los/as antofagastinos/as antes de conocerlos/as ya tienen un juicio negativo de ellos/as por ser colombianos/as y por ser negros/as” (2013: 68). Esta dinámica se exagera aproximadamente desde el 2010 en adelante, período en que aumenta el arribo de personas de esta nacionalidad, una colectividad que presenta gran diversidad étnica. Precisamente el componente afrocolombiano que la caracteriza produce alta visibilidad en una sociedad autopercebida como blanca y homogénea. Esta falsa pretensión en que se asienta la comunidad local incide para que los cuerpos afrodescendientes sean visualizados como una transgresión en todo ámbito.

4.6. AUTORIDADES LOCALES

El año 2008 el alcalde de la comuna de Independencia en la Región Metropolitana, Antonio Garrido, señaló a un periódico nacional, cuando le preguntaron por los problemas que ocasionaba el alto número de peruanos en su comuna, que: ““¡Muchos! Los peruanos que han llegado no son de primera ni segunda, son de tercera categoría, vienen muertos de hambre (...) y traen sus costumbres, como comer y tomar en la calle. En Chile no estamos acostumbrados a la cochizada [suciedad]”³⁹.

Dichas declaraciones le endosan al peruano características negativas que no tendrían los nacionales, por lo que su presencia resultaría molesta. Para la referida autoridad los peruanos al llegar con tradiciones diversas a los chilenos no enriquecería con su diversidad, asimismo, según Garrido al ser de la más baja categoría no se comportarían como es debido y terminarían ensuciando los espacios públicos.

En una línea similar, a fines del 2016, la edil de Antofagasta, Karen Rojo, declaró en un periódico nacional que “la población que está llegando está generando serios problemas”⁴⁰. Luego, en igual tono, en una presentación en el Congreso, sostuvo que: “no quiero en la comuna de Antofagasta guetos de pobreza y lamentablemente la población que está llegando está generando serios problemas que, si no los

³⁹ Cf. “Denuncian al alcalde RN Antonio Garrido por regalar licencias de conducir”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://bit.ly/2tkmssG>>.

⁴⁰ Cf. “El negro historial de políticas de Karen Rojo, la alcaldesa de Antofagasta”, consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://radio.uchile.cl/2017/10/30/el-negro-historial-de-politicas-de-karen-rojo-la-alcaldesa-de-antofagasta/>>.

tocamos a tiempo, esta situación va a ser irreparable”⁴¹. El lenguaje de la alcaldesa denota un modo de visualizar al otro como una amenaza, como un riesgo al estilo de vida nacional, a las costumbres chilenas, a la estabilidad y a la seguridad. Los extranjeros, como advierte Bauman, “presagian el desmoronamiento y la desaparición del modo de vida que conocemos, practicamos y apreciamos” (2017: 9), por eso la respuesta frente a su llegada se sintetiza en rechazo. De ahí que, en esta región, la inmigración se gestionaría, como arguye Polloni, “más bien administrando políticamente la xenofobia, permitiendo de esta manera el fácil rédito político esperado”⁴².

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En declaraciones de autoridades chilenas es posible percibir sesgos respecto de ciertas comunidades, dicotomizando a quienes se movilizan y transformándolos en chivos expiatorios, culpándolos del desempleo, de conductas que no se condecirían con el ser nacional, con escasa higiene, con conductas que vulneran la ley, etc. En este país se reproduce un falaz imaginario social que se nutre de retóricas de políticos que remarcan la separación entre los extranjeros y los autóctonos, reforzando la idea de que los segundos no debiesen gozar de los mismos derechos que los primeros, es decir, defienden una precarización en el acceso y disfrute de las garantías esenciales de los migrantes por su condición de foráneo.

Esta dinámica de acentuar los antagonismos entre la población nacional y la autóctona se efectúa con la finalidad de legitimar la restricción de los derechos de los migrantes y naturalizar una política que promueve una ciudadanía precaria. Una lógica que apuesta por configurar una alteridad respecto de quienes arriban que fomenta la discriminación y la segregación de los mismos, impidiendo cualquier posibilidad de acercamiento y encuentro. Estas retóricas terminan construyendo un imaginario social que devela que no existe reconocimiento, sino únicamente exclusión de un colectivo que se percibe como inferior.

El neoliberalismo ha posibilitado naturalizar lo anterior, exacerbando el individualismo hasta su máxima expresión y precarizando la vida en general, de ahí que en Chile adquieran fuerza discursos que abogan por los “autóctonos” y presentan a quienes se desplazan como enemigos que vendrían a medrar el bienestar, así determinados foráneos se convierten en el perfecto chivo expiatorio. Cuando se ha transformado al otro en una amenaza y lo común se ha perdido o se ha resquebrajado, como ha pasado en este país, es difícil no adoptar un discurso que privilegia lo “propio”. Una retórica racista sobre la inmigración que se introduce en la esfera pública desde los albores de la República de Chile, pero cobra relevancia en las últimas décadas, en especial debido a la eclosión acontecida desde el 2000 en adelante.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Cf. “Chile: ¿el inicio de la administración política de la xenofobia?”, de Leonardo Polloni publicada en “El quinto poder” el 28 de abril de 2016. Consultado el 5 de diciembre de 2019 en <<https://www.elquintopoder.cl/sociedad/chile-el-inicio-de-la-administracion-de-la-xenofobia/>>.

Atendiendo a que el discurso cumple un papel trascendental en la reproducción de las relaciones de poder y de las identidades sociales, se debe propender a una conciencia crítica del lenguaje, que lo comprenda como una herramienta contra la exclusión. De ahí la necesidad de denunciar estas retóricas discriminadoras que le adosan a los migrantes las falencias sociales, fomentando un imaginario segregador que no posibilita su inclusión integral. En la medida que las figuras políticas continúen con discursos de esta índole, la reproducción de prejuicios y estereotipos respecto a los que arriban seguirá in crescendo. Por ende, es fundamental que las autoridades en el desempeño de su labor actúen con responsabilidad evitando declaraciones que no hacen más que exacerbar la diferencia y el malestar. Por su cargo, los funcionarios de la Administración del Estado y del gobierno debiesen comprender que los migrantes son personas que por su calidad de tal tienen derechos que deben ser respetados, y en vez de azuzar los temores de la sociedad, propender a la protección de las garantías esenciales de todos quienes habitan el territorio. Rechazar una ciudadanía precaria es una premisa que debiese adoptarse en toda democracia que se precie de tal.

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Zygmunt. (2017). *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós.

CORREA, Josefina. (2011). Ser "inmigrante" en Chile: la experiencia del racismo cotidiano de peruanos y peruanas en la ciudad de Santiago (tesis de pregrado). Universidad de Chile, Santiago, Chile.

DÍAZ, Javiera. (2015). "Democracia y Estado de Derecho en Chile. Análisis de las transformaciones constitucionales y del derecho penal en el período 1973-2011" (tesis doctoral). Universidad de Barcelona, Barcelona.

FAIRCLOUGH, Norman. (2008). "El análisis crítico del discurso y la mercantilización del discurso público: las universidades". *Discurso y Sociedad*, 2 (1), pp. 170-185.

FAIRCLOUGH, Norman. y WODAK, Ruth. (2000). "Análisis crítico del discurso", en VAN DIJK, Teun (Comp.), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

FERRAJOLI, Luigi. (2014). "Criminología, crímenes globales y derecho penal. El debate epistemológico en la criminología contemporánea", en RIVERA, José. (Coord.), *Delitos de los estados, de los mercados y daño social*. Barcelona: Anthropos.

GISSI, Nicolás. (2017). *DEM Investiga. Estudio del proceso de integración y exclusión de los inmigrantes colombianos en la Región Metropolitana de Chile*. Departamento

de Extranjería e inmigración del Ministerio del Interior y Seguridad Pública. Santiago de Chile. Consultado el 19 de diciembre de 2019 en <https://www.extranjeria.gob.cl/media/2019/04/DFMInvestiga2EstudiodelProcesodelntegracionyExclusiondelosInmigrantesColombianosenlaRegionMetropolitanaChile.pdf>

JAMESON, Fredric. (1998). "Sobre los estudios culturales", en JAMESON, Fredric y Žižek Slavoj. (Ed.), *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

LIBERONA, Nanette. (2015a). "De las fronteras geopolíticas a las fronteras sociales. La migración boliviana a través de la prensa de Tarapacá (1990-2007)". *Estudios Fronterizos*, 16 (32), pp. 41-74.

LIBERONA, Nanette. (2015b). Prácticas institucionales racistas en el ingreso de migrantes a Chile y la ilegalidad. En *Las antropologías latinoamericanas frente a un mundo de transición*. Simposio llevado a cabo en IV Congreso Latinoamericano de Antropología en México, Ciudad de México.

MÁRQUEZ, Francisca y CORREA, Juan. (2015). "Identidades, arraigos y soberanías: Migración peruana en Santiago de Chile". *Polis Revista Latinoamericana*, 14 (42), pp. 167-189.

PÓO, Ximena. (2009). "Imaginaris sobre inmigración peruana en la prensa escrita chilena: una mirada a la instalación de la agenda de la diferencia". *Revista F@ro*, (9), pp. 1-9.

SILVA, Jimena, MÉNDEZ, Leyla, ECHAGUE, Clive y RODRÍGUEZ, Germán. (2013). *Inmigrantes en Antofagasta. Sistematización de investigaciones realizadas sobre la situación de inmigración latinoamericana en la Región*. Universidad Católica del Norte y Servicio Jesuita Migrantes. Consultado el 19 de diciembre de 2019 en https://www.researchgate.net/publication/284445912_Inmigrantes_en_Antofagasta_Sistematizacion_de_investigaciones_realizadas_sobre_la_situacion_de_inmigracion_latinoamericana_en_la_Region-2013

SILVEIRA, Héctor. (2012). "Biopolítica de Estados Expulsores". *Revista Científica Complutense Política y Sociedad*, 49 (3), pp. 497-517.

SILVEIRA, Héctor (1996). "La exclusión del otro extranjero y la democracia de las diferencias". En AA.VV., *El límite de los derechos*. Barcelona: Eub.

STEFONI, Carolina y FERNÁNDEZ, Rosario. (2011). "Mujeres inmigrantes en el trabajo doméstico: entre el servilismo y los derechos", en STEFONI, Carolina (Ed.), *Mujeres inmigrantes en Chile ¿Mano de obra o trabajadoras con derecho?* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

TIJOUX, María y DÍAZ, Gonzalo. (2014). "Inmigrantes, los "nuevos bárbaros" en la gramática biopolítica de los estados contemporáneos". *Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, 2 (1), pp. 284-309.

VAN DIJK, Teun. (1988). "El discurso y la reproducción del racismo". *Lenguaje en contexto*, 1 (1-2), pp. 131-180.

WIEVIORKA, Michel. (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

ZAVALA, Ximena y ROJAS, Claudia. (2005). "Globalización, procesos migratorios y Estado en Chile", en Programa mujeres y movimientos sociales en el marco de los procesos de integración regional en América Latina, apoyado por la Fundación Heinrich Böll. *Migraciones, globalización y género en Argentina y Chile*. Buenos Aires: Heinrich Böll.



ENTRE FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO. ESCRITOS FILOSÓFICOS 1928-1933

Between Phenomenology and Marxism. Philosophical Writings 1928-1933

Jordi Magnet Colomer

Universitat Oberta de Catalunya
jordi.magnet@gmail.com

Reseña de: MARCUSE, Herbert (2019). *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*. Compilación y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

En la presente obra publicada por la editorial de la Universidad de Antioquia se recogen en un único volumen los escritos juveniles de Herbert Marcuse compilados y traducidos por José Manuel Romero Cuevas en tres publicaciones previas: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (2010), *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos de 1929-1931* (2011) y *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (2016). Al conjunto de textos reunidos en estas obras, se añade además en el apéndice del libro aquí reseñado la traducción de dos recensiones publicadas por el autor berlinés en los años 1928 y 1929¹, así como una carta dirigida a Maximilian Beck en mayo de 1929². Teniendo en cuenta la unidad teórica de fondo que recorre los trabajos publicados por el joven Marcuse a lo largo de este período, constatable aun considerando la multiplicidad y riqueza de temáticas abordadas en ellos, supone una valiosa iniciativa editorial poner a disposición de los lectores latinoamericanos la totalidad de estos escritos en una sola publicación. La atención creciente que los textos del primer Marcuse han despertado en la obra de diversos autores anglosajones y

¹ Nos referimos a las recensiones de las obras *Historia y sistema de la filosofía. Investigaciones sobre el fundamento de su unidad en el concepto crítico-idealista de sistemática* (Hermann Noack, 1928) (pp. 260-265) y *Karl Marx. Su vida y su obra* (Karl Vorländer, 1929) (pp. 258-259).

² Sobre la importancia que ha de otorgarse a la correspondencia de H. Marcuse del período 1927-1947 para descifrar los vaivenes de su relación con M. Heidegger hasta su ruptura personal, véase, por ejemplo, la detallada aproximación a ese vínculo que P. E. Jansen lleva a cabo partiendo del análisis de esta correspondencia, en "Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, 2019, pp. 21-38. Junto a la carta de 1929 a M. Beck (pp. 255-257) -hasta ahora inédita en castellano- se incluyen en el presente volumen las dos cartas que Marcuse remitió a Heidegger y la réplica de este último a una de ellas, que ambos autores intercambiaron entre finales de agosto de 1947 y mediados de mayo de 1948, correspondencia ya recogida anteriormente en el libro *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Marcuse, 2016: 207-214). Completa el apéndice una entrevista que Marcuse concedió en 1977 a F. Olafson, esclarecedora desde el punto de vista de su contacto temprano con la obra de Heidegger, así como de las razones teóricas y políticas que le llevaron a distanciarse de ella, y un último texto acerca del legado de Heidegger, igualmente revelador pese a su brevedad, que Marcuse escribió -con el título de "Decepción" (p. 282)- como colaboración a un volumen conmemorativo en el primer aniversario del fallecimiento de Heidegger.

Europeos, ya desde finales de la década de los sesenta del pasado siglo, y especialmente en los últimos años a raíz de las sucesivas traducciones al inglés y al español³, a lo que habría que agregar el interés adicional por otros autores que desarrollaron con posterioridad proyectos análogos al del joven Marcuse⁴, justifica más si cabe la tarea de difusión de estos materiales en el ámbito filosófico de América Latina, y en Colombia en particular⁵.

Tales iniciativas editoriales no responden a motivaciones meramente filológicas o escolásticas. La publicación de estos textos no sólo arroja nueva luz para comprender

³ Por orden cronológico, algunos de los trabajos que desde distintos enfoques teóricos y en dispar grado de dedicación han procurado abordar la significación y el alcance de diversas problemáticas asociadas al proyecto filosófico del primer Marcuse, son: G. D. Neri, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología* (1966); A. Schmidt, "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse" (1968); G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad* (1968); P. Piccone y A. Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism" (1970); J. Habermas et. al., *Conversaciones con Herbert Marcuse* (1978); M. Berciano, "Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano" (1980); G. Hoyos, "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse" (1980); D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984); R. Pippin, "Marcuse on Hegel and Historicity" (1985); T. McCarthy, *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea* (1991); M. Hernández, "Marcuse, Heidegger y Dilthey. A propósito de la historicidad" (2002); R. Wolin, *Los hijos de Heidegger* (2003); J. Abromeit, "Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-33" (2004); A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History* (2005); R. Wolin y J. Abromeit (ed.), *Heideggerian Marxism* (2005); J. Abromeit, "The Vicissitudes of the Politics of 'Life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany" (2006); J. M. Romero, "Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación" (2010); J. M. Romero, "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse" (2011); J. M. Romero, "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse" (2013); J. Magnet, "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer" (2013); N. Expósito, "La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)" (2017); F. De Lara, "Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928" (2019). Véase también el reciente número monográfico de la revista *Enrahonar*, coordinado por F. de Lara, sobre "la fenomenología del materialismo histórico de Marcuse" (vol. 62, 2019, <https://revistes.uab.cat/enrahonar/issue/view/v62>)

⁴ Como señala Habermas a este respecto, Marcuse fue el primer autor en llevar a cabo un intento de síntesis entre el marxismo heterodoxo y la fenomenología, adelantándose así a propuestas posteriores, como las de Tran-Duc-Thao, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty o Kostas Axelos en Francia, Karel Kosík en Checoslovaquia, Antonio Banfi y Enzo Paci en Italia o Gajo Petrovic en Yugoslavia. "Los existencialistas de izquierda en París y los filósofos de la praxis de Zagreb pudieron después de la guerra sustituir los análisis heideggerianos del *Dasein* por los análisis del mundo de la vida del último Husserl, pero ambas 'escuelas' se apoyan en los fundamentos fenomenológicos de un marxismo que había sido ya peculiarmente anticipado por Herbert Marcuse" (Habermas, 1975: 229).

⁵ Cabe destacar el meritorio estudio, ya citado, que el filósofo colombiano Guillermo Hoyos realizó sobre el proyecto filosófico del primer Marcuse -en la temprana fecha de 1980-, tomando como punto de partida el análisis del primer artículo publicado por el autor berlinés, las "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico" (1928). Además, Hoyos vincula la interpretación de este escrito con otros estudios ulteriores, dedicando una atención especial a la problemática lectura de la fenomenología de Husserl que Marcuse lleva a cabo en "El concepto de esencia" (1936). (Hoyos, 1980).

con recursos renovados un período crucial de la filosofía continental de entreguerras, que en el caso del primer Marcuse se materializó en el original proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica, sino que el valor primordial que debe concederse a estos escritos en nuestros días radica sobre todo en la inestimable fuente de recursos que proporcionan para poder realizar un cuestionamiento de las derivas trascendentales y objetivantes en el seno de la teoría crítica contemporánea, iniciadas a partir del viraje de J. Habermas hacia una filosofía trascendental transformada a finales de los años sesenta del siglo XX, tendencia seguida, con matices de detalle, por otros autores cercanos como K. O. Apel. Baste aludir aquí a la pronunciada ascendencia trascendental-kantiana de sus respectivos modelos centrados en la construcción de una ‘ética discursiva’, o bien a la teoría de los sistemas autorregulados de la administración estatal y del mercado capitalista en la obra de Habermas, muy marcada por el funcionalismo de N. Luhmann.

En el convulso escenario histórico y político de los últimos años de la República de Weimar, el joven Marcuse consideró que el mayor peligro derivado de la inclusión de planteamientos trascendentales en la teoría marxista residía “en la interpretación modificada de la teoría de la revolución proletaria en términos de una sociología científica que aparte el marxismo del apuro concreto de la situación histórica, lo prive de influencia y desvalorice la praxis radical” (p. 84)⁶. Mientras el cientificismo y el positivismo dominantes en la II Internacional tergiversaban y depotenciaban la obra de Marx, transformándola en una teoría científica desvinculada de intereses prácticos o políticos, incluso en una metafísica especulativa de la naturaleza, a juicio de Marcuse el materialismo histórico no consistía en un “sistema de verdades, cuyo

⁶ Especialmente ilustrativas en este sentido son las críticas que Marcuse dirige a Max Adler, destacado representante del austromarxismo, en su artículo “¿Un marxismo trascendental?” (1930) (pp. 64-84). Una parte significativa de los argumentos desarrollados en este escrito se encuentran conectados con la recensión de la obra de Hermann Noack (1930) (pp. 260-265). Ambos textos conforman una unidad, de ahí la conveniencia de abordarlos conjuntamente. Marcuse discute en ellos la idoneidad del método trascendental para un acceso adecuado a la experiencia social y al acontecer histórico, apostando en su lugar por el método dialéctico. Las categorías kantianas empleadas en el idealismo crítico de Noack y en el marxismo trascendental de Adler, no permiten una aproximación apropiada a la dimensión de la historicidad. La conciencia trascendental es suprahistórica y su procedimiento invierte la relación entre conciencia y ser social tal y como la entiende Marx. “El método trascendental significa en su enfoque una evitación consciente y sistemática de los objetos tal como nos los encontramos como realidad en la experiencia espacio-temporal” (p.67). La necesidad y el logro de universalidad en el formalismo de la filosofía kantiana es ajeno a toda experiencia material de la realidad. En consecuencia, no resulta posible una fundamentación de la experiencia social a partir de la filosofía trascendental, pues ella excluye la realidad material concreta en la cual se funda tal experiencia. Por el contrario, frente a la elevación por encima de la historicidad de las categorías kantianas, en *La ideología alemana* (1846) y en la “Introducción” a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) Marx habría concebido las categorías como “formas de existencia, determinaciones de la existencia” (*Daseinsformen*) (p. 68). Sobre esto, véase también “El problema de la realidad histórica”- p. 128- y “Sobre la crítica de la sociología” -p. 142-. En la reseña del libro de Noack, Marcuse señala, además, que Heidegger ha afrontado el problema de la historicidad “por su lado auténtico” (p. 265). Concluye su crítica a Adler con la siguiente sentencia: “La diferencia esencial entre el método trascendental y dialéctico reside en que aquél se dirige a posibilidades y este a realidades, aquel a un análisis del conocer y este a un análisis de la realidad, en que aquel apunta a una fundamentación teórica de la realidad y este a una transformación práctica de la realidad” (p. 82).

sentido resida únicamente en su corrección como conocimientos”, sino en “una teoría del actuar social, de la acción histórica” (p. 1).

Los modos de acceso no contemplativos ni objetivantes a la existencia humana y a la realidad sociohistórica, puestos en juego en la obra de Heidegger a través del concepto de ‘cuidado’ (*Sorge*) y en Marx a través del concepto de trabajo, resultaban decisivos para poder llevar a cabo una renovación del materialismo histórico frente a los intentos del revisionismo y del austromarxismo neokantiano de su época por reducirlo a una sociología científica universalmente válida y libremente flotante. La restitución de la dimensión filosófica y praxiológica del marxismo, iniciada por G. Lukács y K. Korsch en 1923, y la aparición de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927, ejercieron una influencia determinante en la formación intelectual del joven Marcuse. Tanto es así que uno de los logros más meritorios de su proyecto filosófico de juventud, tal como se plasma en algunos de estos artículos, consiste en haber enlazado la crítica de Lukács a las ciencias sociales burguesas con la crítica de la actitud teórica del primer Heidegger -dirigida fundamentalmente a la fenomenología trascendental de Husserl y al neokantismo- (Romero, 2010: 63-64). La confrontación del primer Marcuse con la actitud epistemológica objetivante y no historizada en ciencias sociales, con esos accesos a su objeto desligados del contexto y elevados por encima de la historicidad, anticipa la distinción que M. Horkheimer estableció en 1937 entre la teoría crítica y la teoría tradicional, caracterizando a la primera, en claro contraste con la segunda, por su carácter socio-históricamente ubicado y su orientación a la praxis, esto es, por el hecho de asumir radicalmente, en términos históricos, su situación hermenéutica de partida.

Los escritos juveniles de Marcuse adelantan, pues, importantes enfoques y debates teóricos que serían asumidos posteriormente en el *Institut für Sozialforschung*⁷, constituyendo así una suerte de “prehistoria de la teoría crítica” (Romero, 2010: 12). Por otra parte, sin embargo, la orientación marcadamente ontológica de estos trabajos resulta en gran medida incompatible con el reclamo de una teoría materialista de la sociedad centrada en el análisis de la esfera óptica de la realidad y posicionada en el antagonismo de intereses que estructuran el marco social, en concreto con la modalidad de crítica inmanente adoptada y desplegada por los miembros del *Institut*, incluyendo también los escritos del propio Marcuse a partir de su ingreso en él en 1933. Tres factores precipitaron este giro fundamental en su trayectoria intelectual. En primer lugar, cabe mencionar la aversión mostrada por Horkheimer -director del *Institut* en aquellos años- hacia toda empresa ontológica, su implacable crítica a la función mistificante y consoladora de la ontología y a sus nocivas implicaciones políticas, por otro lado, Marcuse verá corroborada entonces con mayor fundamento si cabe una sospecha sobre la que ya advirtiera en su carta a M. Beck de 1929, a saber,

⁷ Además de la célebre distinción entre teoría tradicional y teoría crítica instaurada por Horkheimer, cabría rastrear en qué medida en los escritos juveniles de Marcuse aparecen desarrollados determinados posicionamientos epistemológicos, principalmente en discusión con la sociología alemana más avanzada de su tiempo (Karl Mannheim, Siegfried Landshut y Hans Freyer), donde se anticipan también ciertas cuestiones metodológicas retomadas en la disputa que la primera Teoría Crítica mantuvo a finales de la década de 1930 con el empirismo lógico y a principios de la década de 1960 con el racionalismo crítico.

que la obra de Heidegger se estaba orientando “hacia una metafísica trascendental” (p. 257). Por último, aunque no menos relevante, el develamiento de los compromisos políticos de Heidegger con el nacionalsocialismo también tuvo un efecto disuasorio en la decisión de proseguir con este proyecto filosófico temprano de orientación ontológica influenciado por Heidegger.

En los últimos escritos incluidos en *Entre fenomenología y marxismo*, “La filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers” (pp. 233-241) y “La filosofía alemana entre 1871 y 1933” (pp. 242-254), redactados ambos en 1933, se evidencian ya con claridad las razones filosóficas y políticas que motivaron este cambio de rumbo sustancial en la trayectoria de Marcuse⁸. Como consecuencia implícita se trasluce en ellos la renuncia a una parte significativa de su programa filosófico temprano, a la parte ontológica del mismo, cuyo andamiaje teórico se lo había proporcionado hasta ese momento el concepto de historicidad (*Geschichtlichkeit*) que, con ciertas reservas y necesarias enmiendas –principalmente con la exigencia marcuseana de tomar en consideración su contenido material, descuidado en el enfoque trascendental de Heidegger-, el primer Marcuse había tomado prestado de *Ser y tiempo*.

Conviene aludir en este punto el interludio que supuso en ese itinerario intelectual la primera publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, que el joven Marcuse reseñó extensamente en los artículos “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” (1932) (pp. 164-200) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933) (pp. 201-232). Aunque en una conversación con Habermas asegurase que a partir de ese momento se decantó sin vacilaciones por Marx frente a Heidegger, sustituyendo su anterior tentativa de lograr una fundamentación ontológica del materialismo histórico con la ayuda del concepto de historicidad de Heidegger por otra vía de fundamentación, también ontológica, asentada íntegramente en el concepto de trabajo del joven Marx (Habermas et. al., 2018: 22), la mayoría de intérpretes consideran, sin embargo, que la presencia de Heidegger en estos trabajos es todavía muy notoria. Basándonos en la interpretación de Douglas Kellner (1984: 83 y 89), la alargada sombra de Heidegger se pondría de manifiesto no tanto en la pretensión de Marcuse de dar continuidad en estos dos artículos al intento de construcción de una ontología materialista del ser humano o de la existencia histórica (una “ontología del hombre” que otros autores, cuya lectura del joven Marx estaba en sintonía con la de Marcuse, también desarrollaron sin recurrir a la obra de Heidegger), sino que “es más bien en la *sobrestimación* de la dimensión ontológica en el proceso de trabajo donde puede apreciarse, con más nitidez, la supeditación de Marcuse a una generalización ontológica que recuerda a la de Heidegger en *Ser y tiempo*” (Magnet, 2016: 130).

Una lectura atenta de estos textos revela también una reorientación conceptual decisiva que parece confirmar la veracidad de su confesión a Habermas. Con anterioridad a la aparición de los Manuscritos, Marcuse llevó a cabo una

⁸ Para una interpretación más detallada de la confrontación de Marcuse con las tendencias regresivas de la fenomenología y la *Lebensphilosophie* en sus escritos del período 1933-1936, especialmente enfocado a su análisis de las derivaciones políticas de la filosofía existencial de Heidegger, véase J. Magnet (2018).

interpretación materialista de la estructura del ser del *Dasein*, de la *Sorge* heideggeriana⁹. Pero al conferir a la *Sorge* un momento de objetivación, al interpretarla como producción y reproducción material y espiritual de la realidad, Marcuse era consciente de que estaba violentando el significado y el alcance preciso -ontológico- que le otorga Heidegger en la analítica existencial. Cuando constata que a través de la noción de “sensibilidad”, retomada del idealismo alemán, el concepto ontológico de trabajo del joven Marx sí hace suyo ese momento de objetivación, central para la teoría materialista, y lo integra en la estructura de la esencia humana, Marcuse abandona el recurso al concepto de *Sorge* -aun en su versión revisada en base a los esfuerzos por incorporarle una dimensión objetiva y material ausente en la obra de Heidegger- por el concepto óntico-ontológico de trabajo de Marx. Además, el sustento normativo de la teoría crítica, que en sus primeros artículos había derivado de las estructuras ontológicas de la historicidad para juzgar desde ese plano ontológico la verdad o falsedad de sus plasmaciones fácticas, pasa a sustentarse ahora en el concepto marxiano de trabajo en cuanto estructura ontológica fundamental de la esencia del ser humano. Este modelo de crítica, que pretende obtener su validez normativa remitiéndose a un plano ontológico o antropológico fundamental (ya sea al concepto de historicidad o de trabajo), se distancia, como ya hemos señalado, de la crítica inmanente, cuya validez normativa no se deriva de la dimensión ontológica, sino del análisis de las tensiones y contradicciones presentes en la propia realidad fáctica, esto es, de la dimensión óntica.

Si bien en sus dos primeros artículos, “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (1928) (pp. 1-33) y “Sobre filosofía concreta” (1929) (pp. 34-51), Marcuse va a cuestionar la concepción formal y abstracta del *Dasein* en la obra de Heidegger, reivindicando en su lugar al *Dasein* concreto como asunto propio de la filosofía (p. 24), esta crítica dirigida al formalismo del enfoque de Heidegger no se hará extensible a la concepción ontológica de la historicidad de *Ser y tiempo*. Como sostiene José Manuel Romero, frente a la orientación ontológico-formal de la historicidad en Heidegger, el joven Marcuse se limitará a reivindicar una concepción ontológico-concreta de la misma¹⁰. “El déficit de concreción [del concepto de

⁹ Concretamente, en el apartado V de su artículo “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” (pp. 24, 25, 27 y 28).

¹⁰ Contrastando el contenido de ambos artículos, y siguiendo también en este punto los argumentos de J. M. Romero, es preciso señalar que aun cuando en ellos se ponga de relieve un influjo similar por lo que atañe a su recepción –y ‘asimilación estilístico-conceptual’ (De Lara, 2019: 12)- de la ontología fundamental de Heidegger, el modo como el joven Marcuse concibe la filosofía concreta, así como el asunto del que debe ocuparse tal filosofía, varía ostensiblemente del primer artículo al segundo. Mientras en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” la filosofía concreta se entiende bajo la forma de una fenomenología ontológica, cuyo asunto sería la estructura ontológica del *Dasein*, en “Sobre filosofía concreta” Marcuse equipara la filosofía concreta a una fenomenología histórica cuyo asunto sería el *Dasein* en su situación histórica concreta (Romero, 2019: 68). Sin embargo, esta tímida disminución de las pretensiones ontológicas de la filosofía no tendrá continuidad en sus artículos inmediatamente posteriores del período 1929-31, donde Marcuse seguirá encomendando a la filosofía una tarea de esclarecimiento fundamentalmente ontológica.

historicidad, J. M.] radicaría para Marcuse no en su carácter ontológico, sino en su carácter formal. (Romero, 2019: 64)¹¹.

Los tres artículos en los que centra su foco de atención en el análisis de la metodología de la ciencias sociales -“Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: *Ideología y utopía* de Karl Mannheim” (1929) (pp. 52-63), “Sobre la crítica de la sociología” (1931) (pp. 134-145) y “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” (1931) (pp.146-163)- pretenden ofrecer una fundamentación filosófica de la sociología asentada en el concepto ontológico de historicidad. Incidiendo en el carácter de ser del campo objetual de las ciencias sociales como historicidad, el principal propósito de Marcuse en estos escritos es llevar cabo una discusión con la presunta ahistoricidad y neutralidad valorativa del cientificismo de la sociología ‘pura’ o ‘general’. Marcuse reconoce importantes méritos teóricos en las obras de K. Mannheim, S. Landshut y H. Freyer, pero advierte también limitaciones que les impiden continuar productivamente en esa dirección¹². Lo que interesa resaltar aquí es que en su intento por lograr una fundamentación de la sociología en la filosofía, Marcuse sigue considerando a esta última como una ontología fundamental capaz de acceder al ser de la vida histórica. Con este emplazamiento ontológico de la filosofía, emerge el riesgo de una eventual recaída en

¹¹ Aunque Marcuse valorase positivamente la introducción de la dimensión colectiva de la historicidad como co-acontecer del destino común en el párrafo 74 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger parece revertir ese formalismo y su falta de concreción socio-política, corrigiendo también el punto de vista aristocrático según el cual el acceso a la existencia auténtica estaría reservado a una reducida élite espiritual, y en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” interpretase ese párrafo desde una óptica revolucionaria de izquierdas (pp. 13-14), Heidegger afirmó años más tarde a K. Löwith que esta concepción de la historicidad “era la base de su ‘entrada en acción’”, de su adscripción al nacionalsocialismo (Löwith,1992: 79).

¹² Según Marcuse, la vinculación entre conciencia y ser social que se establece en *Ideología y utopía* (1929) permite concebir la teoría marxista no como una sociología científica universalmente válida y libremente flotante, característica del revisionismo y del marxismo neokantiano, sino en función de la unidad teoría y praxis (p. 54). Sin embargo, no le convence el concepto de verdad que propone Mannheim como correspondencia (*Entsprechung*) entre conciencia y fase dada del ser histórico, pues al tomar esta fase dada como “dato último” se detiene la historicidad. Marcuse percibe en su obra un retroceso hacia la teoría tradicional y una “falta de reflexión sobre el ser de la propia fase del ser histórico” (p. 57). Tal reflexión debe llevarla a cabo la filosofía; filosofía que Marcuse asimila a una ontología fundamental de la historicidad. Por otra parte, la *Crítica de la sociología* (1929) de Landshut se encamina a mostrar la historicidad como carácter de ser del ámbito objetual de la sociología, pero lo hace en el marco de una interpretación metodológica-sociológica desde la teoría del conocimiento. Respecto a esta vía de interpretación, Marcuse considera que el carácter de ser de la realidad social como historicidad no puede captarse en toda su profundidad con el recurso a conceptos-guía propios de la teoría del conocimiento (p. 139). En el último artículo sobre *La sociología como ciencia de la realidad* (1930) de Freyer, Marcuse valora que el autor persiga la fundamentación filosófica de un “sistema de sociología” sobre la base de la historicidad. Ahora bien, de modo parecido a Mannheim, en Freyer tal fundamentación se detiene “en las configuraciones sociales históricas existentes hasta el momento en cuanto ‘típicas’”(p. 159). Además, argumenta que los caracteres ontológicos de la historicidad no pueden dilucidarse en un “sistema de sociología”. El análisis filosófico del ser de la vida histórica puede concebir nuevas figuras de configuración social, en cambio el “sistema de sociología” de Freyer se ciñe exclusivamente al examen de las estructuras sociales actuales o ya acontecidas (p. 163).

axiomas propios de la teoría tradicional y la asunción de un formalismo análogo del que pretendía alejarse. No cabe duda de que la deriva ontológica de la hermenéutica, iniciada por Heidegger ya desde la publicación de *Ser y tiempo*, recorre también el conjunto de la producción teórica del primer Marcuse. En lugar de un acceso hermenéutico a la vida histórica se opta por un acceso -ontológico- al ser de la vida histórica (Romero, 2011: 24). Junto al proceso de ontologización de la hermenéutica, en “Sobre el problema de la dialéctica I y II” (1930-1931) (pp. 85-117), la dialéctica es objeto de un proceso similar de ontologización. Sin menoscabo del valioso aporte de estos escritos en su indagación en torno a las fuentes de la dialéctica en los diálogos de Platón (*Filebo*, *Teeteto* y *Sofista*), así como al influjo en la dialéctica de Hegel de la concepción aristotélica de la motilidad en cuanto carácter fundamental del ser y de la síntesis trascendental kantiana, en estos dos trabajos Marcuse define la dialéctica “como una capacidad del conocimiento humano encaminada a la comprensión de la estructura ontológica del ser, esto es, de la historicidad de lo ente” (Magnet, 2019: 84). La dialéctica constituiría el modo de acceso adecuado a la negatividad ontológica intrínseca a todo ente, al modo de ser constitutivo de la realidad como historicidad.

A pesar de estos elementos problemáticos y de las tensiones detectables en los escritos filosóficos de Marcuse del período 1928-1933, sus virtualidades son también manifiestas. Considerados en su globalidad, estos textos abren sendas todavía poco exploradas para continuar de manera fructífera la comunicación entre fenomenología, hermenéutica y teoría crítica. Constituyen, además, por sí mismos, una sólida crítica de los “aspectos problemáticos de la primera filosofía heideggeriana, tales como la primacía del individuo, una formalidad tan ambigua como ética y políticamente peligrosa, el heroísmo existencial y, en el fondo, el radicalismo conservador propio del filósofo elitista” (De Lara, 2019: 7)¹³. Es preciso preguntarse si el concepto de historicidad que Marcuse terminó abandonando a partir de 1933, por considerarlo demasiado supeditado al desarrollo de una ontología fundamental en la que había dejado de creer, puede seguir mostrándose eficaz para pensar la realidad histórica de nuestro presente y sus contradicciones, sobre todo cuando tal concepto es considerado íntegramente desde su vertiente óptica, o incluso, retomando una demanda de S. Benhabib (1987: xxxiii), desde su dimensión intersubjetiva y simbólica.

BIBLIOGRAFÍA

BENHABIB, Seyla. (1987). “Translator’s Introduction”, en MARCUSE, Herbert. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: The Mit Press, pp. ix-lx.

¹³ En este sentido, examinando exhaustivamente los cursos y escritos de Heidegger a los que Marcuse tuvo acceso durante sus años de estudiante en Freiburg como alumno suyo -1929-1932-, Francisco de Lara concluye que era “uno de los pensadores de la época que mejor conocimiento directo poseía de la filosofía heideggeriana.” (2019: 11). Sin embargo, también es cierto que “su prisma de lectura le lleva a no considerar los aspectos que más claramente singularizan al *Dasein* (2019:15)”, particularmente el rol central de la angustia o el ser-para-la-muerte en la analítica existencial. Sobre esto véase también M. Berciano (1980: 148).

- BERCIANO, Modesto. (1980). "Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano". *Pensamiento*, nº 36, pp. 131-164.
- HABERMAS, Jürgen. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen et al. (2018). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- HOYOS, Guillermo. (1980). "Fenomenología y marxismo en la obra de Herbert Marcuse". *Ideas y valores*, vol. 29, nº 57-58, pp. 3-22.
- JANSEN, Peter-Erwin. (2019). "Marcuse y Heidegger: notas biográficas a partir del epistolario". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 21-38.
- KELLNER, Douglas. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Los Angeles: University of Carolina Press.
- LARA, Francisco de. (2019). "El diálogo con Heidegger en el primer proyecto filosófico de Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 5-18.
- LÖWITH, Karl. (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor.
- MAGNET, Jordi. (2016). "Entre la ontología marxiana y la heideggeriana. H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx". *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nº 8, pp. 123-144.
- MAGNET, Jordi. (2018). "El análisis de H. Marcuse en torno a la transición del existencialismo filosófico a existencialismo político en el realismo heroico". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 21, nº 2, pp. 321-332.
- MAGNET, Jordi. (2019). "Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 79-97.
- MARCUSE, Herbert. (2016). *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ROMERO, José Manuel. (2010). "Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación" en ROMERO, José Manuel (ed.). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ROMERO, José Manuel. (2011). "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse", en MARCUSE, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder.
- ROMERO, José Manuel. (2019). "El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, nº 62, pp. 59-78.

