

# Oxímora

Nº 1 otoño 2012

Revista  
Internacional  
de  
Ética y Política

ISSN 2014-7708

retos y perspectivas ante las crisis neoliberales



MADemoiselle MONARCHIE.

VERSOS PARA EL RETRATO DE M. HONORÉ DAUMIER

Aquel cuya imagen mostramos,  
cuyo arte sutil nos enseña  
a reírnos de nosotros mismos,  
aquel, oh lector, es un sabio.

Es un satírico, un burlón,  
mas la energía con la cual  
él pinta el Mal y sus secuelas,  
la bondad prueba de su pecho.

No, su risa no es una mueca  
de Melmoth o de Mefistófeles,  
bajo la antorcha de la Alecto  
que les abrasa, mas nos hiela.

La risa, ¡ay!, de estos, de la juerga  
sólo es la carga dolorosa;  
ella de aquél brilla, franca y ancha,  
como un signo de su bondad!



MADemoisELLE MONARCHIE.

VERS POUR LE PORTRAIT DE M. HONORÉ DAUMIER

Celui dont nous t'offrons l'image,  
Et dont l'art, subtil entre-tous,  
Nous enseigne à rire de nous,  
Celui-là, lecteur, est un sage.

C'est un satirique, un moqueur;  
Mais l'énergie avec laquelle  
Il peint le Mal et sa séquelle,  
Prouve la beauté de son cœur.

Son rire n'est pas la grimace  
De Melmoth ou de Méphisto;  
Sous la torche de l'Alecto  
Qui les brûle, mais qui nous glace.

Leur rire, hélas! de la gaieté  
N'est que la douloureuse charge;  
Le sien rayonne, franc et large,  
Comme un signe de sa bonté!

Baudelaire, Ch. "Versos para el retrato de M. Honoré Daumier" y "Vers pour le portrait de M. Honoré Daumier". En *Las joyas del mal* (2008), 9.ª ed., trad. Martínez de Merlo, L. Madrid, Cátedra, 596 y 597.

Daumier, H. "Mademoiselle Monarchie" (Le Charivari, 3/7/1834). En *Das Lithographische Werk* (1977), 1er vol. München, Rogner & Bernhard, 43.

**a Paco Fernández Buey**

## ***CARTA DE LA REDACCIÓN***

Oxímoron viene de “oxus” (afilado, agudo, penetrante) y “moros” (tonto, idiota) y es el nombre de una figura literaria consistente en aplicar a una palabra un epíteto que la contradice o parece contradecirla (“luz oscura”, “silencio ensordecedor”, “espontaneidad calculada”, “crecimiento negativo”, etc.). En un mundo posmoderno que ha visto ya cómo todas las grandes palabras del lenguaje político iban siendo deshonradas por la Compañía del Gran Poder (en Occidente y en Oriente, en el Norte y en el Sur) y que ha llegado a identificar “inteligencia” con “espionaje”, oxímoron, como figura literaria, designa ya expresiones sutiles e irónicas que a primera vista pudieran parecer tonterías, pero que no lo son, como no lo fue en otros tiempos el erasmiano elogio de la locura.

Francisco Fernández Buey<sup>1</sup>

**OXÍMORA** nace del malestar de algunos estudiantes del Máster y Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la UB que consideran intolerable la situación que nos han legado las políticas neoliberales de los últimos decenios. Nace, a su vez, del compromiso y de la responsabilidad de compartir y ampliar los conocimientos que otras personas a lo largo de nuestra formación académica y personal han puesto a nuestro alcance. El saber, a menudo inaccesible y unilateral, debe ser colectivizado, a favor de contrarrestar los discursos hegemónicos que justifican y refuerzan las injusticias de una globalización impuesta, que socava lo local y minimiza las diferencias. No es de extrañar, por tanto, que hayamos tomado por título la palabra *Oxímora*, que, en esencia, nos viene a advertir de las aparentes contradicciones a las que los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal se acogen. ¿Cómo, si no, iba a ser posible una *globalización desde abajo*?

Como una forma más de contribución a la lucha contra las injusticias locales y globales, decidimos construir una revista que diera cabida a las reflexiones y críticas de personas que, como nosotras, quieren frenar, entre otros, el discurso de la globalización neoliberal. De modo constructivo, colectivo y desde la experiencia socavada, de este mundo, el nuestro, para que no sea tan injusto, sea más humilde y menos destructivo.

---

<sup>1</sup> *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*. Sine Qua Non, Barcelona, 2004. pp.151-152.

Por supuesto, deseamos agradecer tanto a la Universidad de Barcelona, por su contribución en la ejecución formal de la revista, como al Consejo Editorial y al Comité Científico, por su implicación en la supervisión de los contenidos, la colaboración que nos han ofrecido para formalizar nuestra revista electrónica *Oxímora*. Y muy especialmente al Director de la revista, Prof. José Antonio Estévez Araujo, cuyo papel ha sido esencial tanto para la revista como para nuestro desarrollo personal.

***IN MEMORIAM***  
**PACO FERNÁNDEZ BUEY. ENTRE LA ÉTICA, LA  
POLÍTICA Y EL AMOR POR LAS PALABRAS\***

Julia Nuño de la Rosa



MANDAR OBEDECIENDO

Han pasado ya casi tres meses de la marcha de Paco Fernández Buey, y siguen sucediéndose los homenajes, dedicatorias y actos en su memoria. Porque “era mucho Paco”<sup>1</sup> y había *muchos Pacos*. Con su muerte no se ha ido, sino que nos ha dejado un legado ético, político y personal que tardaremos años en asimilar.

No podemos hablar de un único Paco, ni de un sólo tema que marque su trayectoria intelectual, docente o activista. Pero podemos trazar, eso sí, algunas líneas de lo que fue una de las bases de su pensamiento y acción: la de la relación entre la ética y la política y, con ella, la de su respeto por las palabras, la integridad de las ideas y el compromiso con las utopías.

---

\* Este artículo surge del trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación “Estudio comparativo del origen y evolución de los movimientos sociales en España (1960-1980) y de su impacto institucional en la actualidad” (Ref. FFI2009-13290) del Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>1</sup>Riechmann, Jorge, *Era mucho Paco*, discurso realizado en el Tanatorio de Les Corts, Barcelona, 27 de agosto de 2012. Publicado en el blog del autor: <http://tratarde.org/era-mucho-paco/>.

En sus clases, conferencias, conversaciones cotidianas y reflexiones pausadas siempre aparecía la reflexión sobre estos saberes, porque consideraba que era ahí, entre la ética y la política, donde estaba la clave para entender las principales controversias del mundo contemporáneo. Porque muchos de los debates públicos que se dan en nuestras sociedades --decía-- y generan mayores discusiones, como el debate sobre las migraciones, el racismo, la xenofobia, las desigualdades, las diferencias entre ricos y pobres, las crisis ecológicas y civilizatorias o la democracia, están atravesados por la reflexión ética y la política, y sólo desde ahí podremos analizarlos y discutirlos rigurosamente.<sup>2</sup>

Para Paco Fernández Buey, la palabra *oxímoron* era mucho más que una figura retórica clásica; era lo que el subcomandante Marcos, uno de los portavoces e ideólogos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México, recuperó a mediados de los años 90 como programa de lo que más tarde se llamaría *movimiento de movimientos* o *movimiento antiglobalización*. La idea de los zapatistas a través de la figura del *oxímoron* era una ironía que reflejaba bien la aspiración de volver del revés el discurso de la globalización neoliberal para poner de manifiesto sus contradicciones. En este sentido, “la consigna “mandar obedeciendo” expresaba la intención de desentenderse de la “toma de Palacio”, sabiendo que en el momento presente ésta no era posible, y sugería, a la vez, que podía lograrse la hegemonía, en la acepción gramsciana de la palabra, presionando desde abajo y proponiendo una paradoja.”<sup>3</sup>

Así, la propuesta de Marcos le servía a Paco Fernández Buey para recoger una de las preocupaciones latentes en muchas de las personas críticas con el proceso de la globalización: “volver a dar a las palabras su capacidad de nombrar con verdad por el procedimiento de retroceder el discurso dominante”. Para Paco, lo que el *oxímoron* de Marcos nos decía es que “... los que mandan nos están haciendo vivir una globalización fragmentada. El programa que se esboza desde ahí es hacer la globalización verdaderamente global con la intención de mostrar que el capitalismo en su fase actual, neoliberal, se contradice a sí mismo, lleva en su seno la serpiente de la contradicción.”<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Para un análisis detallado de las principales controversias ético-políticas del mundo contemporáneo, véase Fernández Buey, Francisco, *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

<sup>3</sup>Fernández Buey, Francisco. *Guía para una globalización alternativa*, Sine Qua Non, Barcelona, 2004. pp.151-152.

<sup>4</sup>Ibid, p.151.

## EL AMOR POR LAS PALABRAS

Paco amaba las palabras y la precisión lingüística. Trabajaba el lenguaje como las ideas porque entendía que:

la filosofía ha sido siempre un serio juego lingüístico y en él los filósofos distinguen y matizan el lenguaje cotidiano u ordinario. Esto no lo hacen los filósofos necesariamente por llevar la contraria al vulgo, por incordiar o crear una jerga especializada. Lo hacen también (y esta es la parte seria del juego) por amor de la precisión y la claridad, para que todos podamos entendernos mejor.<sup>5</sup>

Porque quería que todos nos entiéramos mejor, Paco utilizaba las palabras cuidadosamente, con el rigor y la precisión que otorgaba, también, al análisis de las ideas. Porque sabía que “la reflexión ética, como las costumbres y hábitos de las personas, está afectada por las diferencias entre culturas”, entendía que en el mundo de la globalización y el multiculturalismo, que se dice, nos deberíamos plantear si realmente entendemos en el mismo sentido términos clave de la reflexión ética como Verdad, Bondad, Virtud, Dignidad, Felicidad, Justicia o Equidad. Porque “son señoras a las que hay que tratar bien, con el debido respeto. Y no porque lo diga el ‘Manual de las buenas costumbres’, sino porque las queremos”<sup>6</sup>.

Paco quería a las palabras y las respetaba, volvía a su sentido originario, las analizaba y les imprimía nuevos significados. Porque pensaba que “no vale la pena abandonar las palabras, lo que hemos de hacer es reconstruir los conceptos”. Por eso, para saber de qué estamos hablando cuando utilizamos términos como democracia, participación, moral, ética o política, hemos de acudir a la variedad de los vocabularios y riqueza de los diccionarios. Porque para evitar graves malentendidos e importantes contradicciones, tenemos que ser rigurosos con las afirmaciones y optar por la precisión y la claridad lingüística. Sólo así conseguiremos vislumbrar significados y avanzar en el laberíntico camino de la historia de las ideas.

## DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

Para reflexionar sobre la relación entre ética y política, Paco Fernández Buey volvía al lugar clásico de estas nociones, Aristóteles, y recuperaba el concepto de política en el momento del nacimiento de la ética. “Aunque a uno le llamen antiguo”, decía, “es preferible ser aristotélico en esto y seguir manteniendo la idea que el de Estagira

---

<sup>5</sup>Fernández Buey, Francisco, *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*, Bellaterra, Barcelona, 2000, p.12.

<sup>6</sup>Ibid, p.18.



tuvo de la relación entre ética y política”<sup>7</sup>, como ya hiciera su maestro Manuel Sacristán<sup>8</sup>.

Paco traducía en la siguiente fórmula el concepto de política en Aristóteles: *la política es la ética de la vida colectiva*. La *polis* representa el fin de la sociedad, y sólo en la *polis*, en la participación comunitaria y la colaboración política, puede el hombre practicar su virtud y lograr su felicidad. Esta ‘concepción noble’ de lo político, muestra la primacía dada a la consideración del ciudadano como *ser social*, miembro de la comunidad política y el ‘espacio público compartido’, frente a la ‘individualidad’ y realización del hombre aisladamente.<sup>9</sup>

Si para Aristóteles el ser humano es un *zoon politikon*, un animal ciudadano, político; la virtud, la justicia y la felicidad sólo se pueden alcanzar socialmente, en relación con los otros, o sea, políticamente. De manera que “entre la ética y la política hay, de hecho, una continuidad. Para nuestro caso, el del *zoon politikon*, no hay justicia, virtud o felicidad dignas de ese nombre al margen de la sociedad, de la política, de la *polis*.”<sup>10</sup>

Pero Paco Fernández Buey era muy consciente de la dificultad de llevar las nobles nociones teóricas a la vida práctica de los hombres. Por eso, hace hincapié en la distinción entre política como praxis, y teoría, filosofía o ciencia política como reflexión, y remarcaba cómo el concepto noble de política no siempre se correspondía con lo que realmente sucedía en la *polis* griega, a pesar de que ésta se considerara a sí misma una *democracia*.<sup>11</sup>

Lo que Paco recupera de los griegos, por tanto, es una noción denostada y tergiversada en nuestras sociedades, la de la política como *vida buena en la ciudad bien gobernada*. Como Sacristán, defiende que el ser humano individualmente se retrata en la vida pública, en las actuaciones de la *polis*,<sup>12</sup> y vuelve a la idea de política como *ética civil* o *ética de lo colectivo*, y la ética como proceso deliberativo.

El mismo Sacristán que escribía que “la política sin ética es politiquería” y “la ética sin política es narcisismo”<sup>13</sup>, entendía la política como prolongación de la ética

<sup>7</sup>Ibid, p.27.

<sup>8</sup>Ibid, p. 33-34.

<sup>9</sup>Ibid, pp. 24-25.

<sup>10</sup>Ibid, p. 30.

<sup>11</sup>Ibid, pp.28-29.

<sup>12</sup>“Tiza blanca con pizarra negra” Entrevista a Francisco Fernández Buey publicada en El Viejo Topo (nº 209-210, julio-agosto 2005, pp. 52-54), en el vigésimo aniversario del fallecimiento de Manuel Sacristán.

<sup>13</sup>Sacristán, Manuel, *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona. Icaria, 1989.

en tanto que reflexión del carácter de los individuos. Y porque priorizaba la política como ética pública, apostaba por una conciencia de los fines colectivos, al servicio de la comunidad. En este sentido, Sacristán, como Paco, fue muy gramsciano, estaba convencido de que el comunismo marxista fue en su origen una ética pública, un proyecto ético-político para los de abajo y la humanidad por extensión.<sup>14</sup>

#### ENTRE LOS JÓVENES Y LA PARTICIPACIÓN EN LAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

En la relación entre ética y política en las sociedades contemporáneas, Paco concluía que:

... de la contextualización de la noble y normativa noción aristotélica de la política en su aplicación concreta a lo que llamamos democracia, no basta en absoluto con la participación de los más en la vida política, en las tareas de la democracia. Y no basta seguramente porque nuestras ciudades y estados tienen ya una dimensión en la que tampoco cabe en absoluto el modelo aristotélico (...). En nuestras sociedades la política se ha institucionalizado y tecnificado, se ha convertido en una profesión. Por eso, al hablar de la participación y de la gestión en las democracias contemporáneas hay que preguntar dos veces.<sup>15</sup>

Paco siempre preguntaba dos veces, y atendía a las cuestiones con un rigor analítico. Sólo así conseguía vislumbrar significados y volver a las palabras con la fuerza de las ideas.

Escuchaba a los jóvenes con atención y siempre tuvo claro de qué lado estaba cuando se luchaba por una sociedad mejor, más justa y habitable. Porque sabía que de una crítica radical a la política realmente existente, no tenía por qué seguir un *antipoliticismo* sin más o la negación de toda política, apostaba por otra(s) forma(s) de hacer política que “eleve a los sujetos del grito a participantes activos en la lucha por poner el bozal a Leviatán y a Behemoth”<sup>16</sup>.

Por eso, cuando se vertían acusaciones sobre los estudiantes por su “nula o mala participación” en la esfera pública, destacaba la necesidad de preguntarse en qué sentido hablan hoy los jóvenes de política y de qué manera viven ellos la participación ciudadana. Porque si bien es cierto que la mayoría de los jóvenes rechazan la noción de política institucional o profesional, muchos de ellos escuchan

---

<sup>14</sup>“Tiza blanca con pizarra negra” Entrevista a Francisco Fernández Buey publicada en El Viejo Topo (nº 209-210, julio-agosto 2005, pp. 52-54).

<sup>15</sup>Fernández Buey, Francisco, *Ética y Filosofía Política*, Bellaterra, Barcelona, 2000. p.35.

<sup>16</sup>Fernández Buey, Francisco, *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Ediciones B, 2004, p. 224.

con atención lo que se les dice sobre su acepción clásica y la participación de los ciudadanos en los asuntos de la *polis*.<sup>17</sup>

Porque los jóvenes de los que habla Paco “no están en contra de la democracia, sino que quieren una democracia de verdad, y desearían participar en un ágora limpia”<sup>18</sup>, es importante pararse a pensar en otras formas de hacer política, las que desde planteamientos críticos con el sistema económico-político dominante plantean alternativas.

Porque hablar hoy en día de un “ágora limpia” es casi un *oxímoron*, una contradicción en sus propios términos, Paco afirmaba que cuando los jóvenes salen a la calle a protestar contra los planes económicos del gobierno o reivindicando otro modelo de universidad pública, “en vez de echarles la bronca cotidiana y recurrente por su despolitización o por su mala politización, mejor sería escucharles y colaborar con ellos a la limpieza del *ágora*. Que falta hace.”<sup>19</sup>

#### DEL ÁGORA A LA UTOPIÍA DE OTROS MUNDOS POSIBLES

Paco siempre fue un utópico convencido. Creía en las utopías sociales que surgen, al menos en la época moderna, “de las necesidades de la humanidad *sufriente*, eso, sí, sensiblemente percibidas por la humanidad *pensante*”<sup>20</sup>. Apuntaba que los filósofos occidentales suelen decir que la época de las utopías ya pasó, y que tienen razón en el sentido de que los ricos, bienestantes y dueños del poder no necesitan utopías, les basta con mantener el orden social existente y el poder sobre la tecnociencia, a la que atribuyen la mayoría de los males de nuestra época.<sup>21</sup>

Y es nuestra época donde encontramos la peor de las utopías, precisamente aquella que se presenta a sí misma como la más *realista*: la política económica hegemónica del sistema neoliberal. Frente a las utopías conservadoras, que niegan la posibilidad de alternativas a la realidad actual, Paco apunta que para encontrar la utopía social de nuestra época basta mirar hacia las culturas y movimientos alternativos.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup>Fernández Buey, Francisco “Los estudiantes en la escena pública”, Diario El País, 12/11/2009.

<sup>18</sup>Ibid.

<sup>19</sup>Ibid.

<sup>20</sup>Fernández Buey, Francisco, *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Barcelona, Ediciones B, 2004, p.168.

<sup>21</sup>Ibid.

<sup>22</sup>Ibid.

Porque son los propios movimientos los que crean las utopías sociales y protagonizan su aplicación real en proyectos y propuestas concretas, Paco destaca diferentes experiencias que en las últimas décadas han puesto en práctica otras formas de entender el mundo. Desde la reivindicación zapatista de “un mundo donde quepan muchos mundos” al “otro mundo es posible” de los *altermundistas*, podemos analizar diferentes proyectos como los caracoles zapatistas en Chiapas (México), la celebración de los Foros Sociales Mundiales en distintos continentes, las experiencias de democracia participativa en ciudades como Porto Alegre (Brasil) o Kerala (India), las comunidades ecopacifistas que bosquejan formas de vida diferentes a la del industrialismo productivista en diferentes lugares del planeta, o los movimientos sociales alternativos que denuncian en Europa el problema de la vivienda y ponen en marcha nuevas formas de autogestión y empoderamiento popular.

Por eso, cuando Paco habla de *otros mundos posibles*, de otras maneras de producir, consumir y vivir, de nuevas formas de organizarnos social y económicamente, recupera un debate cargado de significado: el del *decrecimiento* como necesidad real e inaplazable en nuestras sociedades contemporáneas. Así, en uno de sus últimos textos publicados, recupera la noción de *utopía concreta* del filósofo marxista Ernst Bloch para hablar de *decrecimiento* como “utopía realizable como horizonte”, que en este caso, se basaría en la sostenibilidad ambiental y la justicia social.<sup>23</sup>

Como ya hiciera con otros conceptos como el de *ética* o *política*, discute la noción analizada con diferentes autores. Así, destaca la idea de “horizonte interpretativo largamente compartido en el ámbito de las alternativas al capitalismo global”<sup>24</sup> que “no precisa de una respuesta técnica sino más bien política y filosófica basada en cambios profundos en el tejido cultural de nuestras sociedades.” Por eso, analiza el *decrecimiento* como utopía social de nuestro tiempo, porque implicaría, en última instancia, “un cambio radical en la forma de producir, consumir y vivir”, una nueva forma de organizarnos social y económicamente. Y es por ahí, concluye “por donde esta idea enlaza con las utopías sociales anteriores en la historia de la humanidad.”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Fernández Buey, Francisco, *Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento*, p. 11-25, en Riechmann, Jorge, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2012.

<sup>24</sup>En este sentido recupera la idea de Mauro Bonaiuti.

<sup>25</sup>Fernández Buey, Francisco, *Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento*, p. 11-25, en Riechmann, Jorge, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2012.

## POR UN COMPROMISO *POLIÉTICO*

Frente a la imposibilidad material del crecimiento que conocemos y la insostenibilidad de nuestro modelo actual de desarrollo, por tanto, Paco recupera la idea de un “horizonte aglutinador” que nos permita plantear alternativas al modelo político-económico dominante. En el plano de las propuestas teóricas, además, apunta la necesidad de pensar en una *poliética*.<sup>26</sup>

*Poliética* es un término ambivalente que Paco acuña con el propósito de acercar dos saberes fundamentales en su pensamiento y acción, el de la ética y la política. Así nos ofrece un nuevo concepto, una propuesta normativa que tiene doble significado, que sugiere al mismo tiempo la admisión de una pluralidad de éticas (ante la insatisfacción de la moral que se impone en la mayoría de nuestras sociedades) y la necesidad de una fusión de lo ético y lo político (que nace en la época de la ascensión de las masas a la política y la manipulación política de las mismas).<sup>27</sup>

Lo que tiene de innovador esta propuesta, explica Paco:

es que oscila entre la afirmación de que en el fondo *todo es política* (cuando los nuevos sujetos reivindican nuevos derechos) y la afirmación de que no hay fondo, de que el ser es lo que aparece y, por tanto, la política tiene que ser ética de lo colectivo, de la esfera pública (cuando los nuevos sujetos se piensan a sí mismos ya no como meros reivindicadores de derechos sino como parte de lo que puede ser el nuevo poder).<sup>28</sup>

En este sentido, Paco se mueve entre la tradición y la innovación, las ideas clásicas, la modernidad occidental y la postmodernidad. Así, aclara, “entendida como deseo de fundir ética y política, la *poliética* surge de la observación de que la separación entre estos dos saberes, a partir de la modernidad, tiene fundamento metodológico pero ha sido pervertida en la vida práctica de las sociedades”.<sup>29</sup>

Pero además, apunta que los principales problemas que llamamos políticos remiten a principios éticos insolventables y viceversa, que no hay asunto relativo a los comportamientos privados que no acabe en consideraciones políticas o jurídico-políticas. Que, como afirmábamos al inicio del texto, las principales controversias del mundo contemporáneo están atravesadas por la reflexión entre la ética y la política, y sólo a partir de estos dos saberes podremos abordarlas rigurosamente.

---

<sup>26</sup>Fernández Buey, Francisco, *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p.225.

<sup>27</sup>Ibid, pp.225-226.

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Ibid, p.227.

Por eso, finaliza,

la radicalidad al afrontar el malestar que produce la política, seguramente no consiste en exaltar la *antipolítica* sino más bien en ampliar, tanto a la forma partido como a la forma movimiento, las normas y reglas de comportamiento democrático que queremos para el buen funcionamiento de la sociedad en general. *Poliética* pues, tanto hacia dentro como hacia fuera.<sup>30</sup>

*Poliética*, Ni tribunos, Ilusiones naturales, Redes que dan libertad, Marx sin ismos... Este fue el pensamiento de Paco, el del compromiso, la ética de la resistencia, el optimismo de la voluntad. El del Paco comunista, antes que marxista. Nuestro Paco, el de todos y cada una. El maestro, profesor, referente... Aquel al que no le gustaban las tribunas, ni propias ni ajenas, y mucho menos los homenajes grandilocuentes.

Paco, sólo unas líneas más para continuar hablando de ti, contigo. Siempre volveremos a tu encuentro, buscaremos en tus libros, mensajes y palabras una guía donde aferrarnos, un lugar donde refugiarnos. Porque cuando las cosas se pongan muy feas, indagaremos en la historia de las ideas, las más alejadas de este mundo, para ver si encontramos otros mundos, en los que las cosas fueran de otra manera.<sup>31</sup> Sólo a partir de entonces podremos reconstruir conceptos, volver a hablar de éticas, políticas, utopías y revoluciones, no como meras “palabras deshonradas”, si no como ideas vivas, llenas de significados y futuros posibles.

Ahora sí, de nuevo, podemos volver a hablar de Paco.

Barcelona, noviembre de 2012

---

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>Aquí hacemos referencia a las palabras finales de Paco Fernández Buey en una entrevista realizada por Jaume Botey en *Iglesia Viva*, nº246, abril-junio 2011, p.73-90.

# CINCO TESIS DESDE EL PUEBLO OCULTO

Ricardo Sanín Restrepo

Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo.

Walter Benjamin

## Resumen:

Este artículo enuncia 5 tesis cuya combinación fijan una teoría sólida de la democracia popular en un mundo post-colonial. Primero fija el lugar paradójico y excepcional del pueblo como soporte de legitimidad de una modernidad que se afirma en la exclusión del pueblo como constituyente, ello nos permite separar dos conceptos de pueblo cruciales en la modernidad e identificar que el auténtico pueblo de la democracia es el pueblo "oculto", "la nuda vida" que el derecho, al suplantar la soberanía popular, suspende en estado de excepción permanente. Luego rescata el concepto de pueblo, a partir del principio de su "potencia" para lograr la síntesis entre poder constituyente y soberano que ha sido prohibida por el derecho moderno. La tercera fase establece que cualquier filosofía política o constitucional que no tenga su punto de partida en la simbiosis entre modernidad y colonialidad es superficial, vacía y esta decididamente del lado de los métodos de opresión y supresión política. Luego demuestra que en América Latina la categoría "Nación" ha obrado como un agente de exclusión social y política por excelencia, y que en vez de haber sido una herramienta de emancipación y resistencia lo ha sido de dominación y destrucción de la diferencia, es en la Nación entonces donde hay que ubicar la transformación de un proyecto colonialista a un proyecto de colonialidad. Finalmente, y luego de abordar la democracia desde la diferencia entre violencia que crea el derecho y la que la conserva, de entender la soberanía no desde el poder constituido sino del constituyente y de separar el "principio del orden" del "orden concreto" llegaremos a la conclusión que dado que el orden de la democracia es el conflicto, la democracia es la anulación de las condiciones para gobernar y por ende es la única y auténtica forma de lo político.

## Palabras clave:

Política radical, soberanía popular, democracia, democracia popular, poder constituyente, pueblo, potencia, colonialidad, Estado-nación, violencia divina, pueblo "oculto".

**Abstract:**

The present article enounces five thesis that combined offers a solid theory on popular democracy in a post-colonial world. First, it grips the paradoxical and exceptional place of the people as the foundation of legitimacy of a modernity that affirms itself in the exclusion of the people as constituent power, this will allow us to separate the two crucial concepts of people in modernity and identify that the authentic people of democracy is the "hidden" people, "the bare life" that law, in usurping popular sovereignty, suspends in a permanent state of exception. Onward, we rescue the concept of the people, through the principle of its potency/potentiality in order to achieve a true synthesis between constituent power and the sovereign that has been banned by modern law. The third phase establishes that any political or constitutional philosophy that does not have its starting point in the symbiotic relations between modernity and coloniality is superficial and empty and it's decidedly on the side of methods of oppression and political suppression. It then goes on to demonstrate that in Latin-America, the concept of "Nation" has worked as an agent of social and political exclusion par excellence, and that far from having worked as a tool of emancipation and resistance it has been the concretion of domination and destruction of difference, henceforth it is in the nation where we should place the transformation of a colonialist project into a project of coloniality. Finally and after approaching democracy from the difference between the violence that creates law and the violence that preserves law, and after understanding sovereignty from constituent power and not from the constituted and having achieved the separation between "the principle of the order" and any "concrete order" we will reach the conclusion that given that democracy is the order of conflict, democracy is then the annulment of the conditions to govern and hence the only and authentic form of politics.

**Key words:**

Radical politics, popular sovereignty, democracy, popular democracy, constituent power, people, potency, coloniality, nation-state, divine violence, "hidden" people.

**PRIMERA TESIS**

*El pueblo es el fundamento ontológico de legitimidad de la modernidad occidental, sin embargo, los universales de esta modernidad, tales como Estado y derecho solo pueden funcionar bajo la condición de reducir al pueblo a la impotencia absoluta y ocultarlo, lo que hace del pueblo un lugar paradójico, pues está excluido de la modernidad pero a la vez es la condición esencial de su existencia. Comprender esto es el primer requisito para romper el ciclo de la negación democrática y el lugar donde inicia su emancipación.*



Abandonados en un infierno donde la culpa no se expía pues no se conoce el nombre del pecado.

En la modernidad el concepto de pueblo no es simplemente otra categoría agregada a un paisaje uniforme y que comparte piso con otra serie de elementos dentro de un conjunto homogéneo que forman una unidad de sentidos. Cuando invocamos el pueblo llamamos la presencia nada menos que al origen y la fuente insustituible de legitimidad de toda la modernidad liberal, no obstante, y este es el giro de tuerca, la modernidad como idea, como fuerza de arrastre histórica, cultural, política y económica, -así como todos los desastres humanitarios que crea como condición de subsistencia, toda la crueldad de la inequidad del capital, la esclavitud y la colonialidad-, solo puede funcionar como funciona bajo la condición inexorable de la eliminación o neutralización del pueblo. Es más, la condición de existencia del Estado y del derecho moderno es precisamente que el pueblo quede por fuera de sus construcciones, que todo se haga a su nombre sin que él esté jamás presente. La validez del derecho moderno depende enteramente de la encriptación, cuando no el ocultamiento más severo de los presupuestos de su legitimidad popular. ¿Cómo es posible tal paradoja? ¿Cómo es posible que algo sea el soporte de legitimidad de una estructura, pero esa estructura funcione a condición de la anulación real de su legitimidad?

Siguiendo a Giorgio Agamben (1998: 221) pueblo en la modernidad occidental puede significar una de dos cosas, o bien la totalidad del cuerpo político, el sujeto político constitutivo, la integración absoluta de ciudadanos libres y soberanos, el “todos” a nombre de quien obra el derecho y el Estado, o bien los marginados y condenados, la “nuda vida” el “homo sacer”, los que están de facto y de iure excluidos del ejercicio de la política y del derecho. Que en su primera acepción se trate de una totalidad imposible, incompleta, lo prueba el mero hecho de existencia de la segunda acepción. Sin embargo no se trata de una contradicción lógica menor y superable instalada en las márgenes de la democracia, se trata de la anatomía misma de la política moderna, la matriz que posibilita la modernidad/colonialidad tal como la conocemos. Estas dos acepciones son implicaciones y dependencias mutuas, la “totalidad” de la primera acepción requiere mantenerse como totalidad fallida, como una forma inconclusa que nunca alcanza su forma definitiva y afirma su identidad sólo a partir del reconocimiento que existe una zona externa a ella que la define, sólo nos podemos sentir blancos y civilizados cuando construimos un afuera que sea de color y bárbaro. En términos latos, la totalidad del pueblo de la primera acepción depende de un exceso que está por fuera de ella, un sobrante que no está incluido en esa totalidad y por tanto la hace imposible como totalidad, sabiendo siempre que, a la vez eso que la hace imposible, es su presupuesto de existencia, sin ese faltante, sin esa carencia, el pueblo como “totalidad del cuerpo político” no podría llamarse tal, sin ese afuera abandonado que se requiere para

afirmar ese adentro completo el Estado y el derecho y todas sus manifestaciones, pero básicamente la violencia que preserva el derecho (Benjamin, 2010) carecerían de sentido.

Estado de derecho, validez, mercado, legalidad, derechos humanos, desarrollo económico, misiones humanitarias, guerras preventivas, intervenciones sobre el espacio público, Estado nación existen y tienen una presencia real en el mundo moderno anclados todos a un origen y una teleología particular, la democracia, sin la cual serían términos carentes de valor político y normativo, sin embargo cuando retraemos los eslabones de esa cadena histórica particular entendemos que la democracia a la que se refiere es una democracia vacía, o bien se refiere a una totalidad imposible o a su faltante que de hecho y de derecho está por fuera de la norma, así el sujeto axiomático de la democracia ha sido eliminado y no existe más que en un ente nominal bajo cuyo nombre se construyó y se sigue construyendo ese universo particular. El pueblo soberano, el pueblo como constituyente es el origen falaz de la modernidad occidental.

El pueblo como exclusión constitutiva de la modernidad es la nuda vida, el lugar fundamental de la biopolítica, el homo sacer "*a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable*". De nuevo con Agamben entendemos que "la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico...La política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?" (Agamben, 1998: 14).

El punto central de la tesis de Agamben es que el homo sacer, que antes de la modernidad el derecho desplazaba a un afuera donde cualquiera podía disponer de él y darle muerte, con la biopolítica moderna el derecho lo incluye hasta que coincide exactamente con él, pero no lo incluye en la norma, sino en la excepción. El Estado, nuevo soberano de la modernidad, y quien por tanto decide sobre la excepción, integra a los homines sacri o la nuda vida no completamente dentro del orden (norma) ni completamente fuera (caos), sino en la bisagra, en el umbral entre uno y otro (estado de excepción).

El sello distintivo del soberano es crear el orden y con él su exterioridad, el soberano como origen del lenguaje declara lo que está tanto adentro como afuera, es decir determina la normalidad y la anormalidad en el mismo movimiento. La decisión sobre las diferencias (entre lo político y lo jurídico por ejemplo) no está, ni adentro ni afuera de la diferencia, "es" la diferencia misma, es la brecha constitutiva de ese adentro y ese afuera, en otras palabras es el estado de excepción, solo desde ese lugar paradójico puede el soberano decidir sobre lo indecible. El bárbaro que

se debe civilizar, el subdesarrollado que se debe desarrollar, justifica en el mismo instante el sistema que lo excluye. Pero además, sólo en el estado de excepción puede el Estado soberano someter a la nuda vida, a ese ser problemático llamado pueblo, que es el origen adulterado pero verdadero de la legitimidad del Estado y que éste necesita contener constantemente. Sólo en el estado de excepción puede el derecho suspender su validez y por tanto su normalidad para actuar sobre el desposeído y el marginado por fuera de la normatividad del derecho pero con toda la violencia de la legitimidad del derecho, así cuando el ordenamiento entra en contacto con la nuda vida suspende su validez como fórmula directa tanto de integración como de exclusión. La nuda vida, el pueblo marginado queda en una posición de dependencia absoluta al sistema jurídico como sujeto pasivo de obediencia pero aun así afuera de manera que se pueda disponer de su vida y de su muerte, es éste el lugar del sujeto colonial. Sólo allí, y éste es el punto determinante, se perfecciona la sustitución completa de la soberanía del pueblo al Estado, de manera que el estado de excepción es el infierno de la modernidad que está reservado tan solo para dos habitantes, el soberano (quien decide normativamente quien vive y quien muere) y el pueblo (disposición absoluta a la muerte) solo allí se completa el latrocinio de la soberanía y su inversión completa, pero reversible a partir de lo que Benjamin denomina violencia divina (Benjamin, 2010: 32). El esfuerzo primordial de toda filosofía política debe ser entonces sintetizar soberano y pueblo como auténtica democracia que la modernidad separó con su división en el estado de excepción, sólo cuando el que está dispuesto de manera inerme a la muerte ocupe la posición de decisión sobre quien vive o muere habrá democracia, sólo en esa síntesis desaparecerá la necesidad de tener un afuera completamente vulnerable a la muerte como auténtica condición de la política y el derecho.

## SEGUNDA TESIS

*Si bien el derecho moderno intenta neutralizar el poder constituyente del pueblo al colapsarlo al poder constituido del Estado, lo que realmente ha producido este gesto es la imposibilidad de síntesis entre poder constituido y poder constituyente y de allí que la posibilidad de la democracia siga abierta.*

*Sub Tesis: En la modernidad la violencia que preserva el orden imposta la violencia que crea el principio del orden.*

*Sub Tesis: Síntesis entre la segunda y quinta tesis: En la medida en que sólo la democracia puede crear "lo" político, sólo el pueblo puede ser poder constituyente, esta afirmación se comprueba no solo en un nivel interno, es decir para aquel que esté obligado a ser coherente con su compromiso con la democracia, sino que es una verdad ontológica a secas. Este también puede ser el camino para superar la*

*disociación que existe en las pseudo-democracias contemporáneas entre poder constituyente y soberano.*

Como comprobamos en la tesis anterior la única historia que le debe importar a una verdadera filosofía política en el siglo XXI, tiene ser precisamente las formas jurídicas y políticas desde donde se programó y ejecutó el desprendimiento, la separación absoluta e irreconciliable entre pueblo y democracia, la forma cómo se ha sustituido el pueblo, primero por una imagen densa de un pueblo como totalidad imposible que depende de una exclusión fundamental, para finalmente desollarlo y convertir sus piezas en formas derivadas de su legitimidad oculta, como es el caso del Estado, en últimas la pregunta primera es cómo puede funcionar una democracia sin pueblo o con un sustituto que sólo sea nominal y vacío. La segunda dimensión donde opera la conversión del pueblo al Estado sucede a un nivel más profundo, en el colapso del poder constituyente en poder constituido.

Estamos en el centro del laberinto de la política moderna, la paradoja producida entre poder constituido y poder constituyente ilumina a la vez que ensombrece el espacio entero de la filosofía política, es éste el enigma de la soberanía y por ende de la democracia. Si es cierto como sostienen Schmitt (1998), Negri (1999), Žižek (2001, 2009) y Agamben (1998) que el soberano es aquel quien decide sobre la excepción y en la excepción, entonces el gobierno de la ley depende en última instancia de un acto de abismal violencia solo fundado en sí mismo: el acto original que funda lo simbólico, que origina la palabra de la ley es un acto que se resiste a la validez, pues “es” la validez misma. Cualquier estatuto positivo al que este acto se refiere para legitimarse es puesto de modo autorreferencial por el acto mismo (Žižek, 2001). No existe un punto de origen a-histórico que permita contenerlo dentro de otro acto, cualquier esfuerzo de encontrarlo dentro del constituido será entonces fútil.

El evento de creación de lo jurídico no es pues jurídico en sí mismo. Es en el evento de la creación misma de lo jurídico donde se capta la ausencia completa de lo jurídico. La paradoja está enquistada en el origen mismo de la institución pero la institución no puede dar cuenta de ella. Por supuesto el terror moderno a la falta de orígenes precisos, de causas auto-contenidas, de amos que nos dirijan y nos ordenen que pensar y hacer, vuelca el aparato jurídico a trasladar el centro de imputación de la decisión a modelos trascendentes e hipotéticos. Sin embargo, el poder constituyente de la democracia como índice de legitimidad del sistema es a la vez su anomalía, una contradicción irreparable que determina al sistema mismo. La clave del orden, de todo el régimen de economía del poder liberal yace en transmitir la creencia en una racionalidad que sutura cada una de sus producciones y que es demostrable cuando se retrotraen los efectos (ley) a una causa original (norma de

normas). Un poder constituyente que no contenga más límite que sí mismo fractura el orden y perfora la apariencia de coherencia y estabilidad del sistema jurídico. El problema interno para el sistema se convierte entonces en cómo domesticar y amansar sus orígenes ilimitados y que se niegan a coincidir con el sistema mismo.

*De cómo la violencia que preserva el orden imposta la violencia que crea el principio del orden*

“Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable se halla sometida a la problematicidad del derecho en general” (Benjamin, 2010: 38) en estos términos diferencia Benjamin el poder constituyente como violencia que funda el derecho y poder constituido como violencia que preserva el derecho.

El soberano es el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia (Agamben, 1998: 68) no es posible pasar directamente desde el orden normativo puro a la vida social real, se requiere de un acto de voluntad, una decisión basada enteramente en sí misma, que imponga o inaugure el orden y defina su hermenéutica. Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar el abismo que lo separa de la vida real. “No obstante (y este es el núcleo de la argumentación de Schmitt) la decisión que cruza la brecha no impone un cierto *orden concreto*, sino primordialmente el *principio formal del orden* como tal” (Žižek, 2001: 153). No hay ningún contenido positivo que pueda presuponerse como marco de referencia comprobado universalmente para definir el principio del orden, precisamente la decisión del soberano es la creación de ese marco de referencia llamado principio del orden.

Hobbes fue el primero en postular explícitamente la distinción entre el “principio del orden” y cualquier “orden concreto”. La violencia que establece el derecho es el principio del orden, una decisión infundada y extrema, desenmarcada y absoluta. De otro lado, el derecho como orden concreto a lo máximo que puede aspirar es a la violencia que preserva el derecho como “orden concreto”, por eso sostiene Benjamin “Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo” (Benjamin: 31)

Lo que se debe detectar en este instante es que la violencia que preserva el derecho no solo se limita a preservar el orden concreto como derivación de la violencia que funda el derecho, y a simplemente ejercer violencia “del” derecho y

“por” el derecho, sino que va mucho más allá, y este es el paso que nos provoca a dar Benjamin, cuando el derecho ejerce violencia para preservar el derecho, en el mismo acto da un salto cualitativo y conquista formalmente el cierre de la fractura entre poder constituyente y poder constituido, pues el derecho imposta, coloniza el lugar de la violencia que funda el derecho, que no podría ser suyo pues ese es el lugar exclusivo que define al constituyente, no obstante, lo jurídico desde la excepción interpone una especie de interfaz, y ocupa el lugar del constituyente cuando logra que la violencia que preserva el orden se confunda con el derecho que crea el orden, lo cual se comprueba con la suspensión en la que mantiene al pueblo “oculto”, es en este lugar preciso donde se confunde el principio del orden con el orden concreto, el poder constituyente con el derecho y la democracia con su vacío.

### *La impotencia de la soberanía democrática*

Las teorías del Estado, arrancando con la teoría contractualista de Hobbes tienen como única finalidad reducir la democracia a la impotencia en el mismo momento que depositan todo el poder del soberano en el Estado, de acuerdo con toda teoría del contrato cuando se erige el monumento colosal del Estado ya la democracia se ejerció y agotó en la forma de otorgarle al soberano los derechos que se incorporan entonces a un estado civil que supera e inhibe la aparición de la violencia que no tenga otra finalidad que la protección del Estado mismo. En otras palabras se clausura el lugar del pueblo y se anula el poder constituyente.

En la medida en que las personas, de manera obscena y aberrante, son tenidas en cuenta como contratantes con idénticas cualidades e intereses y la ley inaugural no hace ninguna distinción formal entre incluidos y excluidos se inhibe toda posibilidad de rebelarse contra el Estado soberano, pues al no ser considerados como abandonados o nuda vida, sino como parte del Estado, tal posibilidad está proscrita, así lo afirma Agamben “La comprensión del mitologema Hobbesiano en términos de contrato y no de bando condenó la democracia a la impotencia cada vez que intentó confrontar el problema de la soberanía, pero además volvió incapaces a las democracias constitucionales de pensar realmente la política liberada de la forma del Estado” (Agamben, 1998: 115).

El poder constituyente escapa a toda posibilidad de ser entendido dentro de las formas normales del ordenamiento jurídico; su forma es incongruente con el orden y en la medida en que establece él mismo el orden, no puede ser comprendido dentro del orden mismo. La tradición constitucional liberal, al encontrarse con este escollo monumental, confunde poder constituido con constituyente y colapsa el origen en la consecuencia, lo político en lo jurídico, la multiplicidad en la unidad. Este extravío le permite al liberalismo mantener la fachada de relación y consistencia dentro de los términos del orden jurídico instituido, un complejo cerrado dentro de su propia lógica, pues el poder constituyente reta frontalmente los fundamentos mismos del

orden. Mientras que el poder constituyente en su nuda presencia es incomprensible y escapa a los cauces de la normalidad, el poder constituido encaja a la perfección dentro de la lógica interna del orden, pues es su propio espejo. Así resulta mucho más fácil disolver o convertir el constituyente dentro del espacio representacional del constituido (Badiou, 2003). La democracia es una amenaza constante al poder constituido. No se trata de una enumeración aritmética o de un proceso que nos permita determinar un bloque visible de actos, objetos y presencias; por el contrario, el constituyente es el sujeto creador de esos actos, objetos y presencias (Wall, 2012).

El pueblo, una vez nombrado como agente primordial de la auto-determinación, en ese mismo acto de nombrar desaparece y se convierte en un remanente del sistema que constituye, se torna en un poder constituido y limitado por reglas y procedimientos, queda privado de toda potencialidad de “ser” el mismo su propio origen. El lenguaje de determinación, el momento de enunciación de lo político se traslada artificiosamente al Estado. La autodeterminación se convierte en un concepto predeterminado y, como tal deja de ser autodeterminación (Christodoulidis, 2007). El discurso constitucional permanentemente retrae al constituyente al espacio representacional del constituido. La forma constitucional atrapa y recluye al constituyente.

En el poder constituyente está implícita la idea que el pasado ya no puede explicar el presente y que solamente el futuro lo podrá hacer, el poder constituyente tiene una relación singular con el tiempo, pues crea su propia temporalidad, su propia historia y lenguaje, el constitucionalismo es la protección de una temporalidad inerte, vasalla de la historia, y el constitucionalista su narrador inanimado. El lugar del poder constituyente es pues el lugar de la crisis, la crisis manifestada en la imposibilidad de síntesis histórica entre poder constituyente y poder constituido (Agamben, 2011: 4).

Es aquí donde resuena con toda su problemática el corto circuito entre el liberalismo, cuyas instituciones aspiran al orden y uniformidad como valor central, y categorías difusas como la democracia y los seres problemáticos, como experiencia traumática, y múltiple. El proyecto liberal termina siempre retrayéndose al orden de los órdenes: el Estado, y el constitucionalismo, por más vanguardista que sea estará siempre estancado en una mera teoría del Estado

Siguiendo a Negri (1999: 19) el constitucionalismo es una doctrina que conoce solo de una historiografía particular, el poder constituyente siempre se refiere al futuro que se esconde en la latencia de un momento, en el todavía no, en la conciencia anticipatoria, algo que está presente pero escondido en el deseo de la esperanza. Nuestros constitucionalistas ordenan el rompecabezas con precisión milimétrica para que las narraciones cuadren con el mito de la necesidad histórica, el constitucionalismo impone un pasado ficticio para derivar de él un presente

necesario y con ello se convierte en un subproducto dependiente de historiografías particulares.

Así, mientras la democracia es una teoría del gobierno absoluto, el constitucionalismo es la teoría del gobierno limitado que neutraliza la democracia. El poder constituido se convierte así en la forma de contener la vitalidad del poder constituyente, de neutralizar sus energías creativas para convertirlo en un objeto dócil, metafísico, artificioso, para el liberalismo el poder constituyente, como innovación de la violencia es carismático y solo puede ser tomado en cuenta por el constitucionalismo cuando ha sido racionalizado por el poder constituido.

La primera conclusión que podemos extraer es entonces que la constitución ni ordena, ni une al pueblo, el pueblo ordena su unidad política a través de la constitución. La constitución no es el origen del poder, sino su consecuencia. Ello implica que la verdadera constitución, como fenómeno político “es” el pueblo. Si traslapamos dicho orden retornamos a lo inasible impuesto por un poder constituido que no conoce otra verdad que la verdad de su propia y auto-contenida validez. Si el constituyente es desplazado a un segundo grado, dependiente de una institución llamada constitución, cualquiera puede reclamar el lugar de enunciación de la verdad.

#### *Evento y potencia, el verdadero constituyente*

Para Alain Badiou (2003), filósofo continental francés, y una de las figuras centrales de la filosofía contemporánea, la diferencia entre verdad y conocimiento es que la verdad surge como novedad, como acontecimiento que rompe el espacio de lo planificado. Del otro lado, como contraparte, el conocimiento es la repetición continua, la transmisión de códigos en un protocolo formalizado dentro del lenguaje. La verdad está por fuera del conocimiento establecido, no depende de las redes semánticas existentes y no puede ser definida entonces por el conocimiento actual. Su determinación es cuestión de pensamiento y no de juicio. Por tanto, la verdad depende de una decisión infundada, dislocada, sin referente en el mundo del conocimiento. Para que la verdad afirme su novedad, requiere un suplemento impredecible e incalculable. Dicho suplemento es un “evento” que interrumpa la repetición, que haga colapsar el sistema establecido, pues desborda su capacidad de inscripción, su capacidad de simbolización, lo Real o impronunciable del psicoanálisis.

Pues bien, La diferencia entre subjetividad jurídica y subjetividad política es la misma que existe entre conocimiento y verdad. De la misma manera, la diferencia entre poder constituyente y poder constituido es la diferencia entre verdad y conocimiento. La subjetividad jurídica proviene de un contraste entre los rasgos del subjectus y las exigencias de un régimen de conocimiento llamado derecho, es la



adaptación de un ente general a uno particular, “¿Qué soy frente al derecho?” ¿Cómo me ve y me reconoce ese “gran otro” de qué forma el reconocimiento de mi ser está predeterminada por los rasgos exigidos por el lenguaje jurídico? ¿Qué he de hacer para ser reconocido por el Padre sádico llamado derecho? De otro lado, la subjetividad política democrática, crea su propia verdad a partir de la acción, de la auto-determinación, nihilista en la creación de un nuevo lenguaje que inaugure un nuevo régimen de subjetividades. La democracia solamente puede pertenecer a éste régimen de creatividad política es decir a la verdad. En el conocimiento el derecho define y crea la democracia, en la verdad es la democracia la que somete y se libera del derecho como situación del conocimiento, mientras que en el primer caso el sujeto es nombrado desde un afuera ajeno, en este caso el sujeto (pueblo) deviene de su posesión sobre el lenguaje, es constituyente de la verdad y no constituido por el conocimiento.

Si el conocimiento establecido permite definir las condiciones de surgimiento de la verdad del evento, entonces la situación no es un evento, pues es medible dentro de un campo de referencia. La decisión de asegurar que el evento es verdadero está entonces por fuera de la situación de conocimiento, por fuera de toda narración lingüística existente. El evento se torna verdad con la decisión subjetiva de afirmar, sin marco de referencia, que el evento ha sucedido, a esto Badiou llama “fidelidad” al evento (Badiou, 2003). La fidelidad del sujeto colectivo con el evento inaugura un proceso de verificación de la verdad dentro de la situación del evento que supera entonces el marco de conocimiento anterior. La afirmación del evento, la fidelidad a este, es lo que constituye al sujeto político.

La democracia no puede subsistir sin autodeterminación. Por ello la democracia es el sello del sujeto político; la acción política es presupuesto ontológico del ser colectivo. El ser define lo político y lo político define al ser; es una unión indivisible. El lugar del constituyente es entonces la fidelidad a su propio evento, no puede ser situado de ninguna manera, más allá del estrangulamiento de la vida en la institucionalidad que es un simple espejo de la situación del conocimiento constituido. Así, el sujeto emerge de la acción, y su acción política de afirmación del evento es la única medida del presente.

Autores como Agamben (1998) Wall (2012) Mouffe (2000) y Negri (1999), proponen desde diversos ángulos el término aristotélico de *Potentia* como el elemento definitivo del poder constituyente. La *potentia* (potencialidad) es la posibilidad esencial de la cosa en devenir en algo más, de traducirse en acto (actualidad), según su propia condición. La potencialidad del niño de ser hombre, de la semilla ser flor, etc. Las cosas son potenciales, siempre y cuando puedan o no ser. Según Wall, la idea nos empuja a probar los límites de la posibilidad e imposibilidad.

La potencia no deja de serlo cuando se concreta en actualidad. Así, la potencia del constituyente se encuentra en su potencial de constituir o de no constituir. Si constituye ya es actualidad y lo constituido pierde todo asomo de potencialidad. Así, potencia no puede describirse dentro de un orden predeterminado, pues la potencia implica esencialmente realizarse o no. El hecho de que la potencia constituya (cree el acto) es un dato empírico aislado de su propia identidad, que puede describirse claramente, pero en esa descripción no se captura su elemento fundamental. Lo Potencial/potentia, a diferencia de lo actual/acto es permanente, esencial, intransferible, aptitud constante de devenir, de ser o no ser, de hacer o no hacer.

El hecho de que el poder constituyente ejerza su potencialidad y esta se actualice en la constitución no implica que pierda su potencia de ser otra cosa diferente. Como en la física, la potencia no se traslada, siempre permanece en estado de potencialidad, de ser o no ser.

El poder constituyente no puede ser contenido por ningún orden trascendente, no existe ningún marco jurídico previo que determine sus instancias u obligue su concreción, no existe una etimología previa al momento constituyente, pues es precisamente el poder constituyente el que le atribuye sentido al orden que establece, la constitución como momento de concreción de ese poder ilimitado origina un momento que ella misma no puede autorizar.

Mientras que el poder constituido es acto/actualidad definido por su propia dimensión física de ser creado y por tanto derivado, el constituyente define el acto desde su potencia. El acto como actualidad es su producción y por tanto carece de potencia. Uno es presencia, el otro la ausencia que determina plenamente la posibilidad de ser o no ser, en los términos de su propia potencia. El punto crucial es que la potencia misma de traducirse al acto define la cosa, es decir, la cosa "es" en su potencia indiferentemente del acto, indiferentemente de su hacer o no hacer, la potencia "es" su propia morfología ontológica. Así, si se quiere definir el poder constituyente este solo se puede definir por la potencia que "es" que se traduce como movimiento, como estar en el mundo en su posibilidad infinita de ser o no ser. Como sostiene Agamben "lo que es potente puede pasar al acto sólo en el punto en el que se desprende de su potencia de no ser" (Agamben, 1998: 103) La potencialidad de la violencia que funda el derecho no se pierde con el hecho de crearlo, ni mucho menos se traslada al derecho que es el acto mismo derivado de la violencia que crea el derecho. Crear una constitución es simplemente un desprendimiento de esa potencia de no ser, lo cual jamás puede hacerse equivalente, como lo intenta desesperadamente la filosofía del derecho liberal, a sostener que cuando se ejerce el poder constituyente este se traduce, se transforma en algo diferente desposeído de sí mismo, y que finalmente se traslada y queda encerrado en

el poder constituido, este despropósito lógico conduce a la inversión de potencia y acto, de poder constituyente y poder constituido.

La conclusión de entender el poder constituyente como potencia y no como acto, es que la potencia se mantiene con el acto en una relación de suspensión, es decir de excepcionalidad, pues el constituyente en su potencia puede el acto sin realizarlo y al realizarlo la potencia permanece intacta. Si es cierto que la potencia del constituyente es decidir desde la excepcionalidad, entonces el constituyente es el único soberano y de tratarse de una democracia el pueblo es el único que puede ocupar ese lugar.

Es en este sentido que diferenciamos tajantemente el poder constituyente como orden de la democracia/verdad y el poder constituido como orden del derecho/conocimiento y a su turno la democracia como orden de la auténtica subjetividad política y el derecho como el orden de la sumisión jurídica. Primera conclusión: el poder constituyente es intransferible, el pueblo no se agota en el acto constituyente, preserva intacto su poder como potencia(lidad) de ejercerlo constantemente, es decir que el ejercicio del poder constituyente no se agota en su acto, pues 1) la verdad no puede surgir de un conocimiento establecido por reglas del lenguaje, sino, y únicamente con la trasgresión sin marcos de ese lenguaje y la creación de uno nuevo; 2) el sujeto político llamado pueblo no puede ser contenido por un acto de conocimiento del lenguaje pues éste es el orden del poder constituido, y ya sabemos que el poder constituido es incapaz de incluir o definir el sujeto llamado pueblo; 3) el pueblo solo deviene de su propio acto constituyente; 4) La democracia hace parte del derecho sin que el derecho pueda capturarla plenamente, el derecho lejos de definir la democracia es su producto alterno y dependiente, si esto no es cierto, es decir si el derecho define la democracia y por ende el poder constituido al constituyente, el derecho recibe el nombre de tiranía, absolutismo, oligarquía, aristocracia o totalitarismo pero jamás democracia.

### TERCERA TESIS

*No es posible hacer filosofía política o constitucional sin tener en cuenta las relaciones simbióticas entre modernidad y colonialidad. No solo el capitalismo, sino el derecho, el derecho internacional, el Estado moderno y el derecho constitucional serían impensables sin la diada colonialidad/modernidad. Cualquier ruta de emancipación democrática tiene que recorrer este camino. Es esto precisamente lo que han reconocido y asumido plenamente los procesos constituyentes en Venezuela, Ecuador y Bolivia.*

Los procesos constituyentes de refundación Venezuela, Bolivia y Ecuador no son simples variaciones de las tipologías del constitucionalismo moderno occidental, como sí lo es por ejemplo la constitución colombiana, sino una nueva forma

política, jurídica y cultural que implica la transformación total de lo que entendemos por constitución, democracia y pueblo. De manera que mientras constituciones como la colombiana son elongaciones de un proyecto colonial/moderno, y a pesar de sus inmensos logros está encarcelada en su imposibilidad de transformar el paisaje político y proyectarse hacia una democracia libre de agentes que la determinan, los procesos constituyentes, en otras partes de América Latina son revoluciones en el sentido entero de la palabra, es decir transformaciones del tiempo, el espacio, el poder, el sentido de conflicto y de subjetividades políticas cuya única marcha atrás sería una restauración de la modernidad que transfigura y supera. Las nuevas formas constitucionales que ahora emergen en América latina ponen de frente el desafío de pensar la diferencia y la multiplicidad desde el abismo democrático y no desde los derechos humanos, desde el poder constituyente y no desde el constitucionalismo tradicional.

Para entender la verdadera dimensión de estas revoluciones y la forma en que alteran por completo modelos de democracia atados a proyectos modernos/occidentales, es preciso entender una vinculación que satura por completo cualquier proyecto analítico, crítico o descriptivo que se pueda emprender para entender estas nuevas formas de constitucionalismo, nos referimos a la diada modernidad/colonialismo. Si logramos asir esta profunda realidad, el camino estará despejado para entender la forma en que estos proyectos no son simples continuidades temporales de la modernidad, sino su más significativa fractura, fundamentada en la apertura hacia una auténtica democracia que no depende de las poderes constituidos, sino en el poder constituyente, donde el pueblo oculto es el único artífice y razón de ser de la constitución.

Las Américas no fueron incorporadas a un sistema capitalista pre-existente, simplemente no habría existido capitalismo sin las Américas (Tlostanova & Mignolo, 2009). Por ello el vacío colosal de la tradición constitucionalista de América Latina, lo que la hace una gigantesca colección de basura editorial ha sido construir estatutos teóricos por fuera de esta realidad monumental, y por ello el papel que termina cumpliendo con creces, es precisamente ser un mecanismo formidable de la perpetuación de la colonialidad. Creo que el Imperio no ha reconocido suficientemente la gran labor que han desempeñado los constitucionalistas para el fortalecimiento de las formas de opresión y extracción de los grandes proyectos imperiales de occidente, sobre sus lomos obedientes y su fe ciega que no pregunta jamás ¿Por qué? se sigue cargando el botón de la colonialidad.

Como explican autores como Aníbal Quijano (2001) e Immanuel Wallerstein (1999), Occidente está parado en dos mitos fundacionales, i) la idea que la historia de la civilización humana es una trayectoria lineal y necesaria que arranca de un estado de naturaleza y culmina en Europa como su único modelo, modelo que se

impone con toda la brutalidad de la violencia física y simbólica sobre los mundos no europeos que por tanto son considerados como no-mundos ii) Que las diferencias entre los europeos y no europeos son naturales- raciales y no la consecuencia de la historia y del poder, esta segunda idea está cimentada en una epistemología que dentro de Europa se llama humanismo pero que afuera opera como una línea racial de exclusión y sometimiento que se escuda en proyectos que se llaman a sí mismos científicos, racionales, ilustrados. Así el evolucionismo y lo que Nelson Maldonado (2007) llama el maniqueísmo misantrópico son la esencia del eurocentrismo.

Como sostiene el argentino Walter Mignolo (2001), conceptualmente la colonialidad es el lado oculto de la modernidad, esa diada modernidad/colonialidad significa que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y que por tanto no hay modernidad sin colonialidad. Esta extraña pero coordinada dualidad permite que la modernidad tenga dos caras, dentro de occidente una efectiva evolución de lo que Santos (2010b) llama regulación/emancipación, de libertades y prosperidad, sin embargo su reverso en el mundo colonial es extracción y racismo, dominación y exclusión, lo vital es que es imposible la parcelación de estas categorías pues se implican mutuamente y son necesarias para su funcionamiento concurrente. La colonialidad es el arma detrás de toda la retórica de la modernidad que justifica cualquier tipo de acción, incluyendo la guerra como fórmula para superar la barbarie y la ignorancia. Concluimos entonces que la colonialidad es la cara oculta que habilita la misión desarrollista y civilizadora de la modernidad, sin colonialidad estos proyectos carecen de justificación interna.

La teología y la evangelización cristiana se encargaron del primer periodo de dominación, sin embargo a finales del siglo XVII sobreviene el relevo a partir de un lenguaje secular y comercial que emerge de Inglaterra basado en la ganancia y la libre circulación de las mercancías que sucedió el modelo español, así que bien puede decirse que mientras España consideraba al mundo en su empresa colonizadora como una iglesia, Inglaterra entra en escena y considera el mundo como un mercado. Esta segunda etapa está marcada por una combinación anglo-francesa de crecimiento económico, secularización y racionalismo que se apuntala en la misión civilizadora del mundo occidental (Wallerstein, 1999). Después entra en escena Estados Unidos, el más vasto poder militar y económico conocido por la humanidad que no significa otra cosa la refacción y el perfeccionamiento del aparato imperial-capitalista inglés, pues de un lado corta de tajo todo lazo con las jerarquías del feudalismo vernacular inglés intensificando a la vez su sueño de libertad de mercado a partir de una constitución expansionista. Así la tercera etapa se centra en desarrollar lo subdesarrollado y modernizar lo arcaico, aquí, la constitución juega el papel preponderante de judicializar todos los conflictos políticos y reducirlos a soluciones técnicas que sustraen toda su energía conflictiva.

La primera fase de la colonización se vincula con la prolongación teológica de Europa a América u occidentalización, y la segunda con el relevo de poderes coloniales, con la orientalización del resto del mundo (Said, 1978), la primera tiene que ver ante todo con la limpieza de sangre (Castro-Gómez, 2005), la segunda con el surgimiento de la burguesía y la implantación planetaria del libre mercado y sus escalas de división del trabajo.

Por ejemplo la Ilustración en Colombia, en palabras de Castro-Gómez (2005) “no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro (el “punto cero”) y tomando como fuente un texto “original”, sino una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos”. La colonialidad tiene entonces una ramificación fundamental, de un lado su difusión e imposición desde occidente, pero de otro, para las elites colonizadas que llevan a cabo un proceso de independencia meramente formal, la Ilustración es el mecanismo mediante el cual se afirman en el poder a partir de la supresión de la diferencia y como continuidad de los privilegios raciales de los que gozan, una vez separados de la metrópoli, su lectura de la Ilustración les permite la prolongación de un proyecto elitista, racista y opresivo, con lo que se puede concluir que modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio.

El verdadero problema de la universalidad liberal es que nunca ha sido una auténtica universalidad, palabras como derechos y libertad son minúsculos conceptos elevados fraudulentamente al espacio de la representación universal. Ante la farsa, la propuesta debe ser una filosofía de universalidad del marginado, del desplazado, del pobre, del pueblo oculto, a esto apunta la filosofía latinoamericana radical como compañera de los procesos de transformación antes mencionados.

La opción decolonial está presente en las transformaciones que toman lugar en la sociedad civil, pero al ser su objetivo la transformación de subjetividades, la opción decolonial es una intervención en la esfera de la sociedad política, concepto este introducido por el historiador social indio Partha Chatterjee (2006) y que se refiere a una amplia gama de actividades que no pertenecen a la sociedad civil, pues no pueden ser inscritas ni en el Estado ni en el mercado. La sociedad política representa los discursos y las formas culturales que están por fuera de la representación o registro en el Estado y el mercado y por tanto son sub-alternas. Así, mientras que la sociedad civil requiera, para existir y pronunciarse, de la aprobación o el reconocimiento del Estado o del mercado, no puede hablarse entonces de opciones decoloniales pues el Conflicto queda suprimido y devuelto a su momento gestacional como universo completo dominado por la gramática estatal.

El punto nodal entre las nuevas realidades latinoamericanas y la opción decolonial se hace evidente en la generación de una auténtica fenomenología pues

exalta las experiencias subjetivas diversas en un plano de igualdad. No existe pluri-nacionalismo- o pluri-culturalismo sin un auténtico movimiento fenomenológico, la fenomenología, como experiencia de una primera persona amplificada, el fenómeno no de la primera persona racional y excluyente kantiana, sino la primera persona como cualquier persona, desde la hegemónica hasta la colonial, se traduce en la suspensión ontológica que permite la apertura de los sujetos, sin dependencias infinitas en objetos que nacen de alguna espontaneidad glorificada y artificial. Ello permite releer la historia y saber que sí hay que hacer, que el cambio sí es posible; permite saber que las relaciones sociales son todas contingentes y están articuladas a partir de un antagonismo cuyo desenlace no está decidido de antemano.

#### CUARTA TESIS

*En Latinoamérica, la categoría “Nación” ha obrado como un agente de exclusión social y política por excelencia, en vez de haber sido una herramienta de emancipación y resistencia lo ha sido de dominación y destrucción de la diferencia, es en la Nación donde hay que ubicar la transformación de un proyecto colonialista a un proyecto de colonialidad<sup>1</sup>.*

*Sub tesis: el derecho constitucional latinoamericano, cuando se adapta pacíficamente a los postulados clásicos del derecho europeo y no hace la más mínima reflexión sobre sus fundamentos y límites teóricos resbala a ocupar el lugar de un lacayo de la historia y auxiliador de primera mano de la brutalidad de la exclusión social.*

El concepto de Estado-Nación es quizás el agente ideológico más poderoso en la estructuración de la modernidad occidental, su unión con una teoría del derecho que se autodenomina racional, garantiza su inmunidad ante cualquier tipo de oposición y asegura que su contenido penetre y defina cada una de las formaciones políticas y jurídicas del mundo moderno.

---

<sup>1</sup>Entendemos por colonialismo una intervención directa de dominio del territorio de la administración y el gobierno, es decir una presencia directa de las fuerzas invasoras, como el caso de la Corona española sobre sus colonias en América, entendemos por colonialidad su transformación a diferentes tipos de dominio económico, ideológico y de penetración de fórmulas jurídicas que determinan el tejido de los entes coloniales, sin necesidad de una ocupación permanente del territorio y cumplida a través de imposiciones que van desde subordinación en organismos multilaterales, asesinatos selectivos, bases militares, hasta la imposición sutil y efectiva de escuelas de pensamiento, especialmente en el derecho, tal es el caso de la dominación de Estados Unidos, desde la Doctrina Monroe sobre América-Latina.

Para Giorgio Agamben, el Estado-nación es el lugar de concreción de la biopolítica moderna, la versión más cruda y avanzada del poder de la violencia del derecho sobre las personas, fundada en el nexo funcional entre una localización determinada (tierra) un orden determinado (Estado) y mediado por reglas que inscriben constantemente la vida (nacimiento, sangre, pertenencia) como vida desnuda, como intervención directa de la violencia del Estado sobre la vida y los cuerpos de todos (Agamben, 1998, 226).

La cuestión acuciante y definitiva no es saber como hizo el concepto de Estado-Nación para sobrevivir grandes transformaciones, revoluciones, descubrimientos y sacudidas históricas como la revolución científica, los cismas religiosos, el imperialismo europeo, revoluciones burguesas, la revolución industrial, la idea de constitución, el fin de eras y el comienzo de nuevos mundos. La cuestión puesta adecuadamente es como hizo el concepto de Estado-Nación para engendrar todos estos profundos cambios, ¿Qué hay encerrado en su esencia jurídica y desplegada en su acción política que precisamente sea una especie de motor inmóvil de la historia moderna occidental?

Siguiendo al filósofo esloveno Slavoj Žižek el Estado Nación es la historia de la transustanciación violenta de las comunidades locales y sus tradiciones a la nación moderna como “comunidad imaginada” (Žižek, 2001: 183-202). La nación en términos de la Europa moderna es la represión de modos de vida locales originarios y su reinscripción en la nueva tradición inventada y abarcativa. Desde mi punto de vista el Estado-Nación es la invención del régimen jurídico moderno a partir de cuatro falacias

Identidad nacional. Un fenómeno artificial impuesto por la violencia del derecho, basado en la represión de las tradiciones locales previas, donde la lógica operante es la lógica de la exclusión como formación, es decir que solo hay identidad en la ubicación de la diferencia absoluta por fuera del contexto de la nación. Yo me identifico a partir del Otro absoluto que excluyo, no solo como diferente a mí, sino como mi negación. El derecho es el mecanismo que le sirve a la nación para contener y reducir, extirpar y mutilar.

Un modelo universal de cultura que es el europeo-occidental que demarca el adentro y afuera de la verdad política, que obliga a que toda diferencia desaparezca y la humanidad se someta pasivamente a los significados rígidos impuestos desde la centralidad de los estados nación europeos.

La Nación como esencia o motor de la historia. Desde los primeros alumbramientos contractualistas de Hobbes, Locke, Grocio y Althusius, hasta su refinación en Vico y Herder, se construye la Nación dentro de un historicismo racional, donde la historia es sinónimo de la historia de todas las naciones (europeas), donde toda perfección humana es en cierto sentido nacional (Hardt &



Negri, 2005: 146). La identidad se concibe no como la resolución de diferencias sociales e históricas, sino como el producto de una unidad primordial. La nación es una figura completa de soberanía anterior al desarrollo histórico. El genio que construye la historia y desmiembra las amenazas de diferencia y multiplicidad. La solución a la crisis de la modernidad es la idea que el nacionalismo es una etapa ineludible del desarrollo. Ello deriva en que el Estado-Nación constituye un equilibrio temporal precario entre la relación con una Cosa étnica particular (*pro patria mori*) y la función universal del mercado (Žižek, 2001: 187). El Estado-Nación consolida la imagen particular y hegemónica de la sociedad moderna, la imagen de la victoria de la burguesía que adquiere así un carácter heroico, histórico y universal. La particularidad nacional es un potente universal que coloniza la diferencia y la retorna a la homogeneidad. La actividad económica aparece sublimada al nivel de Cosa étnica (Lacan, 2004), legitimada como una contribución patriótica a la grandeza de la nación.

A través de la reducción de la multiplicidad a la fuerza del UNO, la Nación se convierte en el vehículo del colonialismo. El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. El proyecto imperial y colonizador europeo se soporta en todas sus bases en el Estado-Nación. Para los dominios imperiales europeos se trata sociogénesis (Wynter, 1991), un régimen de producción de identidad y diferencia. La soberanía nacional produce continuamente y extensivamente el milagro de incluir las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general. Así como el Imperio romano utiliza la concentración del derecho como el aparato de mayor penetración y dominación de sus colonias a través de la idea de un *ius gentium* que refleja la universalidad de los principios que nutren el espíritu y la obra humana y le permite al Imperio aplanar toda diferencia y establecer un único vínculo entre las colonias y la idea de Roma, logrando que cada diferencia cultural, política y jurídica quede reducida al prurito de la supremacía de la virtud y la civilización romana; el derecho internacional moderno se convierte en la resurrección del proyecto de *humanitas* romana, de un lado garantiza la toma ordenada y estratégica de territorios por parte de los Estados nación europeos, trazando un derecho de guerra que permite la igualdad y estabilidad dentro de la geografía europea occidental (derecho internacional) y la vez se convierte en el instrumento que permite reducir las diferencias de un mundo múltiple colonial a la unidad jurídica del Estado-Nación, dicha treta obra más allá de lo jurídico, implica que el modelo mismo de humanidad está encerrado dentro de las dimensiones del Estado-Nación y por tanto el mundo colonial tiene que ser su reflejo y su forma, pues allí yace el verdadero valor de la humanidad cultural, social, económica y política.

El Estado-Nación es el evento de la modernidad, su morfología esta soportada en su trascendencia ideal, un constructo derivado de la perfección del método científico

que incorpora la perfecta sistematicidad lógica interna de los sistemas matemáticos y la simetría total con el método racional.

La Nación fija un modelo particular de ser humano, el ciudadano, muy particular, muy europeo y lo eleva a un valor universal que debe ser copiado, genera todo un aparato de imposición y mimesis, ese ciudadano se convierte en la línea de demarcación del derecho, el vigilante que cuida la zona fronteriza garantizando que el grupo nacional sea compacto y homogéneo y por supuesto evita filtraciones o adulteraciones al sistema. Valores como la civilización no existen como modelo abstracto y absoluto, se construyen a partir de la construcción del Otro, el negro lascivo, el indígena perezoso. Es claro a estas alturas que el reverso de la nación es el pueblo oculto y que ese pueblo oculto es el sujeto de la colonialidad. Ahora, estas son lecciones muy bien aprendidas por las élites criollas que adaptan el modelo en la independencia para continuar la dominación y la exclusión de poblaciones y territorios densos y sumamente complejos (García Linera, 2008).

#### *Las partículas indivisibles del colonialismo y la colonialidad*

La construcción de una diferencia racial absoluta es la base esencial para concebir una identidad nacional homogénea (Hardt & Negri, 2005) (Mignolo, 2001). El Estado-Nación y sus dos partículas indivisibles se reproducen en los proyectos constitucionales post-colonialistas. El modelo de la nacionalidad se trasplanta a los movimientos de independencia y se pone como eje de la misma, de manera que simplemente reproduce el esquema de exclusión, de un lado, la fuerza del Uno nacional somete al mestizo-indígena y afro descendiente, y al negro, y al indígena al modelo único del criollo ilustrado y con patrimonio; mientras que del otro, el modelo secular de Estado inhibe cualquier creación de comunidades políticas que desafíen su perfecto arquetipo, así, los ejidos, las comunidades cooperativas, las sociedades ancestrales o el movimiento de los comuneros serán arrasados y vueltos polvo por el proyecto de modernización sostenido e impulsado plenamente por los estados nación latinoamericanos. El modelo hegemónico del Estado-Nación no permite hablar desde la historicidad de pueblos que han burlado la historia, que la han vivido no como un continuo unificado, no como una superposición de fases evolutivas, sino que la han vivido dentro del mito, dentro de la colección de instantes sagrados, de interiorizaciones colectivas que deshacen el individualismo. El Estado-Nación es la violencia total sobre el lenguaje, una violencia que sólo puede derivar en la destrucción de la diferencia y la concentración absolutamente ficticia y forzada de la unidad.

El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. Así esa colosal máquina de fabricación de estratos y jerarquías, de invención de sujetos y alteridades absolutas, esa máquina llamada Nación, en Latinoamérica, lejos de encerrar la promesa de emancipación y las claves del progreso y la justicia social, ha

sido precisamente el punto de fuga de la energía democrática, la palabra que anuncia el silencio y la inanición del cambio social, la eliminación de alternativas de organización social y la reducción del individuo a un modelo rígido y predeterminado.

*La independencia en América Latina: del colonialismo a la colonialidad*

Lo que no hay que perder de vista es que la historia compartida entre Occidente y Latinoamérica crea una serie de desordenes temporales y complicaciones históricas que una teoría del derecho tradicional ha sido incapaz, (al menos hasta el siglo XXI), tanto de absorber o entender y mucho menos de crear una propuesta alterna, de manera que el derecho constitucional latinoamericano, cuando se adapta pacíficamente a los postulados clásicos del derecho europeo y no hace la más mínima reflexión sobre sus fundamentos y límites teóricos resbala a ocupar el lugar de un lacayo de la historia y auxiliador de primera mano de la brutalidad de la exclusión social.

Un muy buen ejemplo lo podemos captar en una fábula desarrollista que gravita como verdad dogmática en nuestra teoría constitucional según la cual lo que le falta a Latinoamérica es vivir la modernidad, que nos hemos saltado ese paso indispensable para la modernización de nuestras sociedades y por tanto que el progreso nos es esquivo. Esta fábula no solo es mezquina en el sentido en que fija como aspiración histórica la pantomima de una pretendida evolución y progreso occidental, lo cual de por sí es falaz y muestra la subordinación de nuestra teoría constitucional, sino que pierde toda tracción histórica de nuestra realidad colonial. La colonización, en sus formas y necesidades, derivó en que las colonias se convirtieran en estados modernos mucho antes que la Metrópoli, no nos ha faltado modernidad, por el contrario nos ha sobrado. Como lo establece el teórico colombiano Roberto Vidal “La monarquía católica española enfrentó el desafío de crear sociedades, instituciones, devociones y derechos a la medida de las pretensiones de dominación colonial. La obsesión por impedir a toda costa la formación de poderes feudales que desafiaran la autoridad del rey, los llevó a crear lentamente una amplísima y costosa burocracia centralizada que gobernaba mediante un sistema administrativo de toma de decisiones que se transmitían como normas jurídicas de obligatorio cumplimiento en todos los ámbitos de la vida social y política” (Vidal, 2010). Lo paradójico es que el complemento de esta modernización es una aplicación intensa de conceptos jurídicos netamente medievales para dividir la sociedad a partir de criterios de raza y etnia y garantizar así que el plano colonial correspondiera a una sociedad moderna completamente diferente a la sociedad matriz de la metrópoli, por ello concluye Vidal “la monarquía española construyó un Estado no democrático que usaba intensamente el monopolio del derecho y la limitación estricta de las competencias de las autoridades, salvo la del rey... El

nuestro tal vez sea uno de los más antiguos Estados modernos en la historia, cuya creación, diseño y barroca invención se remonta al momento de la conquista americana. Varias fueron las innovaciones que crearon una enorme distancia entre las monarquías bajomedievales europeas y lo que habrían de ser las sociedades coloniales americanas" (Vidal, 2010). Así mientras España seguía siendo medieval América ya era moderna, pero de una forma aberrante, se puede decir que América estaba construida bajo una paradójica relación del Estado nación, un Estado moderno y una nación medieval. Las líneas raciales ya estaban trazadas meticulosamente, la administración intensa sobre las personas, los territorios y las cosas correspondían ya a una ejecución jurídica instalada a través de 300 años de sometimiento. Los procesos de independencia, más que un ejemplo de rompimiento histórico fue el periplo de continuidad heredado por los criollos ilustrados blancos de Latinoamérica. No en vano los procesos de independencia tienen a la cabeza criollos ricos que se benefician al mantener el mismo diseño social de separación y marginamiento bajo el poderoso concepto de nación.

La independencia, como fue Utrecht un modelo de sucesión imperial, es simplemente la continuación de la hegemonía blanca criolla, no hay una ruptura esencial, todo lo contrario la idea perseverante es la continuidad de la idea de Nación involucrada profunda e indivisiblemente con el concepto de Estado.

El pueblo del que hablaron las constituciones post independentistas, eran grupos reducidos de personas que habían alcanzado la categoría de ciudadanos y que se convertirían en una aristocracia excluyente, con pocos mecanismos de ascenso socio-político (Vidal, 2010). Las constituciones independentistas, reducen la categoría de pueblo a la nación, en un adelgazamiento de sus características de multiplicidad étnica, cultural y de variedad de manifestaciones políticas al refractario concepto de Nación que admite únicamente la fracción de esa población que se asemeje a la categoría de ciudadano, se trata de la misma artimaña empleada por el Abate Sieyès en medio del incendio revolucionario francés, la Nación recorta las dimensiones del pueblo y lo convierte en un falso lugar para la democracia. Como lo establece el teórico Costas Douzinas (2010: 7) al seguir la lógica dibujada por Agamben (1998: 173), al referirse a la trampa performativa de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano "La Declaración francesa es especialmente categórica en cuanto a la verdadera fuente de los derechos universales. Persigamos velozmente su estricta lógica. El artículo primero declara que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. El artículo segundo establece que "La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles", mientras que el artículo 3° procede a definir tal asociación: "la nación es esencialmente la fuente de toda soberanía. Nos topamos con la típica acción performativa de la declaración: crea lo que dice simplemente anunciar. Los derechos son declarados a nombre del hombre "Universal", pero es el

acto enunciativo el que crea los derechos y los enlaza inmediatamente con un nuevo tipo de asociación: la Nación y su Estado. Es en la nación y en el Estado donde se deposita toda la soberanía creadora del derecho, designando en el acto una especie singular de hombre, “el ciudadano nacional”, como el único beneficiario de los derechos. Desde este momento, la pertenencia al Estado, la soberanía y el territorio sigue el principio nacional y pertenece a un tiempo dual. Si es cierto que la Declaración inauguró la modernidad, también inauguró el nacionalismo y todas sus consecuencias: el genocidio, las guerras étnicas y civiles, la limpieza étnica, las minorías, los refugiados y las personas sin Estado” (Douzinas, 2010). Como concluye categóricamente Vidal “Este modelo de Estado duró trescientos años, cien más de lo que ha durado la república. Sobre este Estado tuvo lugar la rescritura de la Independencia (Vidal, 2010)”.

La conclusión entonces no puede ser otra que la independencia de Latinoamérica, no ha sido una verdadera independencia, sino la continuidad de un modelo estratégico de exclusión jurídica. La universalización del concepto de Nación ha permitido que durante siglos élites muy precisas definan desde un lugar privilegiado la pertenencia o no de inmensos grupos sociales.

#### QUINTA TESIS

*Dado que el orden de la democracia es el conflicto, la democracia es la anulación de las condiciones para gobernar y por ende es la única y auténtica forma de lo político.*

El derecho como despolitización del conflicto es la operación constante en occidente, desde la escolástica, pasando por la colonización, la ilustración, hasta llegar al multiculturalismo pos-moderno, su función ha sido sujetar el conflicto a intensas zonas de codificación, para luego comprimirlo, primero, en la modernidad liberal a subsunciones determinadas en lo jurídico como única medida de la realidad y hoy, en la posmodernidad liberal, reducirlo un problema de simple tolerancia cultural, algo “dado” insuperable, donde la diferencia y asimetría, como sostiene Žižek (2001, 2009) no son tratados como problemas de inequidad, injusticia u opresión sino como normalizaciones controladas por super-esquemas como el modelo deliberativo habermasiano.

El multiculturalismo y pluralismo como reingeniería del liberalismo llevan su lastre totalitario, pues implican la reducción de verdaderos conflictos políticos a simples problemas de adecuación textual, a meros problemas de admisión asimilativa de la diferencia, se trata del trabamamiento o clausura de la democracia que bloquea las oportunidades de contestación, de la imposición directa de límites de lo que es jurídicamente negociable. Se determina desde adentro quién y qué se incluye dentro del diálogo. El proceso solo puede derivar en consenso; no se permite salirse

de los protocolos del derecho y se anula de tajo la posibilidad de intentar un diálogo estratégico o de resistencia (Christodoulidis, 2007). En una simulación simbólica, el antagonismo es renegado a calificaciones estrictas en las que se desarticulan y aplazan las demandas populares y se retiene la posibilidad de que las partes débiles o invisibles usen un lenguaje que no sea el de la parte fuerte de la institucionalidad. El punto de fuga es este: las normas procedimentales de las democracias liberales, tal como son articuladas por el multiculturalismo y el pluralismo, suponen actos previos de inclusión y exclusión que resisten cualquier tipo de legitimación dentro del marco constitucional que ellas mismas crean, de manera que el principio de reciprocidad ya está definido de antemano y distribuido herméticamente entre unos participantes determinados y un procedimiento inamovible y por tanto indiscutible.

El auténtico conflicto aparece cuando el antagonismo se cierne entre grupos desiguales, entre un supuesto “adentro” confinado racionalmente y un afuera desterrado, habitado solamente por los excluidos; como bien sabemos ya no se trata de un afuera absoluto, sino de un afuera paradójico, el excluido está en el umbral, la nuda vida del pueblo está oculta en la suspensión del derecho en el estado de excepción. De suerte que, únicamente cuando se produzca una colisión absoluta entre estos dos mundos y cada uno quede expuesto en su integridad puede hablarse de diálogo y democracia, pero además, solo allí se puede acudir a la materialidad de lo político como cruce indiscriminado de líneas conflictuales entre estos dos mundos, es decir que para que aparezca un auténtico sujeto político, el biotipo del encerramiento consensual y racional debe quedar destrozado. Sólo en el encuentro traumático entre el mundo del ciudadano con derechos, supuestamente libre y racional con el desterrado y marginal podemos someter a valoración la validez del consenso que creó estas criaturas emancipadas y racionales, con su contracara excluida. Aquí la igualdad deja de ser presupuesto y se convierte en el límite mismo del discurso. No se trata entonces de un juego del lenguaje, sino de su apertura y reapropiación por el sujeto externo e irracional; se trata de picar esa genética abismal y monstruosa y eliminar el límite que postra el discurso externo. Claramente la negación de esta posibilidad yace en la violencia que preserva el derecho y que pretende reducir cada encuentro traumático a una mera condición de adecuación del excluido a las reglas procedimentales del diálogo normativo, lo que no ha logrado captar el constitucionalismo es que dichas reglas son precisamente las que determinan la exclusión e imposibilidad de apertura o encuentro entre estos dos mundos. Es aquí donde está la candidez o simple mala fe del constitucionalista vanguardista o neo-constitucionalista, que con superficialidad absoluta pretende crear campos de inclusión a partir de un derecho que, ignoran o quieren ignorar, ha sido la fórmula de exclusión. De manera que dicho vanguardismo de la inclusión en vez de concretar la democracia y develar el verdadero pueblo oculto, aplaza y

posterga su capacidad emancipadora, al tiempo que fortalece y blindada un sistema que está afianzado en la negación absoluta de la democracia.

Cuando aceptamos que el verdadero pueblo de la democracia es el pueblo oculto, que su economía es soportar sobre su excepcionalidad la totalidad de la estructura del derecho moderno, que el rasgo distintivo del constituyente es su potencia de hacer o no hacer indiferentemente del acto constituido, y ponemos estos axiomas de frente y sin concesiones ante la definición clásica de democracia, lo que resulta es una unión de sentidos tan sólida que extraen al liberalismo moderno de su madriguera y evidencian la forma en que sus artificios de ocultamiento del pueblo en la democracia quedan desvalidas y son incapaces de recomponerse como unidad política. De la simple derivación de su nombre podemos establecer que la diferencia radical y determinante entre la democracia y cualquier otro sistema de atribución y designación del poder es que en la democracia el sujeto está marcado por una división trascendental y única; el presupuesto de la democracia es que el sujeto político es tanto gobernante como gobernado. El sujeto en la democracia forma parte tanto de la decisión de gobernar como sobre quien recae la obligación de observar la norma de conducta.

Como ya nos debe ser claro no existe sujeto previo a la política; la política, como antagonismo, es el lugar donde se asoma y se crea el sujeto, es la relación política interna entre sujetos el momento de inicio de la política (Ranciere, 2006), por lo tanto el verdadero sentido de la política solamente puede ser un estar en “común”. La paradoja de la política está apostada exclusivamente en la democracia, donde gobernar (*archein*) y ser gobernado (*archestai*) recaen sobre el mismo sujeto. Es la interjección entre estos dos términos contradictorios lo que da forma y fondo al sujeto, la democracia desaparece en un soplo cuando esta relación es desechada y el *archein* es sustituido por una entidad secundaria y derivada como el Estado o el derecho, no se trata siquiera de una crítica a la democracia representativa, se trata de una objeción más profunda y necesaria, como se ha demostrado, la crítica radical apunta a denunciar la tramposa sustitución de la soberanía y del poder constituyente que el Estado y el derecho logran cuando se apropian del *archein*, no como el lugar del legislador convencional constituido, sino del soberano.

Mientras que en la oligarquía, la aristocracia o el absolutismo los sujetos políticos se definen desde el lugar de enunciación de quien gobierna, la subjetividad en la democracia está atrapada en esta relación múltiple y compleja. La democracia es precisamente la ruptura de la lógica de la enunciación de arriba abajo o jerárquica. Demos-arche es la paradoja de la conjunción no presente en oligo-archia.

Mientras que en los primeros tipos de distribución del poder político, quien gobierna define la posición y situación de los sujetos gobernados, en la democracia, como lo explica el filósofo francés Jacques Ranciere (2001, 2006), el sujeto se define

a sí mismo a partir de su lugar central en la actividad política. La democracia no solo es el rompimiento de la lógica de separación absoluta entre gobernante y gobernado, sino que es la ruptura de la idea según la cual todo tipo de distribución de poder significa un modelo preexistente; en otras palabras: que existe una disposición previa o requerimiento natural para poder gobernar.

La democracia es precisamente la anulación de las condiciones para gobernar; es el gobierno de aquellos que carecen de cualidades o disposiciones para gobernar. Lo propuesto por la ortodoxia liberal es precisamente el regreso de las condiciones. El populacho no puede gobernar; necesitamos unos amos, sabios que nos digan desde su infalibilidad ilustrada, cómo ser, cómo actuar y quienes somos.

Mientras que las otras formas de distribución del poder político dependen para su existencia en cómo llenar el lugar vacío de las cualificaciones “de los sabios sobre los ignorantes, de los ricos sobre los pobres, de los poderosos sobre los débiles” respondiendo todas ellas según la tradición platónica a una distribución natural de las diferencias —que ya vienen establecidas por un marco universal y necesario— la democracia perfora dicha lógica, pues implica la especie faltante de cualificaciones para gobernar. El sujeto político esencial es precisamente el que carece de cualidades para el *archein* (Ranciere, 2001).

El pueblo es precisamente esa parte, el faltante de las cualificaciones naturales, y por tanto solo la democracia puede entenderse como política, pues mientras en la oligarquía o en la aristocracia el antagonismo ya fue definido por características naturales y lo que sigue es simplemente la adecuación natural del modelo a la realidad, la democracia es el lugar mismo donde el antagonismo no se ha resuelto, es una acción excepcional y constitutiva del sujeto.

Pero es precisamente esa falta de cualificación la que se convierte en el único requisito para ejercer la democracia y constituir entonces la categoría de pueblo.

El pueblo no es una categoría definida formal y previamente, y menos una categoría sujeta a la definición de poderes constituidos por él mismo. Se trata de un concepto flotante y variable: los excluidos de la economía formal, los cuatro millones de desplazados en Colombia, los marginados, en pocas palabras el pueblo oculto, es el verdadero pueblo de la democracia y por ende el único poder constituyente.

Lo común a la democracia es, por tanto, que no hay otra construcción de la comunidad que no parta del requisito de no estar calificado para gobernar según las formulas naturales de fuerza, sabiduría o riqueza. La democracia revierte la lógica del *arche* como categoría que antecede la política como fórmula de organización social. La conclusión de Ranciere es entonces que el *Demos* designa precisamente la categoría de personas que no son tenidas en cuenta en las otras formas de gobierno;



el residuo que las excluye de cualquier tipo de inclusión; los que son invisibles e inaudibles para los gobernantes; los que no caben en los códigos férreos del derecho y su distribución de intereses y deseos. El que habla cuando se supone debe callar, el que se moviliza cuando se supone se debe quedar quieto. Ranciere (2001) nos advierte que “estas expresiones no deben ser interpretadas en su sentido más populista sino en su sentido estructural”. La mayoría siempre es la totalidad menos uno; ese menos uno es la grieta, el vacío, el excedente que divide a la comunidad de la suma de las partes sociales. Es el desafío sobre la homogeneidad y el consenso social basado en la simple distribución de competencias e intereses.

Es aquí donde es revelador introducir la diferencia hecha entre otros por Jean Luc Nancy (2000) y Alain Badiou (2003) entre La política y Lo político, o la creada por Jacques Ranciere entre Política y Policía (2006).

Para Walter Benjamin “La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad -que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas sagaces a las que no protegen las leyes del Estado- consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley” (Benjamin, 2010: 46).

La política es el orden institucionalizado donde transcurre la negociación entre los incluidos institucionalmente, según claves procesales precisas del lenguaje político ancladas a las reglas del derecho. En palabras de Costas Douzinas (2010), “La política organiza las prácticas e instituciones mediante las cuales el orden es creado” que pretende neutralizar el conflicto y el antagonismo y llevarlo a la solución instantánea de los procesos institucionales; mientras que *Lo político* es el espacio donde el antagonismo y el conflicto crean los sentidos sociales.

*La política* garantiza la armonía de lo establecido institucionalmente y se refiere a las reglas de juego que permiten distribuir beneficios, recompensas y posiciones dentro de un acuerdo social ya establecido; va desde las normas constitucionales escritas (la conformación de quóruns deliberativos en el legislativo) hasta normas implícitas a dicho balance del poder (cuotas de partidos dentro de la administración pública). Según *La política*, lo fundamental es el mantenimiento del orden dado y la defensa controlada de los discursos que satisfagan un estándar establecido por el statu quo; se trata de regular el conflicto dentro de una zona de demarcación jurídica que lo reduzca a reclamaciones institucionalmente ordenadas. *Lo político* es el conflicto en su forma más primigenia; es el exceso o residuo que las sociedades institucionalmente articuladas no pueden contener.

*Lo político* se expresa como retorno de lo reprimido, de todo aquello que quedó por fuera de la zona de demarcación institucional, cuando el invisible hace visible su herida, cuando reclama su inclusión dentro de lo establecido, cuando reta de frente el orden como excluyente. *Lo político* precede el lenguaje jurídico, pues es en *Lo político* donde se genera todo lenguaje. *La política* es la adecuación del lenguaje a las formas que el mismo lenguaje creó.

*La política* es la acomodación o asignación dentro de grupos de interés bien definidos en la institucionalidad; es una división de lo sensible cuyo presupuesto es la homogeneidad de los sujetos participantes y la ausencia de vacíos que determina quién está incluido y cómo está incluido. La fuerza de *Lo político* consiste en transformar esta lógica visibilizando o haciendo sensible esa parte de ninguna parte; una intervención decidida y transgresora sobre la armonía que sostiene el aparato de creencias y acciones del orden establecido.

El fundamento de la democracia es entonces el disenso y no el consenso. Los consensos son prefabricados “[...] el disenso no es la confrontación entre intereses y opiniones, sino la manifestación de la distancia que existe entre lo sensible y su enunciación” (Ranciere, 2001) que hace colisionar los mundos, el mundo ordenado de los procesos políticos con los objetos o sujetos arcaicos y aplastados de los regímenes políticos. En últimas, la democracia se trata de un discurso pronunciado desde un lugar donde no se pueden pronunciar los discursos, por un sujeto que no se supone que deba pronunciarse.

El pueblo no puede ser invocado desde lo jurídico por la institucionalidad; pues como bien hemos visto el derecho es el velo que oculta y paraliza al pueblo, el derecho en la modernidad es precisamente la antítesis de pueblo pues su función como violencia que preserva el derecho consiste precisamente en doblegar la nuda vida como gesto de afirmación de su propia (falsa) soberanía. Es en este sentido que si agregamos los elementos constitutivos del pueblo como excepcionalidad y potencia, a la naturaleza de su definición clásica, solo podemos concluir que el verdadero pueblo de la democracia es el que permanece oculto por pseudo-soberanos como el Estado y el derecho y no la totalidad de una comunidad política que hemos comprobado es imposible, si esto es cierto debemos concluir, en el mismo gesto, que solamente el pueblo oculto puede ser el poder constituyente, pues otra manifestación de poder constituyente es una simple reiteración de la violencia que preserva el derecho que por simple lógica es la negación de la violencia que crea el derecho.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- (2011). “Democracy in what state?” en: *Democracy in what state?* New York: University of Columbia Press.
- BADIOU, Alain. (2003). *Infinite Thought: Truth and the return to Philosophy*. London: Continuum.
- BENJAMIN, Walter. (2010). “Para una crítica de la violencia” en *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana.
- CHATTERJEE, Partha. (2006). *Reflections on popular politics in most of the world*. New York: Columbia University Press.
- CHRISTODOULIDIS, Emiliós. (2007). “Against Substitution: the Constitutional thinking of Dissensus” en: *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Loughlin and Walker, Oxford University Press. Pp. 189-208.
- DOUZINAS, Costas. (2010). “Las paradojas de los derechos humanos” en: *Tendencias del Derecho en el siglo XXI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Temis.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. (2008). “Empate catastrófico y punto de bifurcación” en: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1 (1) Buenos Aires: CLACSO.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. (2005). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, Jacques. (2004). *El seminario: los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). “On the coloniality of being” en: *Cultural Studies*, 30. London: Routledge.
- MIGNOLO, Walter. (2001). *Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad*. Barcelona, Península.
- MOUFFE, Chantal. (2000). *The democratic paradox*. London: Verso.
- NANCY, Jean-Luc. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- NEGRI, Antonio. (1999). *Insurgencias*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- QUIJANO, Aníbal. (2001). *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual.
- RANCIERE, Jacques. (2001). *Ten theses on politics*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- (2006). *Odio a la democracia*. Buenos Aires, Nómadas.
- SAID, Edward. (1978). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2010a). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural Editores.
- (2010b). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- SCHMITT, Carl. (1988). *Political theology*. Cambridge: MIT Press.
- TLOSTANOVA, Madina & MIGNOLO, Walter. (2009). "Global coloniality and the decolonial option" en: *Kult 6*, Special edition. Roskilde University
- VIDAL LÓPEZ, Roberto. (2010). "Derecho y democracia en Colombia: las luchas históricas por la inclusión dentro de la comunidad política" en: *Revista Javeriana* 762 (146).
- WALL, Illan. (2012). *Human Rights and Constituent Power, Without Model or Warranty*. London: Routledge.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1999). *El Moderno Sistema Mundial*. Madrid: Siglo XXI.
- WYNTER, Sylvia. (1991). "Tras el Hombre, su última Palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico" en *Nuevo Texto Crítico* IV (7).
- ŽIŽEK, Slavoj. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). "The People and beyond, Slavoj Žižek & Ricardo Sanín (Entrevista)" en: *Critical Legal Thinking*, Londres, Octubre 2009.

# **CONSTITUCIONALISMO LIBERAL CONTEMPORÁNEO VS DEMOCRACIA**

**Leonel Esteban Martínez Castro**

Universidad del Atlántico, Colombia

## **Resumen:**

En las siguientes líneas, el autor reconstruye y analiza algunos fundamentos e instituciones relevantes del constitucionalismo liberal contemporáneo, con todas sus variaciones y cambios de tonalidad, para cuestionarle la ausencia de legitimidad democrática en su sistema normativista. Esta labor es realizada a partir de la crítica a las enunciaciones metafísicas, derechos universales y procedimientos normativos como elementos estructurantes del orden simbólico, que desplazan a las subjetividades políticas en la creación y construcción de su propia realidad.

## **Palabras clave:**

Constitucionalismo, ausencia, democracia, políticas, realidad.

## **Abstract:**

In the following lines, the author reconstructs and analyzes some fundamentals and institutions relevant of contemporary liberal constitutionalism, with all its variations and key changes, to question him the lack of democratic legitimacy in its normative system. This work is made from the critique of metaphysical utterances, universal rights and regulatory procedures as structural elements of the symbolic order, which displace the political subjectivities in creating and building your own reality.

## **Key Words:**

Constitutionalism, Absence, Democracy, Politics, Reality.

Recibido: 17/08/2012

Aceptado: 24/09/2012

El verdugo que goza, el mártir que solloza;  
La fiesta que sazona y perfuma la sangre;  
El veneno del poder soliviantando el déspota,  
Y el pueblo enamorado del látigo que embrutece.  
(Baudelaire, Flores del mal, poema 149-VI).

## INTRODUCCIÓN

Así como en el siglo XX, Occidente esparció por el mundo entero principios de moralidad universal y reglas cívicas a través de enunciaciones proféticas sobre igualdad y dignidad, alineadas a la unificación gradual de los mercados mundiales, y paralelamente presenciando el genocidio, la limpieza étnica, la subyugación y el exterminio de niños, mujeres y hombres de la tierra (Douzinas, 2006); así, el siglo XXI es heredero de un capitalismo contemporáneo sin fronteras, donde la totalidad se nos ofrece como esencialidad, y el sentido de conflicto y subjetividades políticas han sido reducidos a la muerte del sujeto.

Sin embargo, pese a este desolador panorama, la crisis latente de los postulados de la globalización y el creciente desencanto de su versión final de la historia (Guardiola, 2010), nos conducen a cuestionar los fundamentos mismos del “nuevo orden” mundial y en consecuencia, a replantear sus más valiosos instrumentos, esos que permiten el sometimiento continuo de las relaciones políticas restringiéndolas a meras concepciones racionales y reglas de derecho que implantan en constituciones rígidas. Significa entonces objetar tajantemente las premisas inamovibles que instala la tradición liberal y que operan como ordenadoras del sistema actual. Es por ello, que la manipulación del concepto de democracia bajo estos métodos de ficciones y desconocimientos de sujetos (Schmitt, 1996), no es otra cosa sino la neutralización de la realidad por medio de estructuras totalizantes que establecen los límites precisos de un orden simbólico. En otras palabras, estamos en presencia de nuevas formas de subordinación histórica.

Es en este contexto, donde se manifiesta el surgimiento de un constitucionalismo liberal dogmático, circunscrito a las características mencionadas anteriormente, y por ende, enfrentando una tensión muy problemática y acuciante con la democracia en su sentido más puro. Lo anterior, puede resultar paradójico dado que actualmente se suelen asociar dichas concepciones en una sola categoría: “democracia constitucional” (Ferrajoli, 2008), “Constitucionalismo democrático” (Alexy, 2010), inmersas, incluso, en un marco teórico propio: “teoría democrática de la constitución” (Viciano & Martínez, 2010).

La hipótesis de este trabajo es que la concepción restrictiva de la democracia por parte del constitucionalismo contemporáneo, hace parte de las prerrogativas de un sujeto particular que edifica los elementos de un universalismo capaz de redefinir

quién o que cuenta como humano e incluso destruirlo (Douzinas, 2006). Liberarse de este encantamiento, significa aproximarnos a la naturaleza intrínseca de las ideas e instituciones de esta hegemonía dominante, y llevar hasta sus últimas consecuencias los cimientos sobre los que se construye su verdadera estructura ideológica. Lo anterior, se realiza reafirmando las principales críticas de las ideologías y la metafísica contemporánea, articulándolo con los aportes de la dialéctica hegeliana y la teoría psicoanalítica.

El significado de las páginas que siguen consiste en la preocupación por la supuesta imposibilidad de transformar proyectos marginales como la exclusión extrema de sujetos, así como también la ascendente pobreza e inequidad social, que como veremos más adelante, realmente hacen parte de la tradición moderna/colonial, esa misma que perpetúa inmensamente los balances de poder establecidos. Por todo esto, no puedo menos que descargar sobre el constitucionalismo liberal, todo el peso de mi crítica.

#### ¿EL FANTASMA DE LA UNIVERSALIDAD O EL INACABADO SUEÑO TOTALITARIO?

En su texto de “Emancipación y diferencia”, Ernesto Laclau (1996:46-51)<sup>1</sup> reconstruye las formas históricas en que la relación entre universalidad y particularidad ha sido pensada. Un primer enfoque, circunscribe unos límites infranqueables entre lo universal y lo particular; por otro lado, se afirma que el centro de lo universal puede ser plenamente aprehendido por la razón. A continuación, una breve recapitulación de la eclosión del fantasma de la universalidad.

En la antigua filosofía clásica no hay mediación posible entre universalidad y particularidad; la línea divisoria se traza entre la racionalidad e irracionalidad. O bien lo particular realiza en si mismo lo universal<sup>2</sup>, o corrompe lo universal, o niega lo universal para afirmar su propio particularismo, pero en este último caso existe como puramente irracional, es decir, como corrupción del ser. Debido a la *inasequibilidad que se le otorgaba a la totalidad*, aquí no se cuestiona la frontera que separa lo universal de lo particular, ya que no hay una clara diferenciación entre la forma de la universalidad y sus contenidos.

Posteriormente, en el cristianismo, el punto de vista de la totalidad existe, pero pertenece a Dios, no a nosotros, de modo que no es accesible a la razón humana. En

---

<sup>1</sup> Véase, especialmente, el capítulo denominado: “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”.

<sup>2</sup> La validez universal sólo podía alcanzarse a través de lo que los griegos llamarían “logos”, que contenía los medios de la razón humana común: concepto, argumento, orden lógico y lenguaje (Höffe, 2003).

este período, los linderos de la relación particularidad y universalidad están constituidos en dos series de eventos: por un lado, los que son parte de una sucesión finita y contingente, y por el otro, los que pertenecen a una sucesión de eventos universales que son fortuitos y opacos a la razón humana<sup>3</sup>. La relación entre los dos órdenes era opaca e incomprensible porque solamente se concebía el vehículo de una universalidad que lo encarnaba, que lo trascendía. En síntesis, un poder sobrenatural era responsable a la vez del advenimiento del evento universal y del cuerpo que debía encarnarlo, lo que conllevaba a que los seres humanos se encontraran en un pie de igualdad respecto de un poder que trascendía a todos ellos.

La concepción moderna de una clase universal, inicialmente se presentó como el intento de interrumpir esta lógica de la encarnación. Dios, universal, en tanto fuente absoluta de todo lo que existe, fue reemplazado en la modernidad por una lógica diferente: la razón. Esta fundamentación racional se convirtió enteramente incompatible con la lógica de la encarnación, ya que todo lo que existe tiene que ser transparente a la razón humana. En términos más precisos, en vez de plantearse una conexión entre lo universal y un cuerpo encarnante, se postuló un cuerpo que sea en sí y por sí, lo universal.

Es así como las principales corrientes del Iluminismo habían de establecer una rígida frontera entre un pasado –considerado como el reino de los errores y las locuras de los hombres– y un futuro racional que debía resultar de un acto de institución absoluta. Es por ello, que más adelante, lo universal encontraría su propio cuerpo en una cierta particularidad, a saber: la cultura europea del siglo XIX. Esta cultura particular que figuró como una exteriorización de la esencia humana universal, o mejor aún, esta expansión imperialista europea, debía ser presentada en términos de una función universal de civilización y modernización. En ese sentido, Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por un cierto período. Esta pretensión, sin embargo, reintroduciría nuevamente la lógica de la encarnación, ya que implicó ineludiblemente la migración de lo universal a través de un cuerpo que lo encarnaba. En consecuencia, la fuente de lo universal ya no es externa sino interna al mundo, lo que conlleva al establecimiento de una esencial desigualdad entre las encarnaciones de lo universal como agentes privilegiados del cambio histórico contra los agentes sociales particulares dominados por un sueño totalitario.

Hecho el anterior recuento de Laclau, podemos afirmar con él, que “lo universal no es otra cosa que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante” (1996:53). La proliferación de subjetividades, las reivindicaciones de

---

<sup>3</sup> La calidad de universal se aplicaba a los eventos de una sucesión escatológica o ultraterrenal realizados en una realidad finita, a la que sólo tenemos acceso a través de la revelación.



nuevos grupos sociales, el surgimiento de conflictos políticos y la lucha por el poder, son realmente la necesidad de encarnar una universalidad, que no es otra cosa que la pretensión por dominar el lenguaje. Todo esto se refleja, permanentemente, en un fuerte contraste entre las formas de necesidad absoluta y sucesión temporal que postulamos a través de nuestras aventuras del pensamiento, y la absoluta necesidad de la contingencia y la extinción que somete a todo cuanto es y existe (Guardiola, 2010).

Lo que sucede realmente cuando uno piensa lo universal, es tratar de pensar al ser como indeterminado puro, sin sustantividad propia; pero, como no hay, ni puede haber experiencia de todo el ser como indeterminado puro, entonces la exterioridad de una universalidad es ciertamente la atribución que en un momento específico se abroga un particular (Hegel, 1966). Una mirada más aguda a este asunto, devela la imposibilidad misma de una universalidad funcionando armónicamente. Precisamente el concepto hegeliano de lo universal consiste en que por su propia naturaleza, este divide, separa, destroza toda entidad individual, escinde particularidades, y sólo en la medida en que rompe cualquier propósito armónico se afirma como universal (Sanín, 2009), “Cualquier contenido particular que no se inscriba dentro de los detalles exigidos por el universal queda desplazado del lenguaje como un elemento espurio condenado al afuera” (37). El poder no se define por sí mismo, sino porque tiene siempre delante de sí un adversario, un antagonista. Las subjetividades son siempre el anti-poder, el contra-poder, la negación creativa del poder. He ahí donde renace nuevamente la historia del sujeto y donde renace el punto de vista crítico: “allí donde vuelve a emerger el sujeto, en su continua mutación, en su continuo reaparecer como oposición creativa contra la estabilización del poder y la neutralización de los sujetos” (Negri, 1992:38).

Para ilustrar este asunto, Ricardo Sanín nos ofrece el ejemplo del derrocamiento de los arquetipos del arte y sus pretensiones de modelos estéticos ineludibles (Sanín, 2009). Ocurre que cuando el expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo objetan la universalidad del arte, exigiendo reconocer un mundo de particularidades en pugna, derriban en su terreno a la ley del padre universal, haciéndolo desaparecer. Emergen, por lo tanto, las preguntas fundamentales ¿Existe lo bello? ¿Qué es el arte? ¿Quién decide? Tras las ruinas del paradigma determinante, nacen nuevas posibilidades estéticas, visibles, saturadas de complejidades y hasta convulsivas, pero en sus desenfrenos creativos destrozan lo universal y restauran el poder creativo de las subjetividades<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Piénsese, por citar otro caso, en el simbolismo francés y su máximo representante: Charles Baudelaire, quien a partir de sus obras críticas del arte y la poesía, replanteaba los modelos estéticos vigentes en ese entonces. Pese a ello, sus pretensiones serían consideradas como ofensivas contra la moralidad pública (universalidad).

Resulta claro hasta este punto, que el universalismo establece una amplia exclusión y subordinación de cualquier contenido particular que no se someta a sus presupuestos esenciales. Ahora bien, como sostiene Žižek (2003), el proceso dialéctico revela que el género universal encuentra la forma de su opuesto dentro de su propia especie, o sea, dentro del contenido particular que lo abarca, lo que implica que este conjunto abstracto vacío sea posicionado en el mismo nivel que su elemento particular, *es decir, la ausencia de las distintas experiencias de los demás particulares en la universalidad es reemplazada por un significante que da cuerpo a la falta misma del significante. Este mecanismo, en el cual un todo se añade una y otra vez a sus propias partes es lo que se conoce como significantes vacíos. Un significante vacío es, en consecuencia, un significante sin significado, que puede surgir si la significación está habitada por una imposibilidad estructural, es decir, la imposibilidad de realizar aquello que está en el interior de esos límites, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como distorsión de la estructura del signo*<sup>5</sup> (Laclau, 1996).

*Estos significantes, cumplen una importante función ideológica, ya que si aceptamos la visión psicoanalítica de que la gente no tiene identidades fuera de las que se construyen en las prácticas y discursos simbólicos, una finalidad clave de la política y del derecho consiste en fijar significados e identidades haciendo que los vínculos contingentes e históricos entre los significantes y los significados sean permanentes y necesarios* (Douzinas, 2006). “Pero tales intentos sólo pueden tener éxito parcialmente porque las identidades están siempre abiertas a nuevas apropiaciones simbólicas y a articulaciones de diferentes discursos y prácticas y cada identidad fija está siempre predeterminada por un plus de valor y de significante flotante” (327).

#### LA HEGEMONÍA DEL GRAN OTRO Y EL EXTERMINIO DE LA DEMOCRACIA

*La radicalización del desarrollo infinito y su aspiración expansiva de modernización occidental, el triunfo planetario de las formas liberales de poder y gobierno en el momento post-político (fin de las ideologías o muerte del sujeto) y el contemporáneo lenguaje imperativo de hecatombe y autoridad, tienen de común la afanosa insistencia en la absoluta necesidad de los humanos de ordenarse en sociedades estables bajo los ideales de derecho, ética y justicia* (Guardiola, 2010). Sin embargo,

---

<sup>5</sup> Vg. Frente a la aparición de múltiples identidades étnicas, nacionales, sociales y políticas en nuestro mundo contemporáneo, la actitud que asume el universal vacío es la de tratar a cada cultura como el colonizador trata a los a los pueblos colonizados: como a un nativo cuyas costumbres deben ser cuidadosamente estudiadas (Žižek, 2001). Esta es la lógica del multiculturalismo, una posición universal privilegiada donde presencia y reconoce las otras culturas particulares, pero afirmando su propia superioridad.

siguiendo a Toni Negri (1992), esta integración entre sociedad y Estado contiene un propósito específico: la expropiación (explotación) de los sujetos *a través de una constitución jurídica que garantice el monopolio de la violencia legítima y defina la subjetividad en una dimensión legal –constitucional–. Lo anterior, requiere legitimar el funcionamiento de la burocracia a partir, ya no de una orden democrática de unidad política, sino conforme a los procedimientos establecidos en una norma supuesta.*

Es así como la tradición liberal presenta a sus más influyentes instituciones, desde las grandes declaraciones de principios del siglo XVIII, amoldadas a cartas políticas formales en el siglo XIX, pasando por la proclamación de derechos humanos y universales a lo largo del siglo XX, hasta llegar a su reciente creación de constituciones rígidas con derechos fundamentales, como marcos neutros y objetivos capaces de representar a todos los particulares. Para decirlo con Costas Douzinas “El mundo en el que viven es un lugar atomizado, formado de contratos sociales, motivados por la ceguera, y velos de ignorancia, atribuidos a situaciones ideales de habla que vuelven atrás a la certidumbre premoderna de la existencia de una única respuesta correcta a los conflictos morales y jurídicos. De manera similar, el modelo de persona que habita este mundo es el de un individuo seguro, conocedor y reflexivo, el sujeto autónomo kantiano que no pertenece a una clase o género, que no tiene experiencias inconscientes o traumáticas y que se enfrenta al mundo en una posición de perfecto control” (Douzinas, 2006:311).

Frente a lo anterior, surge la agobiante inquietud por saber ¿en qué momento de la historia lo que se supone es el efecto (constitución) usurpó el lugar de la causa (democracia)? (Florez, 2011) Tal como vimos en el punto anterior, lo que realmente sucede es que el liberalismo tiene su historia particular “en ella se da buena cuenta de un proceso evolutivo que un día se freno en el hoy, un hoy múltiple, un hoy elástico que explica el tiempo a partir de los tentáculos que se extienden desde su matriz ciega, que explica la totalidad de la historia y del presente, un punto de corte donde la historia misma se detiene y desaparece en una nueva sustancia. Esta sustancia ordenadora son los universales” (Sanín, 2009:31).

Los universales liberales son -al decir de sus teóricos- conceptos racionales de justicia y equidad (Dworkin, 1992) con pretensiones de corrección moral (Alexy, 2010) que se validan en procesos autorreferentes (Kelsen, 1969) y otorgan sentido a todo el sistema, es decir, explican el todo de la vida social, que a la vez es toda posibilidad de conocimiento y límite del lenguaje (Sanín, 2009). Estos universales dependen de palabras sagradas, tales como Estado de derecho, constitución y libertad. Su verdadero origen, que les permite sostener un dominio ideológico, radica en el universalismo del derecho natural clásico o el universalismo normativo kantiano, ya que estos actuaron como principios reguladores: otorgaron una

perspectiva desde la cual se podía juzgar toda acción particular en nombre de lo universal (Douzinas, 2006).

Sobre el origen de la univesalidad liberal, Carl Schmitt relata que (1996:34) “En su gran época, en los siglos XVII y XVIII, la burguesía encontró la fuerza en un verdadero sistema: el Derecho racional y natural, y constituyo normas válidas en si mismas de conceptos como propiedad privada y libertad personal, que valen antes que y sobre cualquier ser político, porque son justas y razonables y por eso envuelven un Deber-ser autentico, independiente de la realidad del Ser”. De aquí se deducen unas premisas formales que definen un ordenamiento. Sus derivaciones conforman un sistema normativo<sup>6</sup>.

*Una de las consecuencias lógicas provocadas por estos ordenadores de la realidad –de total interés para esta investigación–, es que el objeto (norma superior) no es creado ni construido por el sujeto (pueblo) sino que la norma define al sujeto, o en otras palabras, que el poder constituyente se diluye tras el monumento de un ente objetivo llamado norma fundamental (Sanín, 2009).* El ser o devenir político de la unidad y ordenación estatal se cambia por el de una estructura universal que determina límites capaces de resistir las presiones y reivindicaciones de cualquier subjetividad política (Gargarella, 2008); “en su lugar aparece la tautología de unos simples hechos: una cosa vale, cuando vale y porque vale” (Schmitt, 1996:34).

Precisamente, la grundnorm kelseniana o norma supuesta, concibe la constitucion como un como un *Deber-ser* normativo, envuelta sólo en un sistema de normas positivas, una ordenación «jurídica» que no tiene una existencia del Ser, sino que vale como deber, pero que, no obstante, sirve para fundar un concepto absoluto de constitución (Schmitt, 1996).

Todo lo expuesto anteriormente, conlleva a la absolutización de un orden dogmatico, lo que se traduce en una imposición de las formas constituidas sobre el mismo sujeto constituyente, auto-validándose por medio de enunciaciones metafísicas o, retrotrayendo la cadena en los diferentes grados del orden jurídico

---

<sup>6</sup> Un hito histórico que hábilmente esconde el actual pensamiento liberal, pero que demuestra el inicio tético de sus planteamientos constitucionales, lo encontramos en el proceso de la Restauración monárquica de Francia, y bajo la Monarquía de Julio (de 1815 a 1848), en el que los “doctrinarios” o representantes del liberalismo burgués denominaron a la Constitución (la *Charte*) de “soberana”. La verdadera pretensión de auto-legitimar una constitución escrita tenía el sentido de elevar la constitución con sus garantías de libertad burguesa y de la propiedad privada por encima de cualquier poder político. “De este modo, se soslayaba la cuestión política de si era soberano el Príncipe o el Pueblo; la respuesta era sencillamente: no el Príncipe ni el pueblo sino la «Constitución» es soberana. Es la respuesta típica de los liberales del Estado burgués de Derecho, para los cuales tanto la Monarquía como la democracia deben limitarse en interés de la libertad burguesa y de la propiedad privada” (Schmitt, 1996:33).

hasta llegar a un ordenamiento superior. Al decir del mismo Kelsen (1982:201-202): “El fundamento de validez de una norma sólo puede encontrarse en la validez de otra norma...La norma fundante básica es la fuente común de la validez de todas las normas pertenecientes a uno y el mismo orden. *Que una norma determinada pertenezca a un ordenamiento determinado se basa en que su último fundamento de validez lo constituye la norma fundante básica de ese orden.*”<sup>7</sup> (Subrayado fuera de texto)

Bien lo decía Schmitt (1996:35) “Las ideas y palabras que hablan de constitución como una ley «fundamental» o una «norma fundamental» son casi siempre oscuras e imprecisas”. Esto es precisamente lo que nos lleva a reflexionar sobre la imposibilidad de hablar de democracia por fuera del derecho. En otras palabras, el exterminio de la política se produce por la hegemonía jurídica “integradora”, por la imposición de fetiches inamovibles e inescrutables que definen al mundo postrando su imaginación y sensibilidad política. La constitución es, en consecuencia, un texto sagrado que nos impone deberes míticos obligatorios pero que esconden lo verdaderamente ideológico tras sombras impenetrables de racionalidad y sistematicidad.

Esto es lo que Žižek (2005) denomina “realidad virtual”: un producto carente de su sustancia, sin el núcleo duro de lo real: exactamente del mismo modo en que el café descafeinado huele y sabe a café sin ser café de verdad, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo. En ese orden de ideas, podríamos decir que la redefinición contemporánea del constitucionalismo liberal, genera en nuestra existencia cotidiana, una realidad estructurada y sostenida por la fantasía. Algo más, cuando una constitución dogmática hegemoniza fetiches en palabras claves o establece confecciones metafísicas, estamos en precesencia de un proceso de virtualización: democracia sin democracia.

---

<sup>7</sup> Kelsen en un momento previo al genocidio Nazi, niega rotundamente el contenido material de la norma fundamental defendiendo una estructura puramente formal. Esto implica que, como decíamos, la legitimidad sólo es de carácter procedimental, ya que la norma básica no tiene ninguna relación con elemento democrático alguno. Posteriormente, el mismo Kelsen objetaría su tesis inicial por haber negado fundamento empírico a la norma fundamental (Mejía & Encinales, 2011). Sin embargo, dado que los aspectos más sobresalientes de la *grundnorm* o norma supuesta siguen vigentes hasta el día de hoy, especialmente la concepción de un orden normativo y el carácter rígido de toda constitución, es por ello que nuestras críticas siguen siendo consecuentes con esas tesis originarias y posteriores. La estabilidad y el orden no son valiosos a cualquier precio, y aun si fuera cierto que la estimulación de la democracia genera conflictos sociales, porque no pensar que el estallido de determinados conflictos puede resultar valioso para la salud cívica de la comunidad y preferible a un estado de tensión latente (Gargarella, 2008).

El orden simbólico es en efecto este poder invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen. Es un poder de construcción de la realidad que aspira a establecer un orden gnoseológico, esto es, el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social) lo que supone un conformismo lógico, es decir una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, lo que hace posible el acuerdo entre las “inteligencias” (Bourdieu, 2000).

Para finalizar, si la identidad humana en el mundo contemporáneo está inmersa en una radical intersubjetividad con los otros y con el derecho mismo, entonces los derechos forman parte de la lucha por el reconocimiento. Por eso el psicoanálisis añade que el reconocimiento pasa a través del deseo de Otro, como orden simbólico o como otra persona. *El ser es junto a otros* (Douzinas, 2006). En consecuencia, cuando pedimos reconocimiento y protección al otro, pedimos también al Gran otro, al orden simbólico, representado por el derecho, que reconozca nuestra identidad a través del otro. El sujeto de derechos intenta afanosamente encontrar en el deseo del otro lo que colmará su vacío y le convertirá en un ser completo. Pero, esta dialéctica fracasa por su propio peso, ya que ningún derecho puede garantizarme el reconocimiento de los demás y ninguna constitución ni declaración de derechos, logrará contener eternamente la continua construcción de las realidades políticas a través de luchas de poder entre grupos antagónicos.

## CONCLUSIONES

El constitucionalismo contemporáneo, como universal, enmascara su ideología liberal tras una racionalidad objetiva que supuestamente está localizada por fuera de la historia pero que determina hasta el más último detalle de un sistema que se autolegitima a sí mismo. En realidad, los valores universalistas de Occidente son el espacio privado de grupos dominantes tradicionales que por medio de significantes vacíos impiden la interacción democrática y nos conducen a extremados segregacionismos políticos y culturales (Laclau, 1996). El ciclo de construcción de la historicidad concreta que para él se reclamaba, se ha agotado completamente. Todo lo que sucede es inercial y muerto: salvo lo que aparece como constitución de un nuevo sujeto, de una nueva capacidad común y potente de determinar una nueva posibilidad (Negri, 1992).

La constitución ni ordena, ni une al pueblo. Son los sujetos quienes ordenan su unidad política a través de la constitución. Es por ello que la constitución no es el origen del poder, sino su consecuencia. Esto implica que los particulares (pueblo) son quienes construyen permanentemente el objeto (norma fundamental) y no a la inversa. Cuando se subvierte esta lógica, lo universal termina dominando a través de la creación de un orden simbólico, como fantasía primordial de la realidad (Sanín,

2009). Por ende, la hegemonía del Gran Otro a través de fetiches sagrados conlleva al exterminio de la democracia en su sentido más radical.

Mientras el esquema liberal garantiza libertades individuales ancladas fundamentalmente en la protección de la propiedad privada, la acumulación de riqueza y otros privilegios de la misma naturaleza, que hacen prevalecer un capitalismo devorador e imperialismo sin fronteras, y tolera sobremanera la miseria y discriminación moderna; la democracia, por su parte, está adherida a las luchas históricas y reivindicaciones políticas de las comunidades siempre oprimidas. Criticar el desplazamiento de la democracia es, en últimas, oponerse a toda enunciación metafísica que produzca figuras de necesidad y durabilidad absoluta de lo que hay. Hablar de democracia y de la contingencia radical de las ideas y las instituciones implica, en lo material y en la realidad vivida, contemplar el cambio y la transformación teniendo lugar en (y en contra de) la historia, y no como meras posibilidades (Guardiola, 2010).

La democracia en definitiva no puede ser reducida a una perspectiva puramente jurídica, es decir, a procedimientos e imputaciones normativas. Una constitución nace, o mediante decisión política unilateral del sujeto del Poder constituyente, o mediante convención plurilateral de varios sujetos, pero nunca se establece por sí misma, sino que se reconoce como válida porque se deriva de una ordenación democrática. Es un devenir dinámico de la energía que subyace en ella, de los intereses contrapuestos, opiniones y tendencias que forman diariamente la unidad política (Schmitt, 1996).

Finalmente, siguiendo a Slavoj Žižek (2005), la matriz eficaz de la ideología liberal y su situación totalitaria de censura se reafirman en la paradójica situación de hacernos creer que tenemos todas las libertades y derechos que deseamos. En el fondo, están aplicando la vieja afirmación kantiana, a saber: "Piensa tanto como quieras y tan libremente como quieras, pero ¡obedece!". Nos sentimos libres porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad. Los principales términos que utilizamos para designar la realidad actual -constitución, derechos humanos, libertad, etc.- son términos falsos, que mistifican nuestra percepción de la situación, en lugar de permitirnos pensarla. En un mundo super-legalizado, las reglas y normas desalientan a la gente a pensar con independencia y buscar sus propias relaciones con su yo, con los otros, con el lenguaje y con la historia. (Douzinas, 2006)

#### BIBLIOGRAFÍA

ALEXY, Robert. (2010). "Los principales elementos de mi filosofía del Derecho" En: *Revista DOXA* N° 32. pp.68-84.

- BOURDIEU, Pierre. (2000). *Poder, Derecho Y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- DOUZINAS, Costas. (2006). El fin(al) de los derechos humanos. En: *Revista Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*. Vol.7. pp.309-340.
- DWORKIN, Ronald. (1992). *El imperio de la justicia : de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica* . Barcelona : Gedisa.
- FERRAJOLI, Luigi. (2008). *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta.
- FLOREZ, Daniel. (2011). "Perversiones constitucionales: derecho, democracia y poder constituyente. Reseña de 'Teoría crítica Constitucional' de Ricardo Sanín Restrepo". En: *Revista Universitas* N° 123. pp.15-23.
- GARGARELLA, Roberto. (2008). *Constitucionalismo vs. Democracia. En: Teoría y Crítica del Derecho Constitucional* (Tomo I). Abeledo Perrot.
- GUARDIOLA, Óscar. (2010). El ángel de la historia. Diseños de libertad, doscientos años después. En: *Nómadas* N° 33. pp.79-91
- HEGEL, G.W.F (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HÖFFE, Otried. (2003). *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Barcelona: Península.
- KELSEN, Hans. (1969). *Teoría general del derecho y del Estado*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- *Teoría pura del derecho*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LACLAU, ERNESTO. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- MEJÍA QUINTANA, Óscar y ENCINBALES ARIZA, Natalia. (2011). *Elementos para una Historia de la Filosofía del Derecho en Colombia*. Bogotá : Ibáñez.
- NEGRI, Toni. (1992). *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.
- SANÍN RESTREPO, Ricardo. (2009). *Teoría Crítica Constitucional. Rescatando la democracia del liberalismo*. Bogotá: Depalma, Editorial Ibáñez, Universidad Pontificia Javeriana.
- SCHMITT, Carl. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid, España: Alianza Editorial
- VICIANO PASTOR, Roberto, y MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. (2010). *Aspectos generales del nuevo constitucionalismo lationamericano*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.



— (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

— (2003). *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Paidós.

# THE “POLETHICS” OF THE MEDIATED/TIZED SPECTATOR IN THE GLOBAL-TECHNOLOGIZED AGE: DAVID GREIG’S THEATRE

Verónica Rodríguez

Universidad de Barcelona

## Abstract:

Contemporary Scottish playwright David Greig’s dramaturgy has been concerned with the massive changes wrought across the world by neoliberal globalization in the last two decades. A political triple turn comprising ethics, the media and the spectator, and a shift between the notion “‘mediatized’ reiterative ‘expectator’” to “mediated performing spectator” within the “polethic” frame of ‘relationality’ in Greig’s works are argued in this article. It is further argued that the plays examined (*Damascus*, *The American Pilot*, *Brewers Fayre* and *Fragile*) use productive strategies like diffusion, reversibility and interchangeability, which foreground the asymmetries of the global/technologized age “polethically” mediating the global performing spectator.

## Key Words:

Globalization, David Greig, Media, Spectator, Ethics, Politics.

Recibido: 18/07/2012

Aceptado: 05/09/2012

## TRIPLE TURN: ETHICS, MEDIA & SPECTATORSHIP IN THE GLOBAL-TECHNOLOGIZED AGE

In his short review of Michael Kustov’s *Theatre@risk*, David Greig states that “[t]he thrust of Kustov’s argument is that in a corporate, mediated, screened world the last public space – public in the true sense – is the theatre” (*Glasgow Sunday Herald*)<sup>1</sup> adding that he shares “his passion and confidence that theatre is the necessary art form of the century” (*ibid.*). Greig’s theatre emerges as a creative response in this milieu by raising questions around the role of ethics, the media and spectators in the context of the global-technologized age when the idea of the nation is being

---

<sup>1</sup> This review appears at the beginning of the 2000’s Methuen edition of Kustov’s *Theatre@risk*.

transformed. Néstor García Canclini claims that “[t]he “communicational market” fuelled by globalization processes “mediatizes almost all local experiences and debilitates nations” (García Canclini 2007: 101)<sup>2</sup>. Besides, the nation-state has proved to be an inefficient structure to sustain ethico-political engagements. Dan Rebellato argues for the nation-state’s inconsistency to address ethics in a global context (2008a: 256-7). Rebellato argues that “the political context in which the state-of-the-nation<sup>3</sup> play was developed has changed, and as a consequence political theatre has changed” (2008a: 245). Under neo-liberal globalization, defined by Rebellato as “the global extension of capitalism under neo-liberal policies” (2008a: 250), politics is increasingly and worryingly less ethical: public space is being eroded, social welfare undermined, and the breach between rich and poor widened. Globalization, “requires a theatrical response that is different in kind from the political topics of earlier generations” (Rebellato 2009: 85). As Clare Wallace puts it, “a new politics has emerged that presents writers with a complex puzzle of how to represent a world governed by the forces of globalization, how to question the operation of power and the role of mediatization or how to examine the rampant injustices of the present” (2011: 197).

Political plays from the 1990s on then have been responding to ethical concerns, phenomenon framed in what has been called the ethical turn, while at the same time increasing its interest in aesthetic experimentation. In fact, more and more, a theatre concerned with ethics is a theatre concerned with form (2009: 49) since the violence exerted by the media is not only the one of the reproduced facts but also the violence on minds, the one that emanates from representation, the sensible violence, linked to narrative forms, to aesthetics. The violent accidental is not only in content, topics, but in form: the way of *formalizing* (giving shape to) reality, of advertising objects and subjects, of integrating them to the mediated grand spectacle and at its rhythm. (Imbert 2010: 32; emphasis original)<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> This and all subsequent translations from García Canclini’s *Lectores, espectadores e internautas* are my own. In Spanish, the quotes read: “mercado comunicacional” and “mediatiza casi todas las experiencias locales y debilita a las naciones” (2007: 101).

<sup>3</sup> For a succinct definition of the state-of-the-nation play, see Rebellato 2008a, p. 246-250.

<sup>4</sup> This and all subsequent translations of Gérard Imbert’s *La Sociedad Informe: Posmodernidad, ambivalencia y juego con los límites* are my own. In Spanish, the quote reads: “La violencia ejercida por los medios no es solo la de los hechos reproducidos sino la violencia sobre las mentes, la que emana de las representaciones, la violencia sensible, ligada a las formas narrativas, a las estéticas. Lo accidental violento no está únicamente en los contenidos, los temas, sino en la forma: la manera de formalizar (dar forma a) la realidad, de publicitar los objetos y los sujetos, de integrarlos al gran espectáculo mediático y a su ritmo”(2010: 32).

The surveyed plays are permeated with accident; a theatre full of accident and one which tackles the overwhelming nature of accident at present in the global media can reach the spectator because "[t]oday, the accident has been integrated to the narrative model and the spectator's sensibility" (Imbert 2010: 37)<sup>5</sup>. Indeed, the pressing question is how to open up spaces in such a tightly interwoven fabric. Contemporary theatre's response to complexity is by necessity complex. In fact, the 1990s not only brought a massive transformation of identities after the fall of the Berlin Wall in Europe but also a chain of failures encompassing the Enlightenment project with the Holocaust, the end of communism and socialism, both of which triggered a sense of utter fragmentation and uncertainty. Neo-liberal policies like deregulation and privatization have paved the way for the hegemony of financial markets in a global media context. This phenomenon was accompanied by another set of intermingled, rapid changes including wider mobility, cheap technology, and access to the Internet, diversification of the media, climate change and global terrorism among others. Many wars took place in the 1990s; but there was one occurring particularly near and widely witnessed via the global media. In-yer-face theatre registered the anxieties of the decade in Britain offering extremely violent and emotionally-charged plays. The role of the spectator has gradually gained ground via the notion of spectator as witness and the vast impact, among others, of Emmanuel Levinas' philosophy.

In the new decade, the role of the spectator together with ethics and the relation of ethics and media have further acquired notoriety in critical assessment. On the one hand, Nicholas Ridout has stated that "there is something particular about theatrical spectatorship that offers ways of thinking about ethics – and, specifically, thinking socially and politically about ethics – that no other cultural practice seems to offer" (2009: 15). On the other hand, Judith Butler has claimed that "ethical relations are mediated" (2011: 9). Gary B. Madison and Marty Fairbairn argue that the common thread in contemporary intercontinental dialogue is the *ethico-political* (2000: 2; emphasis original). This ground has lead the article to use the pun "poethics", by placing the words politics and ethics together in order to approach Greig's theatre concern with both politics and ethics<sup>6</sup>. Within this "poethical" sphere, "contemporary British performance [...] has seen an extraordinary increase in the use of audience participation since the turn of the millenium" (Freshwater 2009: 4) and there has been a "seismic shift in the nature of spectatorship" (Aaron 2007: 123). Global media, technology among other globalization processes encompassing

---

<sup>5</sup> In Spanish, the quote reads: "Hoy el accidente ha sido integrado al modelo narrativo y a la sensibilidad del espectador" (2007: 37).

<sup>6</sup> "Polaesthetics" as the combination of politics and aesthetics might be useful but evidently surfaces in Jacques Rancière's *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*.

changing perceptions of space, time and relationships have given way to the expansion of concerns influencing the ways to tackle and address the role of the spectator in contemporary theatre. Greig's theatre, mainly concerned with the changes wrought across the world globalization, including the asymmetries generated by neo-liberalism in post-industrial societies, poses transnational questions around the triple turn which encompasses ethics, the media and, spectatorship in the global-technologized age.

*Global Media, 'Mediatization' and Mediation: Diffusion*

Global societies, the spectators within it and their relation with each other are permeated by the global media. On the one hand, "mediatized" appears in Philip Auslander's seminal *Liveness: Performance in a Mediatized Culture*, which he borrowed from Jean Baudrillard to mean that "a particular cultural object is a product of the mass-media or of media technology" (2008: 4). However, the use of 'mediatization' in this article is focused on a critique of the underside of mediation within global-media saturated environments and is applied to Greig's theatre foregrounding of such phenomenon's effects. On the other hand, mediation has been borrowed from Jacques Rancière's idea of theatre as site of mediation<sup>7</sup> as theorized in *The Emancipated Spectator* (2009a). 'Mediatization' is used in order to analyze the myriad ways in which the spectator<sup>8</sup> in its widest definition, i.e. beyond theatrical spectatorship, is "mediatized" by contemporary global media, culture, politics, and economics. The article also draws on Nicholas Abercrombie and Brian Longhurst's notion of *diffused* audience. In their book *Audiences* (1998), they identify three types of audiences: *simple*, *mass* and *diffused* audiences.

The global *diffused* spectator is mediated by the stress of financial markets since capital controls the media, among other reasons. "Contemporary society makes the world into spectacle because it is organized by capitalism, which has commodified everything and has thereby colonized everyday life" (Abercrombie and Longhurst 1998: 82), which would result in capital as a form of 'mediatization'. Greig suggests in *Rough Theatre* that "[t]he institutions of global capital manage the imagination in

---

<sup>7</sup> In *The Emancipated Spectator*, Jacques Rancière uses the phrase "theatrical mediation" (2009a: 3).

<sup>8</sup> Dennis Kennedy (*The Spectator and the Spectacle*) describes spectators as those who look and audiences as those within hearing (2009: 5). Although the article will generally use the term spectator given the centrality of the visual, visuality and the image and the intersection with the global media, audience might also be utilized. However, ideas of vision, visual and visuality are handled cautiously since "[t]he visual is another non-verbal or intuitive means of thinking" (Di Benedetto 2006: 126). According to Rancière's *The Future of the Image*, the category of the Visual in contraposition to Image, "refers to nothing but itself" which refuses the Other (2009c: 2) and would subsequently negate an ethical dimension.

the first instance through media institutions. [...]. These forms create the narrative superstructure around which our imagination grows" (2008: 214). Bulding upon Greig's claim, 'mediatization' could be defined as the use of power in the global media for the reiteration and perpetuation of a set of static assumptions, unlocked sensibilities and circular patterns of thought. Globalization is described by Rebellato in his introduction to Greig's *Plays 1* as an expansion of consciousness (2002: xiii). As a response, theatre seeks to "produce a form of consciousness, an intensity of feeling, an energy of action" (Rancière 2009a: 14), which can operate as intervention within such an expansion providing forms, intensities and energies which in turn will aim at a more ethico-political existence. Martin Esslin is preoccupied with the shaping of consciousness by electronic mass-media (1996: 169). Electronic mass-media can be said to model this narrative superstructure. 'Mediatization', it is thus suggested, is a key component to this unique narrative superstructure Greig highlights. Abercrombie and Longhurst convey a similar idea by stating that the media is allowed to put forward a set of assumptions as true. They argue that "[t]he world is defined in terms of those assumptions and it is very difficult to think outside them because they structure the debate presented in the media" (1998: 12). It is argued, then, that Greig's theatre operates as a site of mediation with the possibility of ethico-political resonances within the global-technologized neoliberal unbalanced milieu we live in, one permeated with ambivalent structures Greig's plays seek to problematize via diffusion.

Drawing on Arjun Appadurai (1993), Abercrombie and Longhurst use the notion mediascape: "Mediascapes<sup>9</sup> provide *large and complex repertoires* of images and narratives, *convoluted mixtures* of the world of news and the world of commodities, to people throughout the world" (1998: 80; my emphasis). Media, 'mediatization' and mediation are so prominent that our environment is conformed by mediascapes. Greig's works respond to the superstructure of mass media aesthetics by offering alternative ambiguous landscapes whereby the "mediatized" spectator is mediated by experimenting contradiction and transcendence with theatre. Setting, motifs, characters among other elements are fuelled with ambivalence as political strategy in Greig's theatre. Helena Grehan's *Performance, Ethics and Spectatorship in a Global Age* (2009), book on performance that argues a relation between the spectator and ethics in the global age interestingly suggests that the spectator's potentiality to respond is with ambivalence (2009: 22). In fact, this indeterminate terrain aims to

---

<sup>9</sup> Mediascape appears in this context as a playful notion which evokes the idea of the world and even plays as mediascapes but also could be read as theatre as a resistant space which aims at escaping the negative effects of the media.

elicit a “participatory aesthet[h]ics” (Bottoms 2011: 447)<sup>10</sup> from the culturally-embodied audience triggering new ways of interaction. However, “[a]nxiety and apprehension are central to many of the effects and affects evoked by participatory performance” (Freshwater 2009: 65). As a result, s/he is left with a sense of responsibility s/he has to cope with as ethical obligation. “At the risk of creating an unwelcome ambivalence in his audience” (Cavendish 2005: 589), Greig’s works are full of ambivalent situations and problematic dialectic which possibly provide the spectator with some kind of response, be it immediately, belatedly or both. The mass-media global technologized saturated environment is countered with heightened metaphorical structures, strategies, conflictive encounter, and untranslability, among other devices. Such an environment is intervened not only via the dramatic text but also on stage during performance. The impact depends on the spectator’s response, what all the involved in theatre bring to the space of theatre that far from merely shocking the spectator triggers a process of myriad mediated relation.

*‘Relationality’ in the Theatre of the Global Age: Reversibilities<sup>11</sup>*

In the context of globalization, Butler argues for the need of a global ethics of both proximity and distance and crucially the reversibility of both. The paradigm of ‘relationality’, borrowed from Nicolas Bourriaud’s *Relational Aesthetics* (2002), although applied to contemporary art from the 1990s, appears as a meaningful strategy in order to think contemporary experience and what changes are taking place both in society and the theatre. ‘Relationality’ also appears centre stage in theorists such as Rancière and Butler. Indeed, Rancière articulates theatre politics in terms of relationship: “Politics plays itself out in the theatrical paradigm as the *relationship* between the stage and the audience, as meaning produced by the actor’s body, as games of proximity and distance” (2009b: 17; my emphasis). Similarly, Butler is interested in “ethical obligations that are global in character and that emerge both at a distance and within relations of proximity” (2011: 1).

The notion “productive reversibilities”<sup>12</sup> indicates the ethical stance of the constant bouncing between proximity and distance that the plays unfold. It is a sort of ethics in motion, ‘on the move’ more pertinent to the digitally permeated eye, to

---

<sup>10</sup> “Participatory aesthetics” is a notion used by Stephen Bottoms in order to refer to Tim Crouch’s *ENGLAND* and *The Author*. I add an –h creating “participatory aesthet(h)ics” to evoke Greig’s theatre “aesthetics” I have discussed elsewhere (Rodríguez: 2012).

<sup>11</sup> Reversibility does not refer to the two sides of the same coin in this context. The emphasis is to be found in the fluctuation between different perspectives. The bouncing is not bidirectional either but myriad.

<sup>12</sup> This notion is similar to what Grehan calls a process of “productive ambivalence” whereby “it is precisely lack of safety that engages spectators in a process of continual reflection and response” (2009: 24).

the age of unrest. The spectator needs faster mediation because the media endows the spectator with multi-tasking abilities and with increase in speed. However, the key is in the oscillation as well as in the provisional focalization on moments which foreground an ethico-political dimension. Butler warns that "the event takes place always in a 'here' and 'there'" (2011: 8). Stephen Bottoms actually refers to the "oscillating awareness for the spectator" (2011: 448). While these moments might be provisional; ethics is an obligation (Butler 2011).

Reversibility also operates at the level of ideology which interpellates a given culture. According to Paul Taylor's review of *The American Pilot* (2005), "[s]o near in some ways and yet so far apart in others: that's the effect of the dominance of American culture for you" (2005: 588). If the play is complex and a committed desire of understanding exists, the spectator will enter circuits of 'relationality' that coexist in motion where "[s]he links what she sees to a host of other things" (2009a: 13), says Rancière. It is suggested that theatre offers the possibility of transforming an 'expecting' "mediatized" spectator into a critically mediated spectator. The spectator of the theatre is equally spectator of the media, the Internet, etc. Since global media and technologies have permeated relationships, and these follow the logic of the spectacle, we become spectators of other's lives and our own lives. García Canclini remarks that "[n]ow we are spectators of what also occurs in news narticle's sections which are not time out sections" (2007: 69-70)<sup>13</sup>. Within the dominance of spectacle, this article asks, can the mediated spectator become performer within contemporary global mediascapes?

#### *From the Global 'Mediatized' Reiterative 'Expectator' to the Global Mediated Performing Spectator: Interchangeabilities*

Once the notions of mediated and "mediatized" spectators, diffusion, relationality and reversibility have been described, the concepts of reiterative 'expectator' and performing spectator will be explored. When Rancière provocatively puts forward that "[w]hat is required is a theatre without spectators" (2009a: 4) he does not seem to mean the ending of the category of the spectator. He puts forward this claim in order to emphasize 'learning' instead of solely 'being seduced by images'. Bourriaud suggests "the 'perceptual fascination' caused by the electronic image scanning" (2002: 97). In contraposition to this perceptual fascination, art's function consists in appropriating perceptual and behavioural habits brought on by the technical-industrial complex to turn them into *life possibilities*, to borrow Nietzsche's term. Otherwise put, reversing the authority of technology in order to make ways of thinking, living and seeing creative. (2002: 69)

---

<sup>13</sup> In Spanish, the quote reads: "Ahora somos espectadores de lo que también ocurre en secciones del diario que no son la de espectáculos" (2007: 69-70).



The critique might be addressed to “a society prone to wincing at its own spectacle” (Imbert 2010: 37)<sup>14</sup>. In fact, “[b]eing a spectator [...] is our normal situation” says Rancière (2009a: 17). “According to the Brechtian paradigm, *theatrical mediation* makes them conscious of the social situation that gives rise to it and desirous of *acting* in order to transform it” (Rancière 2009a: 8; my emphasis). Incorporating the idea of performance transgressing particular roles ascribed to a part in the theatrical event, a shift from “‘mediatized’ reiterative ‘expectators’” (MRE) to “mediated performing spectators” (MPS) is argued.

In trying to possibly articulate qualities atypically attributed to the figure the spectator, the article uses the term ‘expectator’. The ‘expectator’ and expectancy can be distinguished at different levels in Greig’s plays. Global ‘expectator’ can refer to the person who brings his/her own experiences, perceptual system, bodies, set of expectations – possibly not untouched by morbidity, voyeurism, scopophilia, fetishism, and thirst for shock – to/for the play, other work of art or/and event. However, “as participating individuals rather than a group of detached voyeurs, we are asked also to consider our placement *in relation* to a globalized context of material injustices” (Bottoms 2011: 457; my emphasis). The global ‘expectator’ in this sense expects *something* to happen because s/he cannot be shocked anymore. S/he has seen too much which creates the impossibility of accommodation into the sensorium. Certainly, theatre provides spaces for being more a global spectator than a global ‘expectator’ by offering less saturation and more imagination, less of a spectacle and more of a performative space. This should automatically convert the ‘expectator’ into spectator with ethical obligations.

Another notion of global ‘expectator’ refers to the one whose life is based on waiting for her/his own rights as human being. S/he expects something to happen that never happens. Rancière states: “[T]he self-evident facts that structure the relations between saying, seeing and doing themselves belong to the structure of domination and subjection” (2009a: 13). Wasim seems to evoke this state of expectancy when he says in *Damascus* (2007): “There is a world./ We do not see./ We do not speak./ We do not write./ This is my world./ Far away.” (2007: 105)<sup>15</sup>. At another level, TV as a major global medium which distributes and perpetuates certain images to the global ‘expectator’ can be also full of prejudice or irony or both. The Trader says in *The American Pilot* (2005): “He’s American. You never know what to expect” (2010: 349). There are also global ‘expectators’, pluralizing Guy Debord’s book, ‘in the

---

<sup>14</sup> In Spanish, the quote reads: “una sociedad propensa a estremecerse con el espectáculo de sí misma” (2007: 37).

<sup>15</sup> The author’s spacing is respected regardless of the text’s style and it is marked with slashes.

societies of spectacles' who have the possibility to become spectators or the opportunity of saying, seeing and doing and yet choose to remain expecting.

At both a dramatic and theatrical level, characters are also 'expectators', not only because of the argued reversibility but also on stage. While not performing, characters in *The American Pilot* are literally sitting in a line on stage waiting for their turn to speak (Shuttleworth 2006, Taylor 2006). Expecting occurs not only formally in the treatment of characters on stage but also in relation to the atmosphere. An expecting – later called suspended – atmosphere is built-into *Damascus* via the TV images of the current situation on a plasma screen in the hotel foyer where the action of the play takes place. Paul, in *Damascus*, is also expecting not to be prevented from flying due to a terrorist attack alarm at Beirut airport which also foregrounds the ethics of expectancy by underlying the spectator's fragility. Rather than a formal 'expecting', this is a plot and thematic device. In the two last plays to be investigated, *Brewers Fayre* (2009) and *Fragile* (2011), the audience expects lines on the PowerPoint presentation, which indicate the lines they have to speak. What are the possibilities of expecting, of performative waiting, of an acting passivity?

The touchstone seems to lie in the fact that it is not only about expecting but also about acting. The spectator feels a desire to act, of becoming a performer in his/her own life. In a way, s/he becomes "the productive and emancipated spectator" (Bennett 1997: 1). The active power of performance leaves an imprint which implies transformation of some sort because MPSs are "drawn into the circle of action that restores their collective energy" (2009a: 8). This collective energy then could be spent in efforts trying to end up with practices of citation and reiteration which coerce bodies, as argued by Butler's *Bodies that Matter* (1993). The possibility of critical and/or ethico-political engagement is with the mediated performing spectator (MPS). "Rather than being placed in front of a spectacle, they are surrounded by the performance" (Rancière 2009a: 8) since the "world is treated as composed of objects and events that are performing and therefore have to be attended to" (Abercrombie and Longhurst 1998: 80). In this way, "[t]he spectator also acts" (Rancière 2009a: 13), and "the world [is seen] as a set of performances" whereby "[l]andscape becomes mediascape" (Abercrombie and Longhurst 1998: 82). The idea of reiteration in order to mirror the citational practices which maintain the global 'expectator' via the global media has also been added. That is, "symbolism shapes their lives" (Halliburton 2006: 367); of characters, of actors, of spectators. Recalling Imbard at the beginning of this article, form is giving shape to something and if that "something" is life, there is much more than expected at play. Ideally, the

“‘mediatized’ reiterative ‘expectator’” (MRE) becomes the mediated performing spectator (MPS)<sup>16</sup>.

By “[b]eing at once a performer [...] and a spectator” (Rancière 2009a: 22), or ‘spect-actor’ (Augusto Boal’s *Theatre of the Oppressed*), the notion of spectator foregrounds the centrality of interchangeability (more than that of simultaneity). The italics in this concept are related to the idea of the spectator’s potentiality to be a performer. Interchangeability destabilizes the binaries “doing” (from Greek drama) and “seeing” (from Greek theatre), “doers” (actors) and “lookers” (spectators), activity and passivity, etc. The stake lies in the constant bouncing of categories, the possibility of interchangeability be it mental or physical. Erika Fischer-Lichte uses the notion “reversal of roles” (2008: 40), which “is particularly pertinent to the analysis of the autopoietic feedback loop between actors and spectators because it spurs the dynamic and multiple shifts in the subject-object relation” (2008: 40). Rancière argues that “[e]mancipation begins when we challenge the opposition between viewing and acting” (2009a: 13). Thus “the centrality of the spectator as subject of the drama” (Bennett 1997: 1) is displaced to the centrality of transgression of boundaries and the constant “interchangeability of roles” (Ilter 201: 400) and positions whereby the performing spectator is mediated.

#### SOME INSTANCES FROM THE PLAYS

##### *“There’s No Point Killing Him Unless We’ve Got the Video”<sup>17</sup>: The American Pilot*

In *The American Pilot* (2005), a Pilot is found badly injured by villagers of a town, in a country mired in a civil war with the United States’ intervention. The setting “might be Afghanistan, it might be northern Iraq, it could be anywhere [...] that is poor, and anywhere where people are fighting for their own freedom” (Sierz 2006). The villagers and the Pilot’s encounter, their behavior and the result of it is provoked by the “mediatized” image of themselves inflicted via global TV having disastrous bodily and mental repercussions. As Abercrombie and Longhurst put it: “Modern life is thoroughly mediated by images of many kinds. Images come to be taken for reality and people come to see themselves as their images” (1998: 90). The play finishes with a massacre of most of the villagers by the American soldiers who come to assist the pilot taking with them the Farmer’s daughter, Evie. “Mediatized” violence appears as a weapon to the point that violence for the sake of it is devoid of meaning. In other words, without making the image distributable and consumable in global

<sup>16</sup> Interpenetration of roles and mutual influence within members of the audience might allow the term “peer-forming” since members of an audience form and transform the self via the others and viceversa.

<sup>17</sup> Quote from *The American Pilot*, p. 404. It is not capitalized in the original.

media circuits, the pilot's death is pointless. Hence, the Translator says referring to the Pilot: "There's No Point Killing Him Unless We've Got the Video" (Greig 2010: 404). As *Guardian's* critic, Michael Billington puts it, "[t]o a guerrilla captain, he is a hostage who can draw the attention of the world's media" (Greig 2010: 588). The Captain and The Translator ask themselves, "will beheading him before a camera propel the rebels' cause into the media spotlight?" (Marlowe 2006: 366).

Since the global spectator who in real life is enmeshed in a piling up of images of violence circulated in the media, it is stated that s/he is mediated in the theatrical context, which opens up new questions in the responsibility they contract when they consume these images. As Tim Crouch argues, "I believe that we must be responsible for what we choose to look at. Legislation exists to enforce this belief – it is a criminal act to watch the abuse of children on the Internet. It is not illegal to watch a beheading" (2011: 417). And if the spectator decides to look, "[t]he choice of response to such a media image is ours, but it is always an *ethical* choice" (Kearney 2000: 22; emphasis author). Although not necessarily led to paralysis, "we are unprepared for the media image" (Butler 2011: 9). As Michele Aaron makes manifest both in her book's title *Spectatorship: The Power of Looking on* and its content, the illusion of the thought of non-vulnerability and the inertia in looking are irreparably linked. Revealing fragility and negating normative ways of looking lead to 'poethics' in Greig's theatre.

The realism of the images we see on the media is also juxtaposed to the plays' eschewal of mimesis reinventing the notion of character. That is, the spectator is also mediated by a series of monologues all characters but the Pilot have, which according to the author, give the impression of being spoken after their death and yet characters are on stage (Fischer and Greig: 2011). This phenomenon was called "stage 'ghostings'" elsewhere<sup>18</sup>. The presentation of grotesque bodies, in particular the 'glow' of the Pilot and the Captain's idea of Evie leading an army as a Joan of Arc figure "in a coup de théâtre that they hope will make global headlines" (Marlowe 2006: 366) add to the set of images which 'poethically' and 'poethically' mediate spectators.

*"The Television Shows News Images of the Current Situation"<sup>19</sup>: Damascus*

*Damascus* (2007) contains numerous references to the media, particularly globally-distributed TV images. Scottish Paul travels to Damascus in order to sell an English textbook package of which he is discussing the details about with Muna, the

---

<sup>18</sup> Rodríguez (2012).

<sup>19</sup> Quote from *Damascus*, pp. 13, 29, 40, 54, 75, 89, 96 and 101. It is not capitalized in the original.

local Syrian teacher. The encounter is surrounded by continuous untranslatability, misunderstanding and miscommunication with some moments of stark clarity, as for example, Muna's "contrary to what you may hear on your news/media, we actually have a free education system here of a/very high quality" (Greig 2007: 24). Another strategy Greig uses is repetition since "[t]he television shows news images from the current situation" (Greig 2007: 13) is a heavily repeated stage direction during the play, among others. Paul Virilio identifies "the image, instantly shown to TV audiences and continuously repeated" (Armitage 2012: 160) as "the instrumental image loop of television" (Armitage 2012: 159). Fischer-Lichte's aesthetic theory, which highlights a shift from the work of art to the event, and crucially, "an event that involves everybody" (2008: 28; emphasis author), develops the notion autopoietic feedback loop in performance. The idea of loop is not built on the top of reversibility but further addresses the myriad combinations at work. This loop is always present in performance where the images uncomfortably haunt the play's atmosphere: "The fact that we are in a war zone is neatly referenced in the foyer's plasma screen, showing constant TV images of the Middle East conflict" (Lee 2007: 1185). At present, repetition of images, the "tyranny of emotions" (Imbert 2010: 29) and the dictatorship of newness and spectacle co-exist.

Thus, in *Damascus*, a play about the prejudices circulating between Western and Middle-Eastern cultures, Greig chooses to be repetitive, due to, the article puts forward, the image load present in contemporary global-media daily life. The theatre spectator is presented the same images but in a different medium. In this way, the spectator, it is suggested, is positively mediated. As Ridout claims:

Such a theatre might work by presenting precisely the same images as those circulating in the global media, but doing so in theatrical situations in which the audience is actively aware of its own participation in the event rather than a passive recipient of media saturation. (2009: 58)

As Grehan puts it, in theatre "the other's call might penetrate in ways that it may not in the media-saturated realm outside the performance space" (2009: 23). The image is distant but close at the same time, as required by the symbolic and material frame of globalization. The form is distant but it allows one to fill in the image with experience, which is in turn related to proximity since one is utilizing his/her own experiences in order to understand better, to be able to make connections in the complex map of human interaction. This distance paradoxically allows one to 'performingly' reconnect perception and experience. The use of the image in *Damascus* foregrounds Ridout's idea that "[t]he global media separate our perception from our personal experience by constantly bombarding us with images which [...] seem to have nothing to do with our experience" (2009: 58). Recapturing the idea of diffusion, hotel's pianist Elena creates a suspended atmosphere with her choric

presence. In Greig's plays, "a cluster of images [...] evoke being suspended in space" (Reinelt 2011: 216) and in this sense both the stage direction repetition and Elena's precise (due to her description) but indeterminate (due to her surreal aura) presence contribute to the "suspension with respect to the ordinary forms of sensory experience" (Rancière 2011: 24), whereby the spectator is mediated.

*"Children Stabbing Each Other...Twitter"<sup>20</sup>: Brewers Fayre*

*Brewers Fayre* (2009) uses the medium of PowerPoint, namely, Elaine's lines are performed by the audience as a chorus as they are projected in italics on a screen. In other words, "[t]he audience play the role of Elaine" (Greig 2010: 491). Elaine is further complicated by the fact that "[w]hen the big speech arrives an actress who has been sitting in the audience should stand up and take over the role of Elaine" (Greig 2010: 491). After this speech, her lines are "no longer in italics" (Greig 2010: 491). Yet, her speech is still visible on the screen raising awareness about interchangeability and its subjacent ethics. That is, this strategy highlights the reversibility of roles and positions and enhances other visibilities, a visibility with a just experienced awareness, for instance. The greeting that the audience receive from Christine (speech is unassigned in the text but we later learn she is Elaine's daughter) when they/she say(s) "*Hello Christine*" (Greig 2010: 493) is "Fuck off" (Greig 2010: 493) and later, "I want to kill you" (Greig 2010: 494). *Brewers Fayre* is, in short, about a family in which the mother chats on the Internet in order to meet someone and step out of daily routine. The long answer is related to the three issues which seem to be at stake in relation to ethics, the media and the spectator: (1) the pervasiveness of technologically-mediated relationships, (2) the overwhelming effect global media saturation has on the spectator, like the 'mediatization' of knowledge, and (3) the consumerist and image-ridden ideology which inhabits spectator's bodies and minds.

The first is exemplified in the text with the emptiness of global consumerist societies which unable to create human non-virtual contact, search for sex on a chat: "Chat. Send someone a virtual kiss. Soon you/will be meeting real partners and entering a whole new/world you never imagined was possible" (Greig 2010: 495). Furthermore, the audience is in fact the impersonation of Elaine on a chat talking to Anthony on the web. When Elaine leaves Ian at home to go to a Christmas party, which is in fact an arranged meeting with Anthony, she/the audience ask(s): "*Will you be OK?*" (Greig 2010: 509) to which he replies: "I've got the computer/ I've got the radio/ I'll be fine" (Greig 2010: 509) strongly resonating with a material taken-over of technology and media in relationships. When Anthony is waiting for Elaine,

---

<sup>20</sup> Quote from *Brewers Fayre*, p. 496. It is not capitalized in the original.

Christine appears to look for something to do or someone to talk to: “I’m staying in the hotel. Nothing else to do. Nowhere to go. Television” (Greig 2010: 510).

Second, *Brewers Fayre* is preoccupied with endless image and word accumulation and the end of meaning. There is nothing due to accumulation: “Not one awful thing but a slow accumulation of small/bad things just piling up until eventually/we can’t bear the weight of it any more and the whole/thing just collapses” (Greig 2010: 496). The overwhelming circulation of words and images seems to motivate the following fragment:

Hurricanes, Waves. Wars. Debt.  
 ...  
 Children stabbing each other.  
 ...  
 Twitter.  
 ...  
 Human thought has been given the power to form  
 itself into words and be broadcast without reference to  
 the authority of any individual mind. All kinds of  
 thoughts can just bark themselves out into a world as soon  
 as they happen – like a kind of cultural Tourette’s.  
 ...  
 Fuck.  
 ...  
 We can’t listen.  
 We can’t think.  
 We feel overwhelmed. (2010: 496)

The brutal juxtaposition of the image of children stabbing each other and Twitter is a clear example of how via theatre, a mediation which highlights “mediatization” can occur. Wikipedia also raises suspicion in the global “mediatized” environment: “You know things./ Wikipedia”(Greig 2010: 523-4)<sup>21</sup>.

Third, *Brewers Fayre* includes a playful monologue about “wanting” associated with consumerist neoliberal globalized societies, desires put forward more often than

---

<sup>21</sup> This quote by criticizing the true knowing lack in contemporary societies, targets the ills of spectatorship, as spectator of spectacle, as expressed by Rancière when tracing the critiques to spectatorship in the same book: “To be an spectator is to be separated from both the capacity to know and the power to act” (2009a: 2).

not by media aesthetic processes calling into question the need for 'spectacularity' in one's life:

I want a career in media

Or law

Or maybe media law.

I want to go to Bali.

[...]

I want to be caught up in an atrocity but survive it  
and be able to give the first eyewitness account of it on  
the news and when they cameras talk to me in the  
aftermath I want to be ash covered and tearstained and  
I want to say something surprising, I want to say  
something interesting and profound and new ...

I want money.

I want fame.

I want love.

I want two children – I want a boy and I want a girl.

I want a husband.

I want interesting friends.

I want to sit on my bed all day wearing my socks and  
writing songs.

I want to write a song as good as 'Umbrella' by  
Rihanna.

I want to fall in love.

I want to smash the boundaries of art.

[...]

I want to buy a helicopter and explode myself in the  
sky above Fife and I want to have what's left of me float  
down on Tesco's car park and coat the faces of the  
shoppers in an imperceptible film of glittering ash. (Greig 2010: 501)

All references from Rihanna to Tesco place the spectator at the vulnerable and fragile space where Greig's corrosively ironic and heightened metaphors work at its best.



*"We'll Call the People, We'll use the Internet, We'll Start a Campaign"<sup>22</sup>: Fragile*

In *Fragile* (2011), the last play to be examined, the lines are "spoken" instead of being "performed" and the audience is referred to as "choir" instead of "chorus". In *Fragile*, one character is performed by the audience due to austerity measures mediated by a PowerPoint. Artistic creation allies media and technologies, and the spectator to highlight the financial crisis. *Fragile* presents, in principle, two characters, Jack and Caroline, the first being mentally ill and the second being his mental health support worker. However, Caroline is performed by the audience by reading her lines as they are projected on a PowerPoint presentation. The author vindicates that this decision is part of the cuts. Greig makes the audience say: "*Mental Health Support Services across the city have to find/savings of 10 per cent*" (Greig 2011: 57). Diffusion, reversibility and interchangeability are also at play in *Fragile*. Curiously enough, Caroline is also split in the sense that the PowerPoint operator functions as actor: "There is a sense in which the stage/manager *responsible for the PowerPoint is the other/actor in the company*" (Greig 2011: 49; my emphasis). Being "responsible for" something can also embed ethical resonances. Indeed, *Fragile* unfolds an ethical dimension: "*We're all in this together*" (Greig 2011: 51) and "we don't matter enough" (Greig 2011: 60) and an insistence on the need for change: "Things can change Caroline, even when you think they can't" (2011: 61), and "this situation is fucked up and it's got to change" (Greig 2011: 62). The almost identical last sentence is repeated<sup>23</sup> three times towards the end in this short piece, once by Caroline/Audience and twice by Jack: "This situation is all fucked up and it has to change" (Greig 2011: 64).

Jack, mentally ill, gives the example of himself having found Caroline's help as the way things can change for the better (Greig 2011: 61). The play suggests that tools such as PowerPoint and Internet are there, that the Arab Spring having been an example of its uses and eventually of change. However, as García Canclini warns "power is also unequally distributed and deregulated on the Internet" (2007: 128)<sup>24</sup>. Gérard Imbert cautions that the Internet is "an space where all is possible because

---

<sup>22</sup> Quote from *Fragile*, p. 63. It is not capitalized in the original.

<sup>23</sup> This also occurs in *Damascus*. Repetition is an ethico-political strategy used by Greig I have discussed elsewhere ("David Greig's Theatre 'Aesthetics'", article given at "Theatre and Alternative Value A TaPRA Postgraduate Symposium", Royal Holloway, University of London, 28 January 2012) because it is placed against the backdrop of the dictatorship of newness in relation to neoliberal consumerist societies and in global media broadcasting and the Internet.

<sup>24</sup> In Spanish, the quote reads: "en la Red el poder está desigualmente distribuido y desregulado" (2007: 128).

nothing is verifiable" (2010: 28)<sup>25</sup>. Other aspect to *Fragile's* concern with global media is in relation to how revolution has taken place in Arabic countries. Jack tells the story of Mohamed Bouazizi's suicide in Tunisia, the spark that instigated change by producing shock in that country (Greig, 2011).

Since Jack thinks of doing the same as Bouazizi, namely, setting fire on himself, Caroline/the audience promise(s) that they/she will use the Internet to start a campaign, to "*protest*" (Greig 2011: 63). The play ends with Caroline asking for the lighter. The global spectator who has witnessed these revolutions via the global media is offered a mediated experience in the theatre in which they are required participants. They are Caroline. They can aim at preventing violence resulting in a theatrical example of intervention putting forward an ethico-political commentary on the global, "mediatized", saturated, militarized and asymmetrical world we live in, state which is yet 'on the move'.

#### 'STITCHING UP': ANALYSIS OF PLAYS

Greig's theatre abounds in the outcome of the strait-jacket of 'mediatization' at many levels putting forward the possibility of a more liberated and engaged mediation. The first pair of plays, which illustrates the analysis of "mediatized" encounters, is *The American Pilot* (2005) and *Damascus* (2007). The second group, which aims at illuminating "mediatized" interactions, is *Brewers Fayre* (2009) and *Fragile* (2011). Technology is pervasive in the plays' analysis and yet as García Canclini poses in *Lectores, Espectadores e Internautas* (2007), "[c]onnectivity is not a synonym of interaction" (2007: 75)<sup>26</sup>. In the first pair of plays, the character's encounter is "mediatized" by global TV. In the second pair, the character's interactions are "mediatized" mainly by the Internet and PowerPoint, Twitter and Wikipedia also being referred to. The productive diffusion, reversibilities and interchangeabilities set in motion and the relation between characters, spectators and the world beyond the proscenium arch and theatre's entrance are at the core of Greig's dramaturgy. The effects of "mediatization" in the first two plays are massacre and suicide; in the second group, emptiness and mental illness together with a foregrounding of self-explosion and self-immolation.

Despite demarcated boundaries which prove that characters are on stage and the audience in the auditorium, limits are continually challenged. Rancière states: "The separation of stage and auditorium is something to be transcended; [...] by placing the spectators on the stage and the performers in the auditorium; by abolishing the

---

<sup>25</sup> In Spanish, the quote reads: "un espacio donde todo es posible porque nada es comprobable" (2010: 28).

<sup>26</sup> In Spanish, the quote reads: "Conectividad no es sinónimo de interactividad" (2007: 75).

difference between the two" (2009a: 15). The plays foreground the idea of audience on stage, i.e. the audience speaking the lines of a character in *Fragile*. Besides, the audience *performing a character* in *Brewers Fayre* which after the monologue is restored to the stage (the audience does not perform it anymore). We also have the idea of character as audience (Elaine is a character performed by the audience). These categories are then destabilized whereby an ethics of spectatorship in the global-media saturated environment are foregrounded. All these features propel what Rancière calls emancipation. All global spectators/expectators are "mediatized" to some extent. The less "mediatized" the more emancipated. The more "mediatized" the less emancipated. The more mediated the more emancipated.

In both plays, Greig forces and invites a different theatrical experience and a mediated participation in the theatrical event. This unveils an ethics in the frame of financial globalization. *Brewers Fayre* further problematizes the status of the global spectator. The audience or Elaine say(s): "When you say 'we' I think you mean 'I'" (Greig 2010: 496). The "I" and the "We" become blurred foregrounding, as in *Fragile*, a dramatic and performative refraction of ethics. Yet, this *we* "combines the participatory with the discursive" (Rayner 1993: 11). The disorientation produced by the two first plays (grotesqueness, massacre, suicide, terrorism) and the interplay with the audience in the two second plays and the issues they touch upon calls for connections whereby spectators are possibly mediated. The mediation in the first group is highly abstract and in the second more straightforward, although this fact does not resolve the myriad complications to face when analyzing 'mediatization' in the plays. Mediation emerges in the treatment given to bodies and power exertion in the first pair of plays. Mediation surfaces in relation to the technological dimension and PowerPoint in the second pair.

"Mediatized" bodies particularly suffer in the first group of plays analyzed, *The American Pilot* (2005) and *Damascus* (2007) while in *Brewers Fayre* (2009) and *Fragile* (2011), the brutalization is more nuanced and the critique's focus is "mediatized" minds. Despite this distribution, minds of characters are also central in the first and their bodies in the second. The mechanic act of reading the sentences projected on the PowerPoint highlights not only the mechanistic actions we perform in the everyday and the media and technological inertia we are led by but also imply a mediated participation. While in the first group performance surrounds the audience, in the second group spectators have a more open invitation to be surrounded by performance. However, all examples provide the possibility to become, as argued above, mediated performing spectators (MPS). Greig's is a "[t]heatre as art and as a model of living together" (Kustov 2000: xv). In order to 'live together' in an unbalanced globe, it is pressing to raise questions around the issue of power.

## THE POWER. THE PAIN. POWERPOINT. THE POINT? THE 'POLETHICS' OF THE MEDIATED GLOBAL PERFORMING SPECTATOR

The article has attempted to put forward that theatre offers a space of media(t)-iza-  
(tion) in which the global spectator might become a performer, one who matters  
about power circulation, its circuits and its dwelling places. The plays' interest in  
'mediatization' and mediation problematizes power imbalance within globalization  
and aims at destabilizing the circulation and the sites where power, apparently  
deterritorialized, both moves freely and resides. Greig's theatre expands the concept  
of mediation by foregrounding the permeation of the media both showing the  
positive and negative outcome and pointing towards the possibilities and  
potentialities of conscious and critical mediation. This mediation targets "the  
mapping of the mediascape to which [...] [the spectator] relate[s] in [...] everyday  
life" (Abercrombie and Longhurst 1998: 170).

Greig's work is not concerned with an overthrowing of media technologies and  
media industries but the contrary. It calls for "a sense of the public as present  
interactivity, not only mediated" (García Canclini 2007: 127)<sup>27</sup>. The plays do not say  
that global media is wrong: the plays show what is wrong with it. It is as important to  
look at its uses and effects as to our relationship to them and how they are shaping  
global societies. Greig's plays elucidate that "there are alternative, grass-root uses of  
the new media, and they are engendering challenges to the consensus" (Kustov 2000:  
xvii). In fact, media power strongly resonates in the plays and yet no media-based  
special effects but the ones mentioned above are made. However, media influence  
and power exertion remains central to the dialectical-ridden nature of the plays  
which relentlessly foreground globalization at present.

In the contextual turn to ethics, the media, and spectatorship, s/he has to think  
emancipation as a process in which s/he is also performer of, on and about. Greig's  
theatre offers a "poethics" to the global mediated performing spectator (MPS). At a  
general level, "poethics" designates the co-existent and permeating ethico-political  
implications of plays. Michele Aaron argues for cinema, for "ethics' relationship with  
its other, but similarly more flamboyant, associate: politics. In doing so, "we  
necessarily move beyond the sealed-off site of cinema [here theatre] to the public  
sphere" (2007: 109) and this idea goes back to the beginning of the article where  
theatre was claimed as the last public venue in the globalized world. "Poethics"  
embeds firstly an interpenetration between politics and ethics and secondly an  
intrinsic relation to the public sphere. Bearing in mind formal strategies, the

---

<sup>27</sup> In Spanish, the quote reads: "el sentido de lo público como interactividad presencial, no solo mediática" (2007: 127).

representation of spectacular, grotesque bodies and violence points towards resistance. According to García Canclini, “[i]n order to rethink criticism it is necessary to make sure that resistance also unfolds in spectacular acts” (2007: 71)<sup>28</sup> or as Rebellato puts it, violent moments can point to a socialist analysis, “one that operates at the level of feeling and metaphor” (2008b: 202). Thus, ethical concerns must coalesce with the aesthetic presentation of those phenomena in order to leave an imprint in the mediatized, globalized, technologized/technocratized mind of the spectator.

The article has described mediation and ‘mediatization’ respectively as being unavoidable but possibly changeable in its uses and as being part of the colonizing mechanisms the media impose in sensible apparatuses within a unique superstructure. The complex patters that take place in contemporary societies are theatrically reflected in Greig’s works. These complex patters usually undermine the asymmetrical processes lurking behind. Greig’s works, by utilizing these patterns, foreground inequalities at present, his theatre becoming “polethical”. These patterns are characterized by diffusion, reversibility and interchangeability. The opening up of these patterns also unveils the fragility and vulnerability of societies which could lead to uncertainty and disturbance or probably to “polethical” resonances. These patterns have been unpacked in connection to structures which pervade society, the plays’ strategies and also and crucially to people’s capabilities to respond.

Both showing how ‘mediatization’ works and trying to resist it, the surveyed plays are all alternative and radical instances of mediation. *The American Pilot* makes the global spectator aware of power circulation via global media. The speech about redistribution of power is about the redistribution of pain. Global media is revealed to administer ways of thinking and inhabiting one’s body and mind with catastrophic consequences. In *Damascus*, Elena, who also sustains a peculiar status in the play, has a choral voice full of critical and angst-ridden comment: “It’s axiomatic that in any society that people who order lunch/in three-star hotels will and should be the first murdered/in pursuit of revolutionary social change” (2010: 29). In *Brewers Fayre*, the global spectator is exposed to the play’s remorselessness which throws at the audience: “I want to kill you”. *Fragile* embeds a seed of radicality which in a sense fulfills by negating spectacular violence to the global expectator at the end of the play. In a global world where the “mediatized” image has lost its shocking effect, a “polethics” of theatre as mediated practice revisits the “mediatized” environment in

---

<sup>28</sup> In Spanish, the quotes reads: “Para pensar la crítica hay que hacerse cargo de que la resistencia también se despliega en actos espectaculares” (2007: 71).

order to empower audiences by assisting them in the mapping of crucial links between power circulation and violence in global media-saturated societies.<sup>29</sup>

#### WORKS CITED

- AARON, Michele 2007: *Spectatorship: The Power of Looking on*. London and New York: Wallflower.
- ABERCROMBIE, Nicholas and LONGHURST, Brian 1998: *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*. London, Thousand Oaks and New York, Sage Publications.
- ARMITAGE, John 2012: *Virilio and the Media*. London: Polity.
- AUSLANDER, Philip 2008 (1999): *Liveness: Performance in a Mediatized Culture*. London and New York: Routledge.
- BENNETT, Susan 1997: *Theatre Audiences: A Theory of Production and Reception*. Second Edition. London and New York: Routledge.
- BILLINGTON, Michael 2005: 'The American Pilot' *Guardian* 7 May. In *Theatre Record* 25.9: 588.
- BOAL, Augusto 2008 (1974): *Theatre of the Oppressed*. London: Pluto Press.
- BOTTOMS, Stephen 2011: "Introduction Tim Crouch, The Author, and the Audience", *Contemporary Theatre Review* 21.4: 390-393.
- BOURRIAUD, Nicolas 2002: *Relational Aesthetics*. Paris: Les presses du reel.
- BUTLER, Judith 1993: *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London and New York: Routledge.
- 2011: "Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation". Conference Article given at MACBA (Museum of Contemporary Art Barcelona) within the Universitat Autònoma de Barcelona's Seminar "Body, Memory and Representation. A Dialogue between Adriana Cavarero and Judith Butler." July 12, 2011. Unpublished Material.
- CAVENDISH, Dominic 2005: 'The American Pilot' *Daily Telegraph* 11 May. In *Theatre Record* 25.9: 589.

---

<sup>29</sup> This article has been financed by the Spanish Ministry of Science and Innovation (MICINN) currently under the Ministry of Economy and Competence (MINECO) through the research project "The representation of politics and the politics of representation in post-1990 British drama and theatre" (FFI2009-07598/FILO).

- CROUCH, Tim 2011: "The Author: Response and Responsibility", *Contemporary Theatre Review* 21.4: 416-422.
- DI BENEDETTO, Stephen 2006: "Guiding Somatic Responses within Performative Structures: Contemporary Art and Sensorial Perception". *The Senses in Performance*. Eds. Sally Banes and André Lepecki. London and New York: Routledge. 124-134.
- ESSLIN, Martin. 1996 (1994). "The Electronic Media and British Drama". *Contemporary British Theatre*. Ed. Theodore Shank. Basingstoke and London: Macmillan Press. 161-180.
- FISCHER, Mark & GREIG, David 2011: "Suspect Cultures and Home Truths". *Cosmotopia: Transnational Identities in David Greig's Theatre*. Eds. Anja Müller and Clare Wallace. Prague: Litteraria Pragensia. 14-31.
- FISCHER-LICHTE, Erika 2008: *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics*. London and New York: Routledge.
- FRESHWATER, Helen 2009: *Theatre & Audience*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor 2007: *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GREHAN, Helena 2009: *Performance, Ethics, and Spectatorship in a Global Age*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- GREIG, David 2007: *Damascus*. London: Faber and Faber.
- 2008: "Rough Theatre". *Cool Britannia? British Political Drama in the 1990s*. Eds. Rebecca D' Monté and Graham Saunders. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan. 208-221.
- 2010: *Selected Plays 1999-2009: San Diego, Outlying Islands, Pyrenees, The American Pilot, Being Norwegian, Kyoto, Brewers Fayre*. London: Faber and Faber.
- 2011: "Fragile". In: *Theatre Uncut: A Response to the Countryside Spending Cuts*. Clara Brennan, David Greig, Dennis Kelly, Lucy Kirkwood, Laura Lomas, Anders Lustgarten, Mark Ravenhill and Jack Thorne. London: Oberon Books.
- HALLIBURTON, Rachel. 2006. 'The American Pilot' *Time Out London* 5 April. In *Theatre Record* 26.7: 367.
- ILTER, Seda 2011: "'A Process of Transformation': Tim Crouch on My Arm". *Contemporary Theatre Review* 21.4: 416-422.

- IMBERT, Gérard 2010: *La sociedad informe: Posmodernidad, ambivalencia y juego con los límites*. Barcelona: Icaria.
- KEARNEY, Richard 2000: "The Crisis of the Image". *The Ethics of Postmodernity: Current Trends in Continental Thought*. Eds. Gary B. Madison and Marty Fairbairn. Illinois: Northwestern University Press.
- KENNEDY, Dennis 2009: *The Spectator and the Spectacle: Audiences in Modernity and Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KUSTOV, Michael 2000 (1988): *Theatre@risk*. London: Methuen.
- LEE, Veronica 2007: 'Damascus' *Herald* 8 August. In *Supplement to Theatre Record* 21: 1185.
- MADISON, Gary B. and FAIRBAIRN, Marty, eds. 2000: *The Ethics of Postmodernity: Current Trends in Continental Thought*. Illinois: Northwestern University Press.
- MARLOWE, Sam. 2006. 'The American Pilot' *The Times* March 31. In *Theatre Record* 26.7: 366.
- RANCIÈRE, Jacques 2009a (2008): *The Emancipated Spectator*. Trans. Gregory Elliott. London and New York: Verso.
- 2009b (2004): *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Trans. Gabriel Rockhill. London and New York: Continuum.
- 2009c (2007): *The Future of the Image*. Trans. Gregory Elliott. London and New York: Verso.
- 2011 (2004): *Aesthetics and its Discontents*. London: Polity Press.
- RAYNER, Alice 1993: "The Audience: Subjectivity, Community and the Ethics of Listening". *Journal of Dramatic Theory and Criticism* 7.2: 3-24.
- REBELLATO, Dan 2002: "Introduction". *Plays: 1. Europe. The Architect. The cosmonaut's last message to the woman he once loved in the Soviet Union*. David Greig. London: Methuen. ix-xxiii.
- 2008a: "From the State of the Nation to Globalization: Shifting Political Agendas in Contemporary British Playwriting". *A Concise Companion to Contemporary British and Irish Drama*. Eds. Nadine Holdsworth and Mary Luckhurst. Oxford: Blackwell. 245-63.
- 2008b: "'Because It Feels Fucking Amazing': Recent British Drama and Bodily Mutilation". *Cool Britannia? British Political Drama in the 1990s*. Eds. Rebecca D' Monté and Graham Saunders. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan. 193-207.



- 2009: *Theatre & Globalization*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- REINELT, Janelle 2011: "David Greig". *The Methuen Drama Guide to Contemporary British Playwrights*. Eds. Middeke, Peter Paul Schnierer and Aleks Sierz. London: Methuen Drama. 203-222.
- RIDOUT, Nicholas 2009: *Theatre & Ethics*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- RODRÍGUEZ, Verónica 2012: "Intervention of the 'Sensible' in the Globalized Society: David Greig's 'Aesthetics' in *The American Pilot* (2005)", *activate*, 2.1: 1-16.
- SHUTTLEWORTH, Ian 2006: '*The American Pilot* *Financial Times* 30 March. In *Theatre Record* 26.7: 366.
- SIERZ, Aleks 2006: '*The American Pilot* *Tribune* 7 April. In *Theatre Record* 26.7: 367.
- TAYLOR, Paul 2006: '*The American Pilot* *Independent* 11 May. In *Theatre Record* 25.9: 588.
- WALLACE, Clare 2011: "Unfinished Business – Allegories of otherness in *Dunsinane*". *Cosmotopia: Transnational Identities in David Greig's Theatre*. Eds. Anja Müller and Clare Wallace. Prague: Litteraria Pragensia. 196-213.

# DE LA ÉTICA DISCURSIVA A LA ÉTICA DEL RECONOCIMIENTO. UNA PANORÁMICA GENERAL AL MODELO ÉTICO DE HONNETH A TRAVÉS DE LA ETICIDAD HEGELIANA

Jordi Magnet Colomer

Universidad de Barcelona

## Resumen:

En la primera sección me ocupo de aquellas limitaciones inherentes a la “ética discursiva” que son objeto de una recepción crítica en la obra de Axel Honneth; sólo desde esta base es posible apreciar en su justa medida las influencias del *Sistema de la Eticidad* hegeliano en la “ética del reconocimiento” –segunda y tercera sección-. De los impedimentos existentes a un verdadero reconocimiento ético da cuenta la cuarta sección del artículo. En la quinta y última parte analizo la respuesta de Honneth ante las críticas de procedencia althusseriana donde el reconocimiento es equiparado a “ideología”.

## Palabras clave:

Ética del reconocimiento, ética discursiva, reconocimiento, eticidad, Teoría Crítica.

## Abstract:

In the first section I deal with those limitations inherent in the “discourse ethics” which are object of a critical reception in Axel Honneth’s work, only from this basis one can see in perspective the influences of the hegelian *System of Ethical Life* in “ethics of recognition” –second and third sections-. About existing impediments to a true ethical recognition realizes the fourth section of the article. In the fifth and last part I analyze Honneth’s response to althusserian criticism in which recognition is equated to “ideology”.

## Key words:

Ethics of recognition, Discourse ethics, Recognition, Ethical life, Critical Theory.

Recibido: 08/07/2012

Aceptado: 24/09/2012

## PERSISTENCIA DE SESGOS FORMALISTAS-KANTIANOS EN LA ÉTICA DISCURSIVA

¿La ética discursiva debe limitarse a justificar el método procedimental por medio del cual pueden ser dilucidadas racionalmente las cuestiones de justicia o contiene también los preceptos para una teoría material de la justicia –en el sentido de la manifestación de un orden social justo-? Ya antes de empezar a elaborar su modelo ético del reconocimiento intersubjetivo, Axel Honneth mostraba ciertas reticencias hacia el viraje que la ética discursiva estaba adquiriendo en las formulaciones más recientes de sus máximos exponentes (Habermas, Apel). Lo que en aquel entonces le preocupaba sobremanera era la progresiva desvinculación de la ética discursiva respecto las formas prácticas e ideales de vida y las concepciones de justicia, pues al circunscribirse al estrecho marco de una ética procedimental pura, orientada exclusivamente a la fundamentación del principio de universalización, “la ética discursiva se comporta de forma estrictamente neutral no sólo ante cuestiones de la vida buena, sino también ante cuestiones de justicia” (Honneth, 1991: 168). Una lectura superficial de las primeras obras de Habermas llevaba frecuentemente a “la impresión errónea de que la ética discursiva podría indicar de modo inmediato un criterio para la distinción normativa de determinadas formas de vida” (Honneth, 1991:167). Esto acontecía así porque el concepto habermasiano de “situación ideal del habla” era a menudo equiparado a una forma de vida ideal.

Descartando la anticipación de cualquier concepción sobre la vida buena o ideal desde la ética discursiva, Honneth sostiene, no obstante, que un concepto material de justicia sí es inherente a los postulados de la ética discursiva. Ahora bien, Apel y Habermas “ofrecen el fundamento cuasitrascendental para la justificación de un procedimiento discursivo, pero no para el enjuiciamiento de los condicionamientos sociales de este procedimiento” (Honneth, 1991: 169). Esto significa que la ética discursiva “no asume en sus propios principios normativos aquellos presupuestos idealizables del diálogo, en la que está sustentada, sin embargo, su justificación del principio de universalización” (1991:169). La tarea que también compele a la ética discursiva es, desde el punto de vista de Honneth, la distinción normativa de “aquellos condicionamientos sociales que posibilitan por principio el establecimiento de discursos libres de coerción desde su infraestructura institucional y su autocomprensión cultural” (1991:169). De tal forma que una sociedad justa es aquella en la que en su infraestructura normativa se encuentran los presupuestos para la realización de diálogos libres de dominio; para la negociación igualitaria y sin coerción de las normas en discusión. Carece de fundamento, por tanto, el distanciamiento aparente entre una ética procedimental formal y una teoría material de la justicia. Dicha teoría, derivada del propio potencial de la ética discursiva, apunta a un concepto de justicia material intersubjetivamente ampliado donde el sujeto alcanza la autonomía por vía comunicativa; alejándose por ello de las teorías

de justicia centradas exclusivamente en la distribución de bienes (Rawls). Tal como afirma Honneth, “[...] el problema clave de la teoría de la justicia, al que indirectamente hace referencia la ética discursiva, lo representa la estructura de relaciones sociales de reconocimiento y no la distribución de bienes” (1991:172).

En el artículo que lleva por título “Entre Aristóteles y Kant: Esbozos para una moral del reconocimiento”, el máximo exponente de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, orienta en una dirección similar a Hegel sus críticas hacia la ética kantiana, sin dejar de guardar, a su vez, una distancia prudencial respecto la ética de Aristóteles. La siguiente cita es particularmente representativa de su postura frente a la imparcialidad del juicio en Kant:

[...] el agente individual obra a partir de una serie de intenciones, sentimientos y vínculos personales, frente a los cuales los principios imparciales no tienen motivacionalmente fuerza alguna; en segundo lugar, nuestro obrar cotidiano enseña igualmente que, en general, nos enfrentamos a tantas expectativas, obligaciones y deseos diferentes que no es la aplicación coherente de un principio moral, sino la conflictiva integración de diversos puntos de vista morales lo que constituye la regla; y tercero y último, es fácil ver que algunos de nuestros vínculos personales tienen un significado tan central para nuestra vida que, frente a ellos, la exigencia de imparcialidad moral llega a tener algo de absurdo (Honneth, 1998-99:18).

La estructura de motivaciones de la acción humana es demasiado compleja como para orientarse unilateralmente según un procedimiento universalista de fundamentación de tipo kantiano. La moral del reconocimiento no sólo descansa en la tradición que se remonta a Kant (a saber, respeto mutuo y autonomía moral de los sujetos en relación a derechos y deberes universales), sino también en los postulados de las éticas feministas del cuidado (donde sólo hay deberes o responsabilidad en relación a otros -relación madre-hijo etc.-) y en los planteamientos comunitaristas. Honneth opina que “[...] los diferentes contenidos semánticos de “reconocimiento” se hallan ligados, respectivamente, a perspectivas morales particulares”, [...] pero pueden justificarse normativamente de un modo común” (1998-99: 22).

Albrecht Weller, también discrepa de algunos planteamientos ofrecidos por Apel y Habermas. En *Ética y diálogo*, considera que la ética del discurso es “demasiado kantiana en un sentido, y no es lo suficientemente kantiana en otro” (Wellmer, 1994:38). Como alternativa a una interpretación teórico-consensual de la ética universalista del diálogo –excesivamente formalista e idealizante en sentido kantiano- propone una interpretación falibilista, y en lugar de una fundamentación fuerte y unidimensional, plantea la posibilidad de una fundamentación débil y pluridimensional (esto último contra el absolutismo implícito en los acuerdos definitivos y en la fundamentación última de la “filosofía primera” apeliana) (1994:39). Wellmer cree, además, que contrariamente a Kant, la ética discursiva,

debido a sus premisas teórico conceptuales, no ha logrado aún una demarcación suficientemente clara entre la acción moralmente correcta y el ámbito de justicia de las normas, esto es, entre los problemas de la moral y los del derecho (1994:39).

En una entrevista más reciente, Honneth parece haber abandonado definitivamente cualquier intento de ensanchar desde dentro el potencial implícito en la ética discursiva afirmando que ésta “limita su objeto central a las cuestiones de justicia –distributiva-. De esta manera excluye, como tema, la orientación tradicional sobre la vida buena” (Cortés, 2005:14). Y nos advierte también sobre la clara motivación moral de las luchas y conflictos sociales:

[...] sin la sensación añadida de la dignidad herida la mera experiencia de necesidad económica y dependencia política nunca se hubiera convertido históricamente en una fuerza impulsora de los movimientos subversivos prácticos; a la escasez económica o a la opresión social siempre hubo que añadir el sentimiento de ser despreciados en la exigencia de integridad de la propia persona, antes de que pudieran convertirse en motivo inductor de los levantamientos revolucionarios (1992: 87).

El elemento objetivo de una injusticia no es, pues, suficiente para iniciar una movilización política, es necesaria además una reacción moral de los sujetos que exija reconocimiento. No obstante, en la visión de la justicia distributiva de Habermas o Rawls, la motivación de las luchas sociales ha de buscarse únicamente en intereses de tipo económico. Así, tanto en Habermas como en Rawls, predominaría la visión de lo justo sobre el bien. Por lo demás, el punto de vista pragmático-universal mide las expectativas normativas de una sociedad solamente en relación al reconocimiento de derechos iguales.

Pero Honneth se pregunta cómo es posible determinar lo que es justo o injusto en una sociedad sin recurrir primero a una idea del bien. La ética discursiva de Habermas y Apel condiciona todas las reflexiones acerca de lo justo al potencial normativo de la argumentación, esto es, a nuestra forma de vida comunicativa en el mundo de la vida. Ahora bien, ¿dónde ubicamos, según este esquema, las pretensiones preargumentativas no exigidas en forma de discurso? Honneth entiende que las expectativas de los sujetos a ser estimados en sus rendimientos y capacidades están excluidas de la ética del discurso (Cortés, 2005:16). En vista a la estrechez consustancial a la ética discursiva, nuestro autor propone una ética intersubjetiva fundada a partir de la teoría del reconocimiento esbozada por Hegel. De este modo, la gramática de los conflictos puede interpretarse desde una moral social. Las condiciones y expectativas normativas de una sociedad dada deberían ajustarse al marco de un concepto formal sobre la vida buena.

Desmarcándose claramente de sus maestros en dirección a una eticidad concreta, el modelo propuesto por Honneth considera la eticidad como la moralidad histórica

alcanzada en un período concreto, como las condiciones de vida ética de una determinada época, es decir, como el “punto hacia el cual determinamos las perspectivas de lo justo” (Cortés, 2005:17). Prescindiendo de una ética universal ahistórica plantea organizar las estructuras normativas básicas de una sociedad basándose en el grado de eticidad alcanzado –o alcanzable-.

Las relaciones de reconocimiento intersubjetivo son el postulado indispensable para la integridad del ser humano. Si pretendemos encontrar soporte axiológico a una sociedad específica, éste deberá buscarse, no en el individuo autónomo y aislado, sino en una estructura de relaciones interindividuales. En concordancia con la ontología aristotélica de Hegel en el *Sistema de la Eticidad*, sostiene que las relaciones de reconocimiento, implícitas al desarrollo moral de una sociedad, toman la forma histórica universal de un proceso conflictual. La lucha por el reconocimiento surge cuando el reconocimiento previamente establecido ya no es suficiente para satisfacer las expectativas o demandas de determinados grupos sociales, o sea, cuando se produce un rechazo a la eticidad en vigor hasta ese momento.

El modelo bosquejado por Hegel conserva, empero, un carácter especulativo, puramente metafísico. Por esta razón, Honneth propone su reactualización en las condiciones del pensamiento posmetafísico (1997:89). Intentará compensar las insuficiencias empíricas de Hegel contrastando con la realidad empírica las hipótesis del modelo teórico de reconocimiento. Tal propósito le conducirá a los estudios de psicología social desarrollados por G.H. Mead, comprobando que ese proceso conflictual, generador del desarrollo moral de los individuos, emerge precisamente de la tensión entre el Yo y el Mí analizada por Mead.

En su afán por ofrecer un planteamiento diferente al desplegado por las teorías de la justicia del liberalismo distributivo, Honneth tampoco se referirá a los principios de distribución equitativa sino al aseguramiento estatal de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. Pues la forma como el liberalismo jurídico entiende las libertades atañe sólo a la capacidad o incapacidad de los sujetos para devenir individuos autónomos; no hay cabida, aquí, para la libertad entendida desde el mutuo reconocimiento solidario entre sujetos.

#### CONSTRUYENDO PUENTES A PARTIR DEL JOVEN HEGEL

Hegel escribe su *Sistema de la Eticidad* en Jena durante los años 1802-03. Existe cierto consenso al considerar esta obra como el primer borrador de su posterior *Filosofía del Derecho*, ya que es en ella donde Hegel inicia su crítica al derecho natural racionalista y, a su vez, al positivismo jurídico que de él se desprende. Partiendo de las premisas del derecho natural de la modernidad -de sus errores atomísticos- no puede concebirse, como tiene en mente Hegel, una comunidad de

hombres conforme al modelo de una unidad ética sino, únicamente, el modelo abstracto de una “unidad de muchos” (Honneth, 1997:22). El asalto de Hegel contra la tradición iusnaturalista es también un ataque a la filosofía social de su época que precisamente encontraba fundamento en el iusnaturalismo para elaborar sus teorizaciones entorno una determinada concepción del estado de naturaleza, caracterizada por el modelo de una lucha de todos contra todos: una lucha por la autoconservación.

La filosofía social de Maquiavelo y Hobbes se erige como estandarte justificatorio de este modelo de lucha por la autoconservación. Cuando al finalizar la Edad Media la teoría política de la Antigüedad pierde toda legitimidad, los sistemas filosóficos de ambos autores y, en general, de toda la filosofía social de la modernidad, pueden brotar y prosperar en un nuevo contexto más propicio a sus respectivos análisis teóricos. En los casos de Maquiavelo y Hobbes, el conflicto entre los hombres toma la forma de una lucha incesante de todos contra todos. Se presupone, pues, que las relaciones de poder son las fuerzas estructurantes de la sociedad.

Maquiavelo presenta al ser humano como un ser egocéntrico ocupado en su propio interés, mientras Hobbes imagina la naturaleza humana de forma semejante a la de un autómatas (Honneth, 1997:17). Lo único que preocupa a los sujetos es asegurarse el bienestar futuro, su autoconservación; de esta forma los individuos no se reconocen recíprocamente sino que permanecen extraños y aislados unos de otros. Y, como en el campo social impera una razón puramente instrumental, encaminada a satisfacer los intereses de cada uno por separado, se hace necesaria la sumisión de todos los sujetos a un poder soberano absoluto que mitigue la contraposición de intereses existentes.

De igual forma, en las teorías de Kant y Fichte hallamos también las premisas atomísticas donde

[...] la naturaleza del hombre se representa, por un lado, como una acumulación de disposiciones referidas al yo o, como Hegel escribe, anéticas, que el sujeto sólo debe aprender a someter en sí mismo, antes de poder eticizarlas, antes, pues, de conseguir una posición que reclame comunidad [...] No se puede desarrollar una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como algo otro y extraño (Honneth, 1997:22).

Hegel, evitando toda teorización que presuponga la existencia de sujetos aislados unos de otros, reinterpretará la doctrina del reconocimiento de Fichte enfatizando los lazos éticos presentes en la sociedad, con el fin de llegar a perfilar la conexión ético-social basada en el reconocimiento solidario. Asimismo, su concepción del reconocimiento será un “intento de ofrecer una mediación ética (*sittliche vermittlung*) de la noción kantiana de autonomía” (Giusti, 2005:9). Hegel desea substituir el iusnaturalismo por un sistema que, naciendo de las cenizas de aquél,

emerja espontáneamente de la vida. Tomando como punto de partida las ideas de Hobbes entorno al estado de naturaleza, Hegel demostrará que los sujetos, antes de entrar en conflicto entre sí, ya tienen al otro incluido en sus pautas de acción. Existe un reconocimiento previo, una recíproca afirmación de los dos en tanto que sujetos de interacción (Honneth, 1997:62).

Desde estos supuestos, Hegel traza las relaciones entre el individuo y su mundo; es decir, las formas en que los sujetos perciben y conquistan el mundo histórico. Es en la forma de vida ética donde los individuos logran satisfacer las necesidades humanas. La eticidad (*Sittlichkeit*) es la forma culminante de esta vida ética y la Eticidad absoluta es el pueblo (*Volk*). Para Hegel el ideal ético consiste en vivir en el pueblo y para el pueblo. El pueblo simboliza la universalidad concreta de los individuos, pues todo llegar a ser reconocido depende de que la conciencia del singular aparezca y exista en la “conciencia absoluta, universal” o “espíritu de un pueblo” (Emel, 2007:101). De este modo, el individuo es reconocido, no únicamente por otro individuo, sino por la comunidad en general. Se observa aquí como la lucha por el reconocimiento de la singularidad del propio sujeto da paso a una lucha por el reconocimiento de la comunidad en que dichos sujetos se encuentran inmersos (Emel, 2007:111).

La existencia sólo deviene existencia reconocida dentro de una totalidad supraindividual. Hegel, empero, no imagina el pueblo como una totalidad abstracta situada por encima de los sujetos que habitan en él, sino como el lugar donde se desarrollan formas de vida e interacción entre ellos. La intersubjetividad práctica es la forma que adoptan las relaciones éticas de una sociedad. Antes de llegar a esta síntesis del ideal ético, Hegel empieza analíticamente por el individuo, para poder explicar luego las formaciones objetivas que son los pueblos y las comunidades orgánicas en general (Negro, 1982:35).

Las tres partes que conforman el *Sistema de la Eticidad* discurren de la siguiente manera. Hegel formula primeramente el proceder de su teoría de la eticidad, mostrando la forma como ésta nace de la naturaleza para salir de ella. En la segunda parte examina el delito en tanto que manifestación de la libertad pura o de lo negativo que niega lo absoluto –la eticidad-. Finalmente, en la tercera y última parte de la obra, Hegel alude al gobierno –al Estado- como manifestación y máxima realización de la eticidad.

El Gobierno asegura que los individuos permanezcan en lo ético y en lo universal; se instituye como fuerza frente a lo particular. Hegel menciona tres sistemas de gobierno que guardan, cada uno de ellos respectivamente, determinados vínculos con la universalidad y/o la particularidad. El primer sistema de gobierno es el sistema de la necesidad; el “sistema de la dependencia física universal y recíproca de unos respecto de los otros” (Hegel, 1982:182) donde “lo universal es lo universal en



estado bruto, meramente cuantitativo, exento de sabiduría” (1982:192). El segundo sistema de gobierno es el sistema de la justicia de universalidad concreta del concepto donde “la oposición de lo universal y lo particular constituye una oposición formal” (1982:189) y donde “el derecho tiende a la individualidad y es la abstracción de la universalidad concreta, pues la singularidad ha de estar contenida en el derecho” (1982:190). El tercer sistema de gobierno es el sistema de la formación cívica donde “lo absoluto es lo universal y lo determinante simplemente en cuanto tal” (1982:192). Todo el sistema hegeliano “es una descripción del proceso mediante el cual el “individuo se vuelve universal” y tiene lugar, por lo tanto, ‘la construcción de la universalidad’ ” (Marcuse, 2003:93).

Honneth considera que el “modelo filosófico que Hegel elabora en Jena para explicar la historia de la moralidad humana, sólo se encuentra en esbozo en el *Sistema de la Eticidad* (1997:39). Luego habría abandonado paulatinamente el marco de referencia aristotélico, que aún domina todo el *Sistema*, por una teoría filosófica de la conciencia. El paradigma del reconocimiento (teórico-comunicativo) es substituido por el paradigma del espíritu (teórico-subjetivo). Hegel elimina así toda intersubjetividad de la esfera de la eticidad; o, en otras palabras, ya no construye la teoría política de la eticidad a partir de una historia social donde las relaciones entre los sujetos asumen un papel preponderante, sino que traslada sus análisis al proceso formativo que debe seguir un individuo para adecuarse a la sociedad. Así, el despliegue objetivo de la razón llevaría consigo, o bien el carácter comunitario del hombre, dentro de un marco de referencia aristotélico, o bien la autorreferencia del Espíritu, dentro de una filosofía de la conciencia (Honneth, 1997:85).

La autoenajenación y la vuelta a sí mismo del Espíritu, proceso en cuyo seno toma forma el Espíritu subjetivo (relaciones afectivas), el Espíritu real (relaciones de derecho) y, a partir de éstos, el Espíritu objetivo (relaciones en y del Estado), sustituye, desde la *Realphilosophie* de 1805/06, al concepto intersubjetivo de reconocimiento del *Sistema de la Eticidad*. La filosofía política de Hegel, además, ya no establece de manera sistemática “ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral” (Honneth, 1997:81). Cabe remarcar que, en este punto de su obra, Hegel apuesta por un Estado fuerte y, en última instancia, por una monarquía constitucional, como única solución posible para poder hacer frente a los antagonismos de la sociedad individualista de su tiempo.

Sin embargo, también se ha dado por supuesta la síntesis complementaria entre el paradigma del reconocimiento y el del espíritu, considerando al segundo como la prolongación lógica del primero (Giusti, 2005:7). Desde esta perspectiva la

estructura intersubjetiva del reconocimiento no quedaría subordinada al movimiento especulativo y autogenerador del Espíritu; no existiría ruptura alguna, sino, más bien, una conexión entre ambos. En este sentido, sería plausible establecer ciertos vínculos, aunque sean bastante indirectos, entre eticidad natural-Espíritu Subjetivo-Espíritu Real y entre eticidad absoluta-Espíritu objetivo-Espíritu absoluto.

El movimiento de la eticidad natural a la eticidad absoluta corresponde a la transición de un estado natural a un estado de sociedad civil (Marcuse, 2003:80). Una progresión que avanza desde las formas elementales de existencia, centradas en la familia -eticidad natural, eticidad de la confianza- y/o en la vida institucionalmente regulada de una sociedad, es decir, en el estado de rectitud u honestidad garantizado en el reino del derecho, el trabajo y la propiedad -eticidad relativa-, hasta otras formas más elevadas -eticidad absoluta-. El individuo es reconocido como ser concreto de necesidades en las relaciones (afectivas) de reconocimiento familiar, como persona abstracta en las relaciones de reconocimiento formal/jurídico y como sujeto socializado en su unicidad, como general-concreto, en las relaciones del Estado (ilustrado).

La eticidad natural (*natürliche Sittlichkeit*) haría referencia a aquel estado primitivo de armonía donde hombre, comunidad y naturaleza se encuentran en unidad inmediata, donde los sujetos no establecen diferenciación alguna entre su conducta solidaria e irreflexiva dentro de la comunidad y su conducta como seres individuales, donde, en resumen, predomina el pensamiento de lo meramente particular. Pero en el transcurso de la historia las necesidades humanas crecen en complejidad y las diferencias se manifiestan. El sentimiento natural deviene entonces inteligencia; la satisfacción de las necesidades inmediatas sigue siendo condición necesaria, pero ya no suficiente. Las personas, con tal de satisfacer estas nuevas necesidades, desarrollan relaciones económicas, de valor y de propiedad. Surge el comercio y, asociado a él, las relaciones de poder, desigualdad y sumisión. En la actividad de los seres humanos aparecen mediaciones que requieren de una asociación consciente entre ellos.

Hegel, apoyándose en la ontología aristotélica, concibe el desarrollo moral de una sociedad, a través de un proceso de sucesivas negaciones, desde una sustancia originaria a otra más desarrollada. Esta sucesión conflictiva en la universalización de potencias morales es la historia misma del espíritu humano. Los estados de eticidad natural y de eticidad relativa contienen potenciales éticos no desarrollados que, gradualmente, pueden desarrollarse hasta alcanzar validez universal. Los individuos devienen intuitiva y directamente idénticos a lo universal cuando, obedeciendo la voluntad propia, obedecen también la voluntad del pueblo.

Observamos que, en el *Sistema*, Hegel relaciona el "concepto" con la particularidad (ser-uno de las individualidades) y la "intuición" con la universalidad

(el pueblo). Así, la eticidad natural sería la subsunción de la intuición (universalidad) en el concepto (particularidad); la eticidad relativa, relacionada con el delito y el castigo, la subsunción del concepto (particularidad) en la intuición (universalidad) y, finalmente, la eticidad absoluta se concibe como la indiferencia absoluta de la particularidad y de la universalidad, del concepto y la intuición; la realización de la universalidad concreta. En el estado de la absoluta y libre eticidad “lo ético tiende a la diferencia y la suprime (...) (es) el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo y el suprimir dicha oposición” (Hegel, 1982:161). Se suprime, dialécticamente, la particularidad, la determinación y la configuración natural.

Honneth, en lugar de referirse explícitamente a la diferenciación entre sujeto natural –aquél que no trasciende el plano de la eticidad natural- y sujeto ético –aquél que se desenvuelve en el medio de la eticidad absoluta-, introduce otra diferenciación hegeliana de suma importancia. Conceptualiza con el término persona lo referente al sujeto natural; y aplica al concepto persona-como-un-todo lo referente al sujeto ético. Persona sería quién refiere su identidad de manera inmediata desde el reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica (Honneth, 1997:36). Persona-como-un-todo sería quién trasciende esa inmediatez identitaria consigo mismo, así como la abstracción formal de su persona derivada del exclusivo reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica (1997:36).

#### DIGNIDAD HUMANA Y RECONOCIMIENTO

¿Qué relaciones de reconocimiento rigen el funcionamiento de nuestras sociedades? ¿Mantienen algún vínculo con los estados de eticidad natural, eticidad relativa y eticidad absoluta? Examinemos, en primer lugar, las relaciones de reconocimiento afectivo propias de las relaciones sociales primarias. Aquello que Hegel agrupa bajo el concepto de amor, es, según Honneth, lo que “ayuda al individuo en la formación de la confianza en sí mismo vinculada al cuerpo” (1992:84). El progreso de todas las demás actitudes, relativas a la autoestima (relaciones jurídicas) y al autoaprecio (relaciones de solidaridad), depende, enteramente, del presupuesto psíquico vinculado al reconocimiento afectivo resultante de las relaciones sociales primarias. Por relaciones sociales primarias entendemos las relaciones familiares, las relaciones de amistad y/o las relaciones amorosas. Son relaciones sociales inmediatas, caracterizadas por un particularismo moral no generalizable.

La segunda forma de relaciones de reconocimiento social concierne al ámbito del Derecho. Las libertades garantizadas intersubjetivamente en las relaciones jurídicas permiten a los individuos reconocerse como sujetos de derecho, como actores moralmente responsables. La igualdad jurídica y de derechos conlleva la aceptación de normas reguladoras de conducta, basadas en determinadas exigencias –derechos- y obligaciones –deberes-. A diferencia de las relaciones sociales primarias, la

relación de reconocimiento jurídico sí admite cierta generalización de contenido y de derechos –un otro generalizado-contribuye, asimismo, a forjar la autoestima de la persona. Pero el proceso de universalización jurídica no sería posible sin luchas históricas motivadas por la ampliación del reconocimiento de derechos. Mediante estas luchas, “a un círculo creciente de grupos marginados o perjudicados le son reconocidos los mismos derechos que al resto de los miembros de la comunidad” (Honneth, 1992:85). Sin embargo, la universalidad jurídica es aún un universal abstracto, inmerso en la esfera de eticidad relativa.

Una mayor generalización requiere relaciones de reconocimiento más próximas a un estado de eticidad absoluta. Por eso la tercera -y última- forma de relaciones de reconocimiento hace referencia a la aprobación solidaria con formas de vida alternativas. Esta solidaridad es también un reconocimiento de la eticidad –absoluta-. Implica una ruptura con los caracteres jerarquizantes y prescriptivos de la tradición, así como una “valoración de la propia persona (...) respetada por su interlocutor como una persona biográficamente individualizada” (Honneth, 1992:86). En su medio hallamos ya al sujeto individualizado, al sujeto ético. La persona logra autoaprecio y autoconfirmación ética/intersubjetiva; se alcanza la universalidad concreta. Los análisis de Honneth irrumpen desde la reflexión moral como requerimiento indefectible en la defensa de “la reciprocidad del amor, la universalidad de los derechos y el igualitarismo de la solidaridad contra la entrega a la violencia y a la opresión” (1992:87). El progreso moral de una sociedad es consecuencia de la lucha por el reconocimiento.

Sintetizando lo expuesto hasta ahora, conviene recalcar que gracias a las relaciones afectivas primarias los sujetos adquieren la autoconfianza necesaria para desenvolverse en la vida social, aunque aún desde una inmediatez no generalizable (cerca a un estado de eticidad natural y a la particularidad). A través de las relaciones jurídicas de reconocimiento generalizables, los sujetos adquieren autoestima, bajo la forma, sin embargo, de un universal abstracto (estado de eticidad relativa y particularidad). Finalmente, en las relaciones de reconocimiento solidario, los sujetos individualizados adquieren autoconfirmación intersubjetiva en la universalidad concreta (estado de eticidad absoluta e individualidad).

A las tres formas anteriores de reconocimiento social corresponden, sin embargo, tres formas de negación del reconocimiento. Estas negaciones se acompañan de sensaciones afectivas que revelan distintos modos de experimentar desprecio y humillación dentro de la sociedad. Si la integridad de la persona estriba en la experiencia del reconocimiento, de ello emana que su dignidad dependerá de la protección frente a los diversos modos de desprecio u ofensa personal por los cuales les son negados las diversas formas de reconocimiento social. El desprecio “se refiere a aquel aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la

comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas”, perturbando así “la relación práctica de una persona consigo mismo privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad” (Honneth, 1992:80-81). No obstante, sin la experimentación negativa de este desprecio, las sociedades no desarrollarían ningún impulso práctico-moral. Dicha premisa de progreso moral, consistente en negar estados de negación del reconocimiento para alcanzar nuevos estados de reconocimiento, es inherente a la teoría normativa del reconocimiento recíproco desplegada por Hegel y Honneth.

La primera forma de desprecio/humillación está estrechamente relacionada con la integridad física de la persona. Afecta al reconocimiento y a la autoconfianza obtenidos por el sujeto en las relaciones afectivas primarias. Es el modo más elemental de humillación personal, donde la persona es despojada de la libre disposición de su cuerpo. Hallamos arquetipos de esta forma de desprecio en la tortura o la violación, donde existe, en efecto, una intención clara de apoderarse del cuerpo de otro en contra de su voluntad (Honneth, 1992:81). Una secuela axiomática sería la pérdida de confianza en sí mismo que, llevada al extremo, puede comportar, en sentido metafórico, la muerte psíquica de la persona.

Por otra parte, la realización social legítima de la persona también peligra si existe una privación de determinados derechos reconocidos en las relaciones sociales jurídicas. Por este motivo, la segunda forma de desprecio/humillación influye negativamente en el afianzamiento de la autoestima y la autocomprensión normativa de una persona. Al experimentar una sensación de desprecio, referida a la privación de derecho, los sujetos pueden sufrir una profunda marginalización que conlleve su muerte social.

El tercer modo de reconocimiento social consistía en la aprobación solidaria con formas de vida alternativas -a la nuestra-. En este caso, la correspondiente forma de desprecio vendría dada por la infravaloración social de modos de vida desplegados por otros individuos o colectivos. Aquí la humillación tiene que ver con la desaprobación social a una forma de autorrealización que la persona “tuvo que encontrar fatigosamente con ayuda tan sólo del estímulo creado por la solidaridad del grupo” (Honneth, 1992:83). Se hace patente, por tanto, la dificultad para obtener autoconfirmación intersubjetiva dentro de la comunidad. Comúnmente, designamos con los conceptos de ultraje o deshonor al desprecio relativo a un reconocimiento solidario insuficiente.

## IMPEDIMENTOS AL RECONOCIMIENTO: REIFICACIÓN Y PATOLOGÍAS SOCIALES DE LA RAZÓN

La existencia de relaciones reificantes -con uno mismo, con los demás y con el mundo objetivo- es uno de los mayores obstáculos al desarrollo de relaciones sociales no patológicas. Honneth entiende por reificación un olvido o una proporción insuficiente de relaciones de reconocimiento. Con el propósito de mostrar cómo deberían ser las formas de reconocimiento intactas o no quebrantadas, dirigirá su atención a los estudios pioneros de Lukács entorno la reificación contenidos en *Historia y conciencia de clase*, no sin actualizarlos y guardar cierta distancia crítica respecto ellos.

La hipótesis defendida por Honneth es la siguiente: una postura de reconocimiento precede, tanto en lo genético como en lo categorial, a todas las demás actitudes de los seres humanos (Honneth, 2007:51). Lukács se refiere, en cambio, a una conducta previa de implicación existencial y Heidegger, con intenciones disímiles a las de éstos últimos, a una actitud de cura. El reconocimiento intersubjetivo, la implicación existencial o la actitud de cura antecederían, pues, a nuestro conocimiento, a nuestra aprehensión neutral de la realidad y/o a nuestra relación epistémica y objetivadora con el mundo. Sin embargo, y a modo de ejemplo, numerosas formas de conocimiento operan perdiendo toda “capacidad de percibir su origen en el reconocimiento previo” (2007:91). Para justificar la primacía del reconocimiento frente al conocimiento es necesario remontarse a los procesos de socialización primaria. Puede afirmarse entonces que “sin esta forma de reconocimiento previo, los lactantes no estarían en condiciones de adoptar las perspectivas de sus personas de referencia, y los adultos no podrían entender las manifestaciones lingüísticas de sus interlocutores” (2007:83).

Por reificación respecto de uno mismo –por autoreificación-, nos referimos a una forma de percibir los propios deseos y sensaciones según el patrón de las entidades cósmicas, observándolos pasivamente o produciéndolos activamente (2007:125-127); mientras que, en relación con otros hombres, significaría “perder vista su reconocimiento previo” y, respecto al entorno, “perder de vista la multiplicidad de significaciones que tiene aquél para aquellos otros reconocidos previamente” (2007:105). Como corolario a este olvido, tendemos a percibir al entorno, a los otros hombres o a uno mismo como objetos insensibles, como simples mercancías. Algunos fenómenos empíricos confluentes con estos comportamientos humanos reificados/reificantes son: las formas organizadas de intermediación de parejas, el alquiler de vientres, la expansión de la industria del sexo, determinadas prestaciones de servicios, las entrevistas de empleo, etc. (2007:17 y 143).

Desde hace unos años asistimos a un revival conceptual de la reificación como herramienta de análisis crítico ante ciertas dinámicas propias de las sociedades contemporáneas capitalistas. Pero una proporción significativa de los estudios producidos parten de una noción débil de reificación, donde un comportamiento es calificado de reificante “no porque atente contra presuposiciones ontológicas de nuestro actuar cotidiano, sino porque atenta contra principios morales” (2007:18). Lukács, distanciándose de las interpretaciones más laxas, emplea una noción fuerte de reificación, asentada en presupuestos de racionalidad socio-ontológicos que se oponen a determinadas formas de praxis patológicas. No obstante, la crítica de Lukács también conserva contenido normativo, pues sus análisis están orientados a mostrar “un desacierto en la forma “propia” o “correcta” de posicionarse frente al mundo” (2007:19).

Sin embargo, Honneth cree que Lukács erró ciertos diagnósticos. Así, la equiparación lukácsiana entre reificación y objetivación es, cuando menos, problemática. En Honneth “la aprehensión objetivadora de circunstancias o personas es un producto posible del reconocimiento previo, pero no su opuesto puro” (2007:88). Por otra parte, al atribuir los motivos de la reificación a causas estrictamente económicas, esto es, al intercambio de mercancías, Lukács olvidó la distinción evidente entre despersonalización y reificación. Las transacciones mercantiles, por ejemplo, otorgan un estatus legal de reconocimiento jurídico a los actores participantes que, si bien es abstracto y despersonalizador, “los protege en forma recíproca de una postura puramente reificante” (2007:138).

Si la falta de racionalidad es la causa principal de las patologías en las sociedades capitalistas, entonces habrá que aspirar a un universal racional en tanto que forma intacta de sociabilidad, de autorrealización cooperativa (Honneth, 2009:35). Este universal racional no está regido por una racionalidad instrumental con arreglo a fines sino por una racionalidad con arreglo a valores asentada en el afecto mutuo y el perdón, siendo, por ello, una figura no jurídica. Aún presuponiendo las dos primeras formas de reconocimiento, a saber, el reconocimiento afectivo y el reconocimiento jurídico, está fundada en el reconocimiento solidario. Va más allá, por tanto, del estado de eticidad relativa asegurada por el Derecho; es un universal concreto, coincidente con el estado de eticidad absoluta.

Las patologías originadas por las características estructurales del capitalismo se acompañan, precisamente, de una pérdida del universal racional. Por eso, la tradición representada por la Teoría Crítica apela, como rasgo distintivo de su producción teórica, al proceso histórico de realización de la razón. Honneth argumenta que el resultado de esta realización de la razón sería “la autorrealización individual ligada al presupuesto de una praxis común” (2009:36). El papel de una razón socialmente activa encuentra reminiscencias en la filosofía ética de Hegel.

En *Las principales corrientes del marxismo*, Leszek Kolakowski escribe:

Resulta claro que toda argumentación de Marcuse se basa en la creencia de que podemos conocer, independientemente de los criterios empíricos, las exigencias trascendentales de racionalidad según las cuales hemos de juzgar el mundo; y también de que podemos conocer aquello que constituye la esencia de la humanidad, o cómo sería un “verdadero” ser humano por contraste con uno empírico. La filosofía de Marcuse sólo puede ser entendida sobre la base de la trascendentalidad de la razón, más el supuesto de que la razón “se manifiesta” sólo en el proceso histórico. Sin embargo, esta doctrina se basa tanto en falacias lógicas como históricas. [...] Hegel es presentado simplemente como el defensor de la razón suprahistórica, que evalúa los hechos mediante sus propios criterios (1983:385-386).

Es sabido que Kolakowski, durante los años en que escribió esta obra monumental, se había alejado ya del marxismo, aplicando contra él, en su conjunto, una crítica de corte neopositivista. Pero la falta de empirismo que Kolakowski atribuye a Marcuse y, de forma indirecta, a Hegel, es suplida, empero, por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt. Incorporando elementos de la psicología social de G. H. Mead y recurriendo, más concretamente, a casos empíricos de reconocimiento social, Honneth logra agregar la dimensión empírica en este proceso de trascendentalidad-realización de la razón, de la razón encarnada en el proceso histórico.

Pero, ¿cuáles son los mecanismos que paralizan el proceso de realización de la razón e impiden a los sujetos apropiarse de la “razón ya objetivamente posible” (Honneth, 2009:31)? Determinados sistemas de pensamiento e ideologías procederían entorpeciendo la percepción de la eticidad ya conquistada. De ahí que “las circunstancias sociales que constituyen la patología de las sociedades capitalistas tengan la característica estructural de velar (...) aquellos hechos que serían motivo de una crítica pública particularmente dura” (2009:38). Esta falsa conciencia, como consecuencia del fetichismo de la mercancía y de la reificación, trae aparejada una “destematización pública de las anomalías sociales” y, a nivel más general, una “pérdida de sentido a gran escala” (2009:31 y 39). La tarea de la Teoría Crítica consistiría en “conectar la crítica de las anomalías sociales con una explicación de los procesos que en general han contribuido a velarlas” (2009:38).

Como correlato a la pérdida de un universal racional encontramos siempre un estado de menor o mayor sufrimiento individual. Sin embargo, ante la presencia de una razón social predominantemente ofuscada, se torna difícil cualquier intento de avivar la disposición racional requerida para el desarrollo de formas de praxis no patológicas donde ese sufrimiento pueda minimizarse. La solución a este reto aproximará los miembros de la Escuela de Frankfurt hacia la teoría psicoanalítica. “Haber comprendido que entre una psiquis intacta y una racionalidad no



distorsionada tiene que haber una relación interna es tal vez el impulso más fuerte que la Teoría Crítica ha recibido de Freud” (Honneth, 2009:48). El deseo de los sujetos a liberarse del sufrimiento, recobrando una racionalidad intacta, surgiría, en principio, del mismo “sufrimiento vivido subjetivamente o atribuible objetivamente” (2009:49).

#### VIEJAS CUESTIONES DE MÉTODO: LA CRÍTICA AL RECONOCIMIENTO COMO IDEOLOGÍA

Periódicamente reaparecen controversias en el panorama de la crítica que no hacen sino atestiguar una circularidad preocupante por cuanto con ellas se demuestra, no ya que la teoría crítica en cuestión goce de buena salud -por la cantidad de posturas divergentes existentes en su seno-, sino que algunas disputas que ya se creían zanjadas vuelven a resurgir ahora bajo otras envolturas. Tanto es así que Honneth ha debido contestar a las acusaciones que no ven en su teoría del reconocimiento –y en la ética en general- más que una mera ideología. Aquí las ideologías vienen asimiladas a un modo de producción específico, siendo concebidas, por esta razón, como superestructuras dependientes de la infraestructura económica de la sociedad –determinismo economicista-. El conocimiento es ciencia, el reconocimiento es ideología. Según el marxismo estructuralista de Althusser y sus discípulos, toda forma de reconocimiento es ideológica porque no tiene otra función que generar actitudes conformes al sistema establecido de expectativas de comportamiento. En su artículo “El reconocimiento como ideología”, Honneth rebate las invectivas de Althusser esforzándose por diferenciar normativamente las formas de reconocimiento ideológicas de las moralmente justificadas, esto es, de las no ideológicas. Veamos cómo.

Honneth reconoce que “(...) ser oficialmente alabado respecto a determinadas cualidades o capacidades parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos y grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos” (2006:130). En tales casos, el reconocimiento no iría encauzado al fortalecimiento de la autonomía personal de los individuos sino, antes bien, a la producción de actitudes de sumisión. No obstante, en la mayoría de casos la categorización de una forma de reconocimiento como ideológica sólo es posible en la medida en que hayamos efectuado una valoración retrospectiva marcada por una actitud moralmente reflexiva ante el pasado, a saber, “sólo en el caso en que los afectados mismos se rebelaron contra una práctica dominante de reconocimiento encontramos la base para poder hablar de mera ideología en relación a esa época específica” (2006:132). La constatación empírica de una recusación frente a ciertas prácticas de reconocimiento por parte los afectados, nos ofrece, pues, la llave para determinar si estas prácticas respondían o no a intereses de tipo ideológico. Honneth propone como ejemplos de ese reconocimiento, repudiado a través de una mirada

retrospectiva, la alabanza por ser “una buena ama de casa”, un “esclavo virtuoso” o un “heroico soldado”.

La ética del reconocimiento presupone cuatro premisas para categorizar una práctica de reconocimiento como moralmente justificada, éstas son: 1. que se haga referencia a la afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos, 2. que el reconocimiento en cuestión no se agote en meras palabras o declaraciones simbólicas, es decir, que venga traducido en un modo de comportamiento, en una actitud eficaz en el plano de la acción, 3. que constate un fenómeno distintivo en el mundo social de la vida y 4. que sea considerado como un concepto genérico constituido por los tres subtipos ya reseñados en el III apartado (conductas del amor, respeto jurídico y apreciación de valor). Otro procedimiento de fiabilidad para discernir modos ideológicos y no ideológicos de reconocimiento arraiga en el hecho de si el reconocimiento logrado ha sido fruto de un acto atributivo o bien receptivo. Por atributivo entendemos la producción o generación de cualidades nuevas a través de las cuales el sujeto es reconocido a un nivel exclusivamente institucional. Si es receptivo significa, en cambio, que al sujeto le son restituidas mediante el reconocimiento ciertas cualidades de valor que ya antes habían alcanzado “expresión en la praxis narrativa del mundo de la vida”. Se hacen “valer públicamente de modo performativo cualidades de valor ya existentes de los seres humanos” (2006:139).

Que toda ética en general y que el reconocimiento en particular sean conceptuados como ideologías derivadas de un modo de producción determinado, conduce consecuentemente a la asunción de posturas próximas al relativismo moral o al amoralismo. En este sentido, Honneth plantea una alternativa al falso dilema entre absolutismo-relativismo al otorgar a las formas de reconocimiento intersubjetivo una validez transhistórica condicionada a la diferenciación histórica de cualidades de valor en cada cultura. De ahí su apuesta por el anclaje del concepto de reconocimiento en un realismo moderado de valor. Junto a los criterios de credibilidad y realidad, a toda práctica de reconocimiento hay que añadir también un criterio de racionalidad con tal de que las declaraciones evaluativas de carácter discriminatorio se excluyan de ella.

Otra señal que nos permite salvar las formas de reconocimiento social encauzadas a la autonomía de aquellas funcionales al sometimiento, es la capacidad -o incapacidad para plasmar tales prácticas en términos jurídicos, políticos y materiales. El componente material es precisado en toda práctica de reconocimiento no ideológica, mientras que la sospecha de ideología generalmente se avista cuando entre la promesa evaluativa y el cumplimento material se abre un abismo.

Más pertinentes y fundamentadas son las objeciones de otros autores cuestionando el potencial crítico implícito en la teoría de la modernidad de Honneth

(Fraser, 2006 y Romero, 2010.). No podemos detenernos aquí en el análisis de tales aportaciones críticas, baste mencionar sus líneas argumentales básicas. Honneth defiende una concepción normativa de la modernidad donde el orden de reconocimiento instaurado en ella es condición de toda autorrealización individual y colectiva en el logro de una “vida buena”. Sin embargo, este orden es inmune a toda crítica trascendente y la teoría termina priorizando los factores culturales como fuentes de la injusticia, ignorando o relegando a una posición secundaria las causas económicas y políticas de la injusticia. Ir con y más allá de Honneth supondría trascender la idea según la cual la instauración de relaciones de reconocimiento justas consiste únicamente en el cumplimiento pleno del reconocimiento ya institucionalizado en las tres esferas de la modernidad, pues dicha instauración podría requerir también una transformación de ese mismo orden de reconocimiento moderno y de su estructura socio-política.

#### BIBLIOGRAFÍA

- CORTÉS, Francisco (2005). “Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth”. *Estudios Políticos* (27), julio-diciembre 2005, pp.9-26.
- EMEL, Carlos (2007). “La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta”. *Ideas y valores* (133), pp. 95-112.
- FRASER, Nancy. & HONNETH, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata: Madrid.
- GIUSTI, Miguel (2005). “Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel”. *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, (2).
- HEGEL, G. W. F (1982). *El sistema de la Eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- HONNETH, Axel (1991). “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en APEL, Karl Otto, CORTINA, Adela et al. (1991). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Crítica.
- (1992). “Integridad y desprecio”. *Isegoría*, (5), pp. 78-92.
- (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- (1998-1999). “Entre Aristóteles y Kant”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (32), pp. 17-37.
- (2006). “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría*, (35) julio-diciembre, pp. 129-150.
- (2007). *Reificación*. Madrid: Katz.

— (2009). *Patologías de la razón*. Madrid: Katz.

KOLAKOWSKI, Leszek (1983). *Las principales corrientes del marxismo, vol. III: La crisis*. Madrid: Alianza.

MARCUSE, Herbert (2003). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.

NEGRO, Dalmacio (1982). "Introducción", en HEGEL, G. W. F (1982). *El sistema de la Eticidad*. Madrid: Editora Nacional.

ROMERO, José Manuel (2010). "El alcance crítico de la teoría del reconocimiento de A.Honneth", en *Crítica e historicidad*. Barcelona: Herder, pp.177-203.

WELLMER, Albrecht (1994). *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos.

# EXPERIENCIA, ÉTICA Y PODER EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Joaquín Fortanet

Universidad de Zaragoza

## Resumen:

En este texto, se tratará de examinar la obra de Michel Foucault a partir de sus últimos escritos sobre ética, para poder así ofrecer análisis del concepto de experiencia. Entender la labor foucaultiana como una historia crítica de las experiencias permitirá ofrecer una lectura comprensiva de sus anteriores escritos y, además, abrir la posibilidad de un nuevo tipo de reflexión ética que supone una opción política por la resistencia.

## Palabras clave:

Foucault, Ética, Política, Resistencia, Experiencia

## Abstract:

This text tries to examine the concept of experience that Michel Foucault carried out during his last courses and texts about the ethic. This analysis becomes a redefinition of his work, understand as history of experiences. This history of experiences offers us a new way of understand his work, a map of the time present and create a new way of thinking the relations between philosophy and politics.

## Key words:

Foucault, Ethic, Politics, Resistance, Experience

Recibido: 04/07/2012

Aceptado: 16/10/2012

## INTRODUCCIÓN

Este texto trata de examinar la relación entre los conceptos de ética, experiencia y poder que se dan en la obra de Foucault. La apertura de la ética hacia las cuestiones del poder y, por extensión, a las relaciones con la propia interioridad nos remiten, por un lado, a algunas consideraciones que Bataille realizó en su obra y, por otro

lado, nos emplazan ante cuestiones de primer orden que poseerán importantes consecuencias antropológicas, políticas y, por supuesto, éticas. Para ello, ha sido fundamental el acceso a los últimos cursos de Foucault, algunos de ellos todavía inéditos y otros de muy reciente edición (Foucault, 2012). De igual modo, la última bibliografía secundaria ha problematizado esta temática ética, incluso privilegiándola sobre otras temáticas foucaultianas más clásicas, con el objetivo de mostrar la centralidad de la pregunta política por el uno mismo (Arribas, Cano, Ugarte (eds.), 2010; Castro, 2008; Vázquez 2009; Lópiz 2010; Castro, R., Fortanet, J (eds.), 2011; Moreno Pestaña, 2011). Es en esta línea donde pretende inscribirse este texto, pese a alguna reserva derivada de la reivindicación de la profunda coherencia de la obra foucaultiana. En lugar de tomar la conocida división por etapas temáticas o la centralidad de la apuesta foucaultiana por el biopoder o la subjetividad, este texto opta por conceder un núcleo de coherencia a la obra foucaultiana basada en el concepto de experiencia que articulará la reflexión foucaultiana desde sus inicios (Morey, 1999; Revel, 2005; Fortanet, 2011). Así, las aportaciones de Foucault a la problemática ética del presente tendrán que ver con una interioridad atravesada por el juego entre el poder y la resistencia inscrito en el presente, de tal modo que la experiencia se convierte en uno de los nudos teóricos desde dónde plantearse no sólo la reflexión ética, sino la necesidad de unión entre ética y política (Cano, 2011; Moreno Pestaña, 2011) representada por la figura borrosa de un intelectual resistente y problemático que quizás se encuentre, hoy en día, al borde de su desaparición.

#### LA SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE FOUCAULT

El análisis de la subjetividad, en tanto es la tarea que emprende el llamado último Foucault, es sin duda la región teórica más controvertida y compleja de su obra. Controvertida debido a los cambios abruptos con respecto a sus anteriores análisis. Compleja debido a la profusión de textos filosóficos antiguos leídos por Foucault de un modo peculiar: no se trata de historia, ni de historia de la filosofía, ni de análisis filológicos, ni siquiera de acercamientos eruditos al pensamiento griego, greco-romano y romano. Las críticas a las lecturas antiguas que Foucault realiza son numerosas. Sin embargo, hay que recordar que la tarea genealógica está íntimamente relacionada con el presente, y que la labor foucaultiana pasa por trazar una genealogía de los modos en que se experimenta la subjetividad (Cano, 2002). Por otro lado, el camino de llegada a esta subjetividad no es otro que la crisis. Foucault, tras el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, cambia su proyecto filosófico por completo y se lanza a la investigación, primero en el poder pastoral cristiano y, más tarde, en los textos de la antigua Grecia, de la cifra de la subjetividad moderna. Si bien el primer volumen de *Historie de la sexualité* marca el trazado de un nuevo proyecto, el de la genealogía de la sexualidad, el segundo volumen renuncia a una tarea genealógica de tal calibre y se decanta por la exploración de los

territorios de la interioridad. Se tratará, a partir del segundo volumen, de trazar las líneas mayores para una genealogía del sujeto que permita establecer de qué modo se produce un sujeto y, al mismo tiempo, reconocer los lugares ciegos en dónde se puede recuperar el territorio de la subjetividad de la objetivación que supone el establecimiento del sujeto. Para ello, Foucault recorre un complicado camino que se muestra, en todos sus vaivenes y profundidades, en los Cursos del Collège. El punto de partida, que es, al mismo tiempo y solamente en cierto sentido, un punto de ruptura con su anterior reflexión centrada en el poder, se da en 1982, en el Curso llamado *Hermétique du sujet*. En dicho curso encontramos la primera clave que permitirá la mirada genealógica sobre la subjetividad: el sujeto no ha sido siempre el principal problema del pensamiento. Tan sólo ha sido así desde el momento en que se vinculó sujeto y conocimiento (conocimiento de sí), estableciendo una relación determinada entre el sujeto y la verdad bajo el modelo de la nueva ciencia. Será, de nuevo, Descartes el emblema del lugar en el que ese sujeto, sujeto antropológico moderno, sedimentará y dará lugar tanto a la disposición antropológica como a toda una manera de experimentarse como sujeto de los propios actos. Sin embargo, nos dirá Foucault, ése no ha sido el problema constante de la filosofía. Para demostrarlo, en *Hermétique du sujet*, recurrirá, en primer lugar, a textos plantónicos – Alcibíades, Apología de Sócrates- en los que aparece un modo distinto de subjetividad, un tipo distinto de relación entre el sujeto y la verdad: el cuidado de sí- *epimeleia heautou*. La contraposición entre cuidado de sí y conocimiento de sí pasará a formar una nueva partición metaética que dominará las cuestiones del uno mismo, de la subjetividad.

Por un lado, se nos aparece el cuidado de sí como un tipo de ejercicio de la subjetividad basado en una cierta ascesis, en toda una serie que poseen el objetivo de proveernos ciertos *logoi*, ciertos discursos que nos preparan para la vida y cuyo sentido es el de constituirnos como sujetos de acción recta ante los futuros acontecimientos –*paraskaue*- (Foucault, 2001:455). Se trata de una relación particular entre el sujeto y la verdad que no pasa por la cuestión epistemológica, sino que orienta la tarea filosófica hacia la tarea ética de una subjetivación de la verdad a través de ciertas técnicas de sí: “el sujeto en cuanto tal, tal como se a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad” (Foucault, 2001: 185). En el otro extremo, el conocimiento de sí nos ofrece una visión epistemológica de las relaciones entre el sujeto y la verdad: cualquier sujeto es capaz de aprehender la verdad, sea moral o inmoral, justo o injusto. La verdad pasa a ser una cuestión epistemológica, dependiente de ciertas reglas propedéuticas que nada tienen que ver con el modo en que el uno mismo se auto-constituye, sino que asume la objetividad de la verdad. Así, se trata de una objetivación de la verdad que posee implicaciones de primer orden en la

experiencia del uno mismo, tal y como puede analizarse en la caracterización de la confesión que Foucault realiza a propósito del cristianismo. Foucault nos presenta dos alternativas éticas acerca de la cuestión del uno mismo que convivían perfectamente en Platón: una referida a las condiciones discursivas del decir la verdad, otra que vincula el decir la verdad a determinadas actitudes del sujeto, a determinadas técnicas que le hacen –como Sócrates- digno de la verdad pues sus actos le proveen de la coherencia entre el decir y el hacer necesaria para escapar de la objetivación de la verdad, para lograr hacerla propia:

Esta diferencia es debida al hecho de que la legitimidad y la validez de una opinión, para los Griegos, no se manifiestan en el respeto de un criterio inherente a los procedimientos de enunciación mismos; encuentran el criterio de su verdad en el exterior de sí mismos, en la correspondencia visible entre decir y hacer (Foucault, 2001: 185).

## SUJETO Y VERDAD

La historia de la filosofía acogerá al conocimiento de sí como único paradigma de relación entre el sujeto y la verdad a partir de la entronización de la verdad como epistemología que Descartes realiza. De este modo, Descartes sella una vía de la verdad que dependerá de las condiciones intrínsecas del conocimiento epistemológico. Cualquier tipo de sujeto –salvo determinados tipos de sujeto también excluidos como los locos- será capaz de verdad sea cual sea su actitud ética, sea cual sea sus actos. Tan sólo deberá adecuarse a ciertas normas lingüísticas y lógicas. Es el comienzo de la epistemología, de la separación definitiva entre cuidado de sí y conocimiento de sí, desterrado el primero como *espiritualidad* y abrazado el segundo como *filosofía*. Sin embargo, la opción foucaultiana por la *espiritualidad*, por la ética concebida desde el cuidado de sí, no responde a una nostalgia de lo griego, a una vuelta a un momento ético en el que no se trataba de ofrecer una ética deontológica, sino una ética de la pluralidad de formas y elecciones de vida. Podemos encofrar el desplazamiento teórico del Foucault del cuidado de sí dentro de la perspectiva de una ontología histórica de nosotros mismos, para poder así ofrecer la dirección precisa de su trabajo. Dicho encofrado no es otro que el gesto habitual nietzscheano en el resto de sus obras principales: ante la cuestión de quienes somos hoy, la genealogía nos muestra que ese ‘quienes somos’ no es una cuestión inmemorial, sino que posee una fecha de invención determinada: el momento en que la epistemología pasa a gobernar las cuestiones de reconocimiento del uno mismo a través de una verdad apofántica, definida en términos de verdadero y falso –es decir, en términos de conocimiento.

Quizás gran parte de la obra de Foucault –especialmente la última- pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí se han reducido al simple conocimiento de sí, a conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su



identidad, orientada a la constitución del sí mismo como objeto de conocimiento. Con la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad y objetivo el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado (Gros, 2003:13). Desde esta perspectiva, podemos redireccionar la reflexión ética foucaultiana hacia otra perspectiva. El intento por pensar de otro modo un modo de relacionarnos con nosotros mismos supone una alternativa al conocimiento de sí, el cual abre el camino a las relaciones de poder y de saber como constituyentes del nosotros mismos. La politización de la experiencia del uno mismo, precisamente, se levantaba contra la modelación de una subjetividad expresada en estos términos. Y el recurso al cuidado de sí, entonces, no representa sino un modo de sustituir la sospechosa pregunta ‘¿quiénes somos?’ por la pregunta de inspiración griega ‘¿qué podemos hacer de nosotros mismos?’. En la sustitución de esta pregunta se nos ofrece la respuesta a las preguntas clásicas humanistas expresadas por Kant. Si, como marcara Deleuze, la tarea foucaultiana puede verse como el reverso antropológico de la armadura humanista, las preguntas que sustituyen a *¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?* Y, en definitiva, a la pregunta *¿Qué es el hombre?* Serán, ahora, *¿qué sé? ¿Qué puedo? ¿Qué estoy obligado a esperar?* y, como corolario, la pregunta *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?*

Con lo que la propuesta ética foucaultiana se nos revela como el último desarrollo de una propuesta político-filosófica coherente, el desarrollo práctico de una ontología histórica de nosotros mismos orientada a ser de otro modo, siguiendo el particular impulso ilustrado que veía en las condiciones de posibilidad el límite a transgredir, y no el límite filosófico, político y moral a respetar.

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (Foucault, 2001: 485)

## QUÉ HACER CON NOSOTROS MISMOS

Será en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacionándolo con una empresa ligada a la politización de la experiencia. Dicho volumen, hemos afirmado que se presenta como una corrección del trabajo proyectado en el primer volumen. Si, como afirma Foucault en la presentación primera de su proyecto sobre la sexualidad, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos

morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad (Foucault, 1996: 393), el objetivo en el segundo volumen pasa a ser considerar las formas de subjetivación por sí mismas, concediendo la preeminencia no a la sexualidad, sino a la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia. La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría marcarse en la modificación de la genealogía de la sexualidad a una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias. El nuevo proyecto, definido por la tarea consistente en dilucidar “cómo se forma una experiencia en la cual se encuentran unidos la relación con uno mismo y la relación con los otros” (Foucault, 1996: 670), nos ofrece una problemática teórica que debemos explicitar para hallar el lugar exacto que la propuesta ética foucaultiana ocupa en el seno de su tarea. Para ello, como se ha afirmado, es preciso recurrir a la propia descripción por parte de Foucault sobre la modificación de su proyecto conocido como *Historia de la sexualidad*, contenida en el prólogo al segundo volumen. Así, el primer proyecto, abandonado, era el de realizar una historia de la sexualidad entendida ésta como una experiencia histórica y concreta.

Para realizarlo, Foucault marcaba el camino a emprender a través de los tres ejes experienciales que deberían desarrollarse para poder realizar esa historia genealógica de la sexualidad: poder, saber y prácticas de sí. Sin embargo, podemos marcar dos motivos principales que obligaron a cambiar el rumbo del proyecto. El primer motivo es debido al significado de experiencia, entendida como correlación entre dispositivos de poder, de saber y técnicas de sí que conforman la sexualidad. Esta noción de experiencia queda limitada al mero precipitado de relaciones de poder, suponiendo una verdad objetivada –sexualidad- que se impondría a través de la disciplina del cuerpo y de la mente. Y es que, en segundo lugar, identificar el objeto de estudio como sexualidad impedía una búsqueda de mayor alcance, esto es, la historia de la subjetividad ligada a la noción de experiencia politizada. El mismo desarrollo de los trabajos exigía a Foucault encararse con la cuestión de la subjetividad misma –tal y como había realizado previamente con el poder y el saber- que trascendiese a la merasexualidad. Es así como el cambio del proyecto de Foucault está ligado tanto la voluntad de realizar una historia de la subjetividad, de los modos de subjetivación, a las modulaciones de la experiencia de uno mismo, como a los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de otro modo, encontrando, en el problema de la verdad el camino para plantearse las cuestiones de la subjetividad:

Es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de

verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal (Foucault, 2003a: 10).

Se trata, en fin, de pensar la experiencia vinculada a una historia de la subjetividad que permanece implicada en una ontología histórica del presente. Una experiencia, entendida como la constitución histórica y concreta, a través de la cual se puede y debe pensar el uno mismo, la subjetividad: “El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar de más cerca la tercera rama constitutiva de toda raíz experiencial : la modalidad de la relación con uno mismo” (Foucault, 1996 : 583). En este interés por la experiencia ligada al núcleo de la subjetividad, juegan un papel preponderante las cuestiones de la verdad. La verdad entendida, ahora, no como una correspondencia, ni siquiera como una metáfora de un uso inhabitual. Sino como parte de todo un cuerpo de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia. La preocupación por las técnicas del cuidado de sí, la señalización de peligro bajo las objetivaciones de la verdad del conocimiento de sí, no es otra cosa que el paso al centro de la reflexión de las técnicas mediante las cuales se constituye el sujeto, se modela la historia de la subjetividad y se establece una correlación entre poder, saber y prácticas que da lugar a la experiencia de lo que somos. Es por ello por lo que realizar una historia de la verdad quiere decir, únicamente, realizar un análisis de los juegos de lo verdadero y lo falso que funcionan como técnicas de sí conducentes a establecer una experiencia concreta de eso que somos, una configuración histórica de la subjetividad. Atender a dichas prácticas, remontarse a lo antiguo para observar de qué modo dichas prácticas no iban orientadas a establecer verdades objetivas de la experiencia, ésa parece ser la última tarea de un Foucault que, abriéndose a latitudes del pensar distintas a las que nos tenía acostumbrados, cierra su proyecto con una propuesta ética compleja, inacabada y coherente, amparada por el sol nietzscheano de la desubjetivación, del deseo de ser de otro modo.

Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbozar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga a dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, traducida, esta vez, en la opción por escapar a la objetivación de la experiencia, apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que, anteriormente, era definido como una compleja red de relaciones de poder. El mismo Foucault explicita en qué medida el poder funciona

como elemento constituyente del uno mismo<sup>1</sup>, apelando a la noción de resistencia como un modo de ser que se levanta contra los precipitados de dichas relaciones de poder (Foucault, 1983: 15)

Es por ello por lo que cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligado a dichas relaciones. Resistencia y poder, vimos anteriormente, se nos aparecen íntimamente unidas. Por ello, no es pensable, en la perspectiva foucaultiana, una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. No se trata de una propuesta ética de corte esteticista, que opte por el arte como un nuevo modo de vida. La propuesta ética de Foucault es una propuesta ético-política por la resistencia, por el enfrentamiento con el poder, y el terreno de dicho enfrentamiento es, precisamente, el de las técnicas de sí, el uno mismo, la lucha por la constitución de la subjetividad y la experiencia de sí.

#### LA CONEXIÓN ENTRE VIDA Y PODER

Para evitar la confusión de entender la propuesta ética foucaultiana como un arte de vivir que suponga un repliegue a lo privado (Schimd, 2002), es necesario insistir en las íntimas relaciones que la ética mantiene con el poder. De lo contrario, la propuesta ética foucaultiana quedaría ligada al territorio de lo privado, sin vínculos con lo social, identificándose con la mera perfección privada de corte estético. Ahora bien, desde el momento en que las construcciones sociales en las cuales se cuaja la constitución del sujeto ético vienen marcadas por la fijación de las relaciones de poder, la propuesta ética foucaultiana cobra tintes distintos, se incardina necesariamente en el entramado social que la envuelve. Así, la ética foucaultiana, al remitirse a la lucha por la constitución de una subjetividad propia, se levanta contra las fijaciones de las relaciones de poder, cayendo de lado de la opción política por la resistencia. Directamente implicada en las cuestiones del poder y la resistencia, la propuesta ética de Foucault se nos presenta como eminentemente política. Una ética, pues, que se precipita en política, una política que deviene ética: ésta es la primera caracterización de la propuesta ética foucaultiana sobre la que debemos hacer hincapié: “Las investigaciones éticas de Foucault no son sino un modo de pensar la política” (Gros, 2002: 11). Lo cual no nos resultará extraño si recopilamos lo dicho y recordamos que la propuesta ética se sitúa, en el seno de la obra foucaultiana, como un desarrollo particular de la

---

<sup>1</sup> “El individuo, como la humanidad, es para Foucault una construcción y en tal sentido puede estar sujeto a múltiples determinaciones, pero nada hay que excluya que dicho individuo – a saber, un sujeto que problematiza su propia identidad, pero que se concreta, no obstante, en una voluntad política singular- pueda, o incluso deba, ser su propia autoconstrucción”, (Muguerza, 1995: 692).

politización de la experiencia, concretamente en el desarrollo del uno mismo concebido como una orientación ética a ser de otro modo al marcado por las relaciones de poder, romper con el sujeto a través de una subjetividad basada en la política de resistencia. Con este objetivo, Foucault desarrolla una propuesta ética que no puede configurarse en el mero espacio privado, pues permanece implicada en las cuestiones de lo público a través de la concepción –que Rorty llamaría trascendental- del poder. Dicha configuración, es posible sondearla a través de dos momentos paradigmáticos. El momento estético – ética como arte de vivir- y el momento político – ética como parresía-. Ambos momentos se coimplican en la propuesta foucaultiana que deviene un arte político de la resistencia que se contrapone al arte del gobierno ejercido contra el uno mismo desde las relaciones de poder. La figura a partir de la cual podemos atender a los dos momentos éticos – estético y político- no es otra que el ya citado cuidado de sí – *souci de soi*, o *cura sui* en traducción latina-. El cuidado de sí, término altamente controvertido, seguramente por la brusca interrupción del trabajo foucaultiano, consiste en conformar una subjetividad a la contra del poder, una subjetividad pensada como una revitalización de la voluntad de poder nietzscheana (Rodríguez, 2006: 231) a través de la potenciación de diversas prácticas de sí que suponen una reinención ético-política de la relación de uno consigo mismo. Vimos de qué modo el cuidado de sí tenía que ver con proveerse de ciertas técnicas, de ciertos discursos –*logoi*- que ofrecerían un particular equipaje para enfrentarse a las cuestiones de la vida –*paraskaue*- y que, mediante tales técnicas de uno mismo, se podría, como en el caso de la ascesis, subjetivar una verdad, hacerla propia.

Esta subjetivación de la verdad, opuesta a la verdad objetiva de uno mismo que ofrece el conocimiento de sí, está en la raíz del término ‘cuidado de sí’. Una verdad de sí que depende de uno mismo y no del poder, que se consigue a través de ciertas técnicas y que nos constituye como subjetividades de resistencia. Vemos que numerosas cuestiones de la obra foucaultiana están aquí implicadas. Desde una versión anti-epistemológica del ‘atrévete a pensar’ ilustrado hasta el llamamiento nietzscheano a la creación de los propios valores. “Atrévete a pensar” que, en este caso, no se encuentra expresado mediante el libre uso de la razón – debido a la sospecha de las relaciones entre el saber y el poder- sino mediante las técnicas del uno mismo que llevan a subjetivar la verdad –subjetivación de la verdad que se tematizará en la parresía. Por otra parte, encontramos una revitalización del nietzscheanismo, en la medida en que estas técnicas de sí pasan por hacer de sí mismo una obra de arte basado en el principio ético del eterno retorno. Momento estético y momento político, pues, que se coimplican a través de una relectura de la obra kantiana y nietzscheana tal y como se engarzaban ambas lecturas en las cuestiones de la ontología del presente. De hecho, numerosas lecturas de la ética foucaultiana –como la rortyana- privilegian el momento estético, convirtiendo su

propuesta en una relectura de la actitud estética griega. Sin embargo, las implicaciones políticas de la propuesta ética foucaultiana nos impiden privilegiar el momento estético, y nos obligan a subsumir dicho arte de vivir dentro de un arte de la resistencia consciente de las implicaciones políticas que la experiencia de sí posee. Cuidar de sí, entonces, significará tanto hacer de la propia vida una obra de arte como hacer de esta obra de arte una cuestión política, un arte de la resistencia entendida como praxis de libertad. Hacer de la existencia una obra de arte, la estética de la existencia, se hace efectiva a través de determinadas prácticas a través de las cuales el sujeto se convierte en artista de sí. Entre dichas técnicas, podemos encontrar la función del sueño y la escritura para la configuración de sí, la elaboración de un arte de los gestos, de un arte erótico, de una ética de la amistad, un arte de la risa, del silencio y, finalmente, un arte del morir. Y, todas ellas, conducen a un mismo punto: transformar el sujeto, hacer del sujeto algo otro, escapar, en definitiva, a la constitución de las relaciones de poder. Si la forma de escapar a dichas relaciones es, aquí, fundamentalmente estética, es debido al impulso nietzscheano de la tarea. El criterio estético del eterno retorno es utilizado por Foucault como lugar –sin duda estético, literario y, por ello, intempestivo- desde el cual poder fijar un criterio artístico sobre la propia vida: actuar como si el instante presente fuese tan intenso que su vivencia mereciese la repetición, una y otra vez, de las mil miserias que contiene esta vida. Un criterio de actuación que no viene auspiciado por ninguna verdad, sino que se encuentra basado en el criterio estético de la intensidad. Esta intensidad, pues, no demasiado alejada del concepto de deseo deleuziano, queda expresada en la obra foucaultiana a través del concepto de placer, elemento propio de toda subjetividad que es capaz de romper con las relaciones de poder que conlleva necesariamente el imperativo de la transgresión, de la transformación del propio sujeto, de ir más allá de la forma de un sujeto cuyas condiciones de posibilidad han sido previamente analizadas por la ontología histórica de nosotros mismos (Campillo, 2001:19).

#### EL *ETHOS* GRIEGO

Si el momento estético de la ética foucaultiana pasa por una estética de la existencia orientada a transformar el uno mismo a través de técnicas que nos provean de un modo distinto de relación con la verdad, podemos afirmar que dicho momento estético tiene como objetivo el concebir la posibilidad de una experiencia de uno mismo que no se constituya como un correlato entre el poder, el saber y las prácticas de gobierno, sino como una producción, al modo del *ethos* griego, de elecciones propias a través de las cuales podamos hacer de nosotros mismos algo distinto. Y ese hacer algo distinto de la forma *sujeto* implica constituirse como resistencia al poder: unan subjetividad resistente. Es por ello por lo que, ahora, podemos definir un segundo momento del cuidado de sí: “Cuidar de uno mismo es darse reglas para el

compromiso político” (Gros, 2002:11). Cuidar de sí es, en su momento político, la expresión ética de la opción política por la resistencia, consistente en la conformación de una subjetividad con arreglo al principio de gubernamentalidad de sí que se sucede de la lectura foucaultiana de la ilustración. Ética, pues, que queda ligada al presente, en tanto darse reglas a sí mismo para constituirse como una subjetividad a la contra del poder pasa por establecer el momento presente como marco desde el cual cobran sentido las reglas propias.

En el fondo, solamente hay resistencia posible y última al poder en una reinención de la relación con uno mismo. La pregunta ¿quiénes somos? es una cuestión cristiana. La pregunta griega rescatada por Foucault es otra. No « quienes somos », sino « qué debemos hacer de nosotros mismos ». Es como si Foucault, guiñando el ojo en un estallido de risa, nos sugiriese: he releído a los Griegos, la revolución será ética (Gros, 2002: 13)

Este momento político de la propuesta ética foucaultiana queda expresado a través del análisis de la parresía, del *franc parler*, de la libertad de palabra. Si las artes de la existencia proveían al sujeto de una verdad que no le ligaba al poder, sino a una experiencia de sí politizada por la resistencia, la parresía supondrá un análisis de este tipo de verdad *resistente* en la cual se contienen los lazos políticos de la ética foucaultiana, su implicación en lo público.

Parresía: derecho de tomar la palabra para intervenir en los asuntos de la ciudad. Era necesario tener un derecho de nacimiento (ciudadanía). En el exilio, no se tenía derecho a hablar. Esta parresía se puede perder si caemos en el deshonor. La parresía es un derecho y un privilegio propio de un ciudadano honorable que le da acceso a la vida pública. Era un derecho que debía conservarse a cualquier precio (Foucault, 1984).

De hecho, la *parresía*, en una de sus formas más perfectas, fue sinónimo del ejercicio de la palabra en el *ágora*. Sócrates, de nuevo, es el ejemplo de un hablar franco que no conoce restricciones, que se nos presenta como libertad de palabra absoluta y que se levanta contra las relaciones de poder. La parresía es un tipo de actividad verbal en la cual quien habla mantiene una relación específica con la verdad que tiene que ver con el coraje y con el riesgo. Con el coraje, pues es necesario poseer coraje para decir una verdad que siempre implica riesgo puesto que la parresía aparece en aquellos momentos en los que la verdad se constituye como resistente, como opuesta a una verdad establecida cuya transgresión conlleva riesgos claros y evidentes, como el caso de Sócrates. Por otro lado, la parresía depende de un otro, está abierta a lo público, pretendiendo de superar el posible individualismo del cuidado de sí en su momento estético a través de la politización de la dimensión ética. Esta politización de la parresía, correlativa a la politización de la experiencia que venimos marcando, se expresa a través de tres momentos principales en la caracterización misma del decir-verdad: la crítica y el riesgo, el presente o *kairós*, y la ejemplaridad. A través de estos momentos se va a desplegar el concepto de

parresía, en su relación con el cuidado de sí, constituyendo la posibilidad de una propuesta ética que supera el mero individualismo, la mera estetización de la existencia, proyectando la posibilidad de una ética fundada en la constitución de sí como compromiso político por la resistencia. En primer lugar, debemos atender al carácter crítico de la parresía. La parresía es un tipo de verdad o, más exactamente, un tipo de relación del sujeto con la verdad que, además de coraje y riesgo, supone necesariamente la existencia de una crítica.

La parresía es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación donde el que habla o quien confiesa está en una posición de inferioridad con respecto a su interlocutor. El parresiasta tiene siempre menos poder que aquel a quien le habla. La parresía viene de 'abajo', por decirlo así, y se dirige hacia 'arriba'. Es por eso que en la antigua Grecia no se diría que un maestro o un padre que critique a un niño usaran la parresía. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un alumno critica a su maestro, entonces tales hablantes pueden estar usando la parresía (Foucault, 2003b: 271).

La crítica de la parresía siempre debe estar proyectada contra una situación de poder, siempre debe optar por una opción de resistencia (Lópiz, 2010: 45). Si la filosofía, según Foucault, jamás debía depender de una opción política establecida, con la parresía ocurre lo mismo. La parresía define una propuesta ética que se constituye como crítica desde posiciones de inferioridad, esto es, de resistencia. Es por ello por lo que se precisa coraje, es por ello por lo que entraña un riesgo su utilización, porque se nos aparece como un desafío a las posiciones que mantienen una superioridad de fuerza, de saber, de poder. Sin embargo, la crítica de la parresía no es una crítica constante, obcecada a las verdades que mantienen una superioridad de algún tipo. Es una crítica anclada en una situación, en el presente. La parresía, en tanto hablar franco, requiere un auditorio, requiere un otro que acoja esta verdad peligrosa y crítica. Es la vertiente pública de la parresía, la necesidad de abrirse a un otro que comprenda este hablar franco, que, como el tábano socrático, se encargue de cuidar de los otros mostrando que el cuidar de sí trasciende la mera individualidad ya que implica un mostrar a los otros. Este mostrar a través del hablar franco, de la parresía, no es un mostrar de cualquier cosa. Está implicado en una situación concreta, en un *kairós*: "La ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad" (Foucault, 2001: 360). En definitiva, la parresía se incardina en el presente, es una verdad que compete al aquí y el ahora, que precisa de un análisis de la relación de los individuos, las verdades y lo público para poder mostrar la verdad acerca de una cuestión pública y presente. No sólo se lanza una flecha al corazón del presente, sino que la parresía implica también el sueño de una proyección comunitaria. Se trata de afianzar un compromiso con el que escucha, con el que presta oído a la parresía, establecer un tipo de relación con la verdad y con el otro que proyecte la



posibilidad de una comunidad de resistencia, de oposición a las verdades del poder, de asunción del riesgo y del coraje precisos para darse reglas a sí mismo de compromiso político. En definitiva, constituir subjetividades resistentes, que se despliegan como existencias artísticas comprometidas políticamente con el presente a través de un tipo de relación con las propias verdades que requiere coraje e implica riesgo. Y que, necesariamente, posee una vertiente política que establecerá una conexión necesaria entre ética y política: “La noción de parresía es ante todo y fundamentalmente una noción política” (Foucault, 2010: 26) en la que se ponen en juego tanto las prácticas de gobierno como las técnicas de sí encaminadas a constituirse como sujeto.

#### HACIA UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA

De este modo, la última formulación de la noción de transgresión y del compromiso por la resistencia vendrá dada por la propuesta de una ética agonística, enfrentada a la tensión de las relaciones de poder<sup>2</sup>, que busca un lugar para autoconstituirse como una resistencia no encerrada en lo individual, abierto a lo público y, en última instancia, al sueño comunitario de una resistencia común (Foucault, 2012). Es por ello por lo que la última característica de la parresía trata de unir el momento estético y el momento político, a través de la ejemplaridad de la propia vida (Dávila, 2011: 296). Recordemos que Foucault recurría a los *exempla* literarios, a las apariciones de individuos anormales, extraordinarios, que con el testimonio de su propia vida ponían en cuestión todo el entramado de normalización. Se trataba de ejemplos límite, de vidas que abismadas en la exterioridad de la locura o la criminalidad absoluta cuestionaban el mismo trazo liminar que definía la normalidad. Acontecimientos que cortocircuitaban la linealidad de nuestra historia, de la historia de nuestro presente. Ahora, al analizar la parresía, Foucault retoma estos *exempla*, vinculándolos al tema del cuidado de sí, encontrando, así, en ciertos tipos de existencias singulares, ejemplos de un arte de vivir cuya coherencia entre el decir verdad y el hacer procura la fundamentación ética que une el momento estético y el político con vistas a la constitución de una resistencia. Sócrates es, de nuevo, el ejemplo de ello. Un Sócrates cuyas verdades vienen avaladas por sus actos, no por criterios epistemológicos o de saber. Así, en la coherencia entre el arte de la existencia y el arte del decir, entre la estética de la existencia y la política de la existencia, Foucault encuentra el lugar último desde donde establecer la posibilidad de una moral de la resistencia. Moral definida por la coherencia entre decires y haceres, desarrollada a través de una ética política y estética. En la búsqueda de tales

---

<sup>2</sup> A este respecto, cabe destacar las investigaciones que tratan la relación entre la ética foucaultiana, su concepción de bio-poder y sus análisis del neo-liberalismo, que no podemos tratar en este texto. Para ello ver López Álvarez (2010) y Castro (2009).

ejemplos, de tal coherencia, Foucault analiza las artes de existencia helenísticas, griegas, latinas, estoicas, cínicas y pre-cristianas. Sin embargo, es en los cínicos (Gros, 2003:164) dónde, en la última parte de su curso de 1984, Foucault encontrará el coraje de la provocación unido a la coherencia con el arte de vivir que suponga una plena coherencia y le permita evocar la posibilidad de una subjetividad resistente y una moral de la resistencia. Una ética, en fin, basada en una práctica de la verdad que, al mismo tiempo, deviene una práctica de sí fundada en el coraje y el riesgo de decir la verdad del presente, orientada a constituir públicamente una subjetividad política, una experiencia de sí que pase por adecuar lo dicho con lo hecho, por la posibilidad de ser de otro modo, de no ser gobernados, de actuar conforme a ello. Lo que parece decirnos Foucault en la última parte de su obra, con cierto aire trágico, es que sólo en la coherencia de vida y pensamiento es posible desarrollar una ética de la resistencia que pase no por decir y pensar lo que hacemos, sino de hacer lo que podemos decir o pensar, de experimentar lo posible:

La forma del sujeto que aquí se destaca nos es ni la del sujeto del cogito ni la del sujeto trascendental, sino la del sujeto de la experiencia. No se trata de la experiencia que se define a través del movimiento que realiza la propia conciencia consigo misma; tampoco de la determinada únicamente por el posible conocimiento teórico de lo que es, sino de la experiencia en la que se expresa la apertura principal de la forma del sujeto. El sujeto se constituye a través de la experiencia y se forma en prácticas. [...] La experiencia permite, en definitiva, una alteración, una transformación de la relación que mantenemos con nosotros mismos y con nuestro universo cultural (Schimid, 2002: 217).

Una ética trágica debido al riesgo y la enjundia de la tarea crítica, una ética resistente que se funda en la transformación política del presente a través de la transformación de nosotros mismos, de nuestras relaciones con nosotros mismos, con nuestras verdades y con el prójimo y que poseerá su desarrollo práctico en el modelo de intelectual que Foucault nos propondrá como derivación de su propuesta ética de la resistencia, ejemplificado magistralmente en la labor anónima y específica del Grupo de Información de Prisiones. Modelo de intelectual que se establecerá bajo el amparo de una política de la experiencia, el último modo de pensar y hacer de otro modo, de poner en práctica la propia libertad en el aquí y el ahora, de mantener, pese a todo, una coherencia y empeñarse en esa tarea trágica y desmesurada que es la de perseguir al poder en su ejercicio –aún cuando éste sea ejercido sobre uno mismo.

## EL PROBLEMA DEL PRESENTE

Podríamos decir que una de las tareas ante las cuales nos emplaza Foucault es la de desdecirnos. Concretamente, la de perseguir el poder en su ejercicio sobre nosotros mismos. Dejar de ser eso que somos no será sino llevar a cabo una tarea ética y política de des-subjetivación. Esta des-subjetivación responde a la preocupación foucaultiana por la investigación del territorio de la subjetividad, primero en la patrística cristiana, después en los estoicos y, finalmente, en sus últimos estudios sobre los cínicos. Dicha preocupación se escancia a lo largo de los tres – y un cuarto inédito- volúmenes de su *Historie de la sexualidad* y de sus últimos cursos del *Collège de France*. A lo largo de este decurso, la primera nota en común que podemos observar es el cambio radical en torno a la noción de resistencia: ya no se trata de resistir al poder en su ejercicio, sino de fabricar una suerte de máquina de disidencia compleja llamada subjetividad, cuyo principal objetivo será el de ser de otro modo. La segunda nota común es el ligero desplazamiento de la línea de trabajo de Foucault, a través del cual intenta integrar sus estudios sobre el saber, el poder y la subjetividad en una tarea común que será la de la de realizar una historia crítica de las experiencias:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella; ésas eran las diferentes vías de acceso a través de las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”. Experiencias de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura (Foucault, 2009: 21-22).

A través de estos dos desplazamientos fundamentales, Foucault pasa a poner en primer plano el concepto de experiencia como concepto que otorga a su trabajo una coherencia sólida que, unida a sus análisis y a su metodología, le permitirá esbozar esa tarea filosófica y vital de des-sujeción. Así, establecer la experiencia del presente, entendida ésta como una correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2010) pasará por llevar a cabo una ontología crítica que establezca los límites de lo posible – qué sé, qué puedo, qué soy- a través de la escucha de las experiencias no admitidas, proporcionándonos, asimismo, la imagen de nosotros mismos que nos permita ser de otro modo. Mostrar aquellas regiones condenadas al no-saber que trazan los límites de nuestro saber. Aquellas imágenes ocultas de lo prohibido que trazan lo normal. Aquellas imágenes veladas de eso que somos que forjan los límites de nuestro ser aquí y ahora.

Esta tarea ontológica y crítica nos emplaza ante una labor que Foucault, debido a su prematura muerte, apenas pudo esbozar. Podemos servirnos de la coherencia de su trabajo, de sus últimos cursos y entrevistas para intentar reconstruir las líneas maestras de esta didáctica de la disidencia. Si de lo que se trata es de ser de otro modo, deberemos atender a los modos de sujeción habituales para situar las líneas de contestación a los mismos. En líneas generales, podemos distribuir dos grandes modelos de sujeción que pasan por la objetivación del uno mismo. El primer gran modelo de sujeción es el ofrecido por el poder pastoral, concretamente en los estudios que Foucault realiza en una de sus últimas intervenciones – *Mal faire, dire vrai*– sobre los modos de confesión. La confesión como modelo no sólo de sujeción, sino de creación de una subjetividad *objetivada* es uno de los pilares de sus últimas investigaciones. A través de la confesión, el sujeto se convierte en sujeto sujetado a una verdad que no es propia pero que pasa a definirle conformándolo como subjetividad: “La confesión es un acto verbal por el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que es, se une a esta verdad, se sitúa en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo” (Foucault, 1981).

No se trata de otra cosa que de la creación de un alma. El alma es conformada a través de disciplinas del espíritu que, como afirma Foucault en *Mal faire, dire vrai*, comprometen al sujeto con una verdad conformándole una identidad. Si el alma es, entonces, ese conglomerado de verdades objetivadas ante las cuales el uno mismo se compromete forjándose y produciéndose como sujeto, parece evidente, a estas alturas, que la des-sujeción pase por des-sujetar el alma, desgarrar el alma. Pero no hay alma sin cuerpo, como bien entrevió Foucault en su *Vigilar y Castigar*. El alma es la conjunción de las disciplinas del espíritu junto con las del cuerpo, un trabajo de gobierno tanto teórico como práctico. La confesión viene acompañada de toda una batería de disciplinas del cuerpo orientadas a rehacerlo, a conformarlo, a diseñarlo de acuerdo con esa nueva subjetividad que va a ser producida. Así, no sólo se tratará de desgarrar la propia alma haciendo saltar las verdades a través de las cuales nos reconocemos en el espejo, sino que la labor pasará también por deshacer ese cuerpo que reconocemos como propio.

Desgarrar el alma y deshacer el cuerpo. Quizás sea ése el lugar hacia la cual pudiera haber apuntado Foucault en sus últimos escritos. Y el modelo de desgarrar del alma y de cuerpo deshecho también hubieran podido ser Nietzsche y Artaud, Holderlin y Van Gogh, Sade y Masoch. Pero Foucault juzgó conveniente buscar el modelo de las luchas por la des-sujeción en los *exempla* que no ofrecieron algunos hombres anteriores a la época cristiana que con su libertad extrema dejaron escrito el modo de no dejarse gobernar y de gobernarse de otro modo (Castro, 2011: 210-242). Y, en el límite de la búsqueda, un momento antes de perder el aliento entre entrevistas y correcciones al volumen *Las confesiones de la carne*, Foucault encontró

una suerte de parada final en la fotografía fija del rostro de Diógenes. Diógenes el perro como modelo de la absoluta libertad de gobernarse, los Cínicos como *exempla* que nos ofrezca las claves sobre el necesario desgarramiento de nuestra alma y el necesario deshacerse de nuestro cuerpo. Uniendo el ejercicio de la propia libertad con la libertad de palabra, Foucault encontró un modo de enunciación que, sin duda, correspondía a un alma desgarrada y, por lo tanto, desgobernada. Y es allí, entre esa libertad de palabra –*parresía*– y el necesario desgarramiento del alma y el cuerpo donde se nos aparece el lugar de llegada que la obra de Foucault parece querer interpelar: la propia interioridad. El lugar vacío de la brecha de sí mismo, el espacio en el cual se libra la batalla por la subjetividad. Y es en la frontera de esa interioridad en la cual podemos encontrar uno de los numerosos modos de enunciación de la obra foucaultiana, ése que pasa por marcar, a través de un análisis ontológico y crítico, aquellas experiencias – de conocimiento, de normatividad y de gubernamentalidad (Vázquez, 2009)– que nos constituyen como sujetos a partir de otras experiencias como la locura que, al contrario, no nos constituyen porque establecen los límites de nuestra cultura, de nuestro aquí y nuestro ahora. Pero, sin embargo, funcionan como experiencias fundamentales en nuestra propia destrucción, abriéndonos así camino hacia la posibilidad de forjar un nosotros mismos diferente a partir del desgarramiento del alma y del cuerpo. Ésa podría ser la tarea de fondo de una labor intelectual que une el impulso crítico kantiano y el derribo de ídolos nietzscheano en su obstinación por fijar para siempre como oxímoron el pensar de otro modo, el ser de otro modo. Esta tarea intelectual, empeñada en ser de otro modo uniendo el impulso crítico kantiano – análisis de las condiciones de posibilidad del presente– y el nietzscheano – derribo de ídolos– nos llevará hacia una politización del pensamiento y, por extensión, hacia una politización ética del uno mismo fruto de la contraposición experiencial entre poder y resistencia que anteriormente hemos desarrollado. Sin embargo, la opción foucaultiana por este intelectual resistente nos plantea problemas cuando la intentamos trasladar al aquí y al ahora, a nuestros tiempos y a nuestras subjetividades.

Esta politización del uno mismo foucaultiana quizás debería reconfigurarse para adaptarse a unos nuevos tiempos en los que poder se identifica con democracia y toda resistencia es excluida del espacio público. Esta puesta al servicio de la resistencia, suponía el giro de numerosos presupuestos filosófico-políticos, epistemológicos y antropológicos que cobran densidad ontológica en el llamado pensamiento del 68. En la medida en que, a partir de los años 80, tales densidades ontológicas son reabsorbidas y comienzan a trabajar para ese poder que se había tratado de perseguir, la posición de ese intelectual que sigue empeñado no en construir una ciudad ideal, sino en desenmascarar las dominaciones que se esconden tras los rostros más insospechados, se vuelve tremendamente problemática. Es expulsado del espacio público, es privado de la capacidad de donar

su voz, es obligado a habitar en el lugar brumoso e inquieto de la precariedad teórica y práctica. De tal modo que los cambios producidos en la figura del intelectual hace más de cuarenta años que propiciaron experiencias ejemplares como Vincennes o tantas otras obligan, para propiciar la posibilidad de seguir estando a la altura de los acontecimientos, a fundirse en el anonimato de las luchas. Para ello, se sigue requiriendo el análisis del presente, establecer sus condiciones de posibilidad a la hora de contribuir a las luchas, pero no con el objetivo de ofrecer una salida pública a las mismas, no con el objetivo de reintegrarlas en lo mismo con la esperanza de que estallen el orden, sino, en cambio, con el objetivo de fundirse con las mismas habitando esa región liminar entre lo público y lo privado que es la disidencia. Quizás la última lección que nos da nuestro presente sea estar a la altura del mismo, enfrentándonos a la necesidad de que el intelectual específico se funda en la lucha misma, que deje de ser un actor privilegiado y se convierta en uno de esos rostros anónimos de las numerosas sublevaciones a pesar de que éstas sean juzgadas como inútiles. O, precisamente, por eso mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARRIBAS, S., CANO, G., UGARTE, J. (eds.). (2010). *Hacer vivir, dejar morir*, Madrid: CSIC.
- CAMPILLO, Antonio. (2001). *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CANO, German. (2011). *Foucault en la encrucijada biopolítica del 68*, en Castro, Fortanet (eds.)
- CASTRO, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago de Chile: LOM.
- CASTRO, R., FORTANET, J. (eds.). (2011). *Foucault desconocido*. Murcia: Editum.
- DÁVILA, Jorge. (2011). *De furia y cautela* en Castro, Fortanet (eds.)
- FOUCAULT, Michel. (1981). *Mal faire dire vrai*. Paris: Archivo del IMEC.
- (1983). *Discussion with Foucault*. Berkeley: Archivo del IMEC.
- (1996). *Dits et Écrits, vol. IV*. Paris : Gallimard.
- (2001). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- (2003a). *Historia de la sexualidad. Tomo II*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- (2003b). *Coraje y verdad*. Buenos Aires: Ed. Suramericana.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: FCE.
- (2010). *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: FCE.
- (2012). *Du gouvernement des vivants*, Paris: Gallimard.

- FORTANET, Joaquín. (2010). Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción, Zaragoza: Univ. Zaragoza.
- GROS, Frédéric. (2002). *Foucault, le courage de la vérité*. Paris: PUF.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. (2010). "Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault", en ARRIBAS, CANO, UGARTE (2010)
- LÓPIZ, Pablo. (2011). *Michel Foucault, pensar es resistir*. Tenerife: Ed. Idea.
- MORENO PESTAÑA, Jose Luis. (2011). *Foucault y la política*, Madrid : Tierra de nadie ed.
- MOREY, Miguel. (1999). *Introducción en Foucault, Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.
- MUGUERZA, Javier. (1995). *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE.
- REVEL, Judith. (2005). *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris: Bordas.
- RODRIGUEZ, José Luis. (2006). *Crítica de la razón posmoderna*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SCHIMD, Wilhelm. (2002). *Hacia un nuevo arte de vivir*. Valencia: Pre-textos.
- VÁZQUEZ, Francisco. (2009). *La invención del racismo*. Madrid: Akal.

# EL TRABAJO COGNITIVO EN EL PENSAMIENTO OPERAISTA ITALIANO

Xavier Cava Gómez

Universidad de Barcelona

## Resumen:

Uno de los efectos más destacados de la globalización económica es la transformación de la naturaleza del trabajo. Desde la perspectiva teórica del operaismo se ha puesto el acento en la dimensión comunicativa y cognitiva que en la actualidad caracteriza a la mayor parte de modalidades de prestación laboral. Autores como Paolo Virno, Andrea Fumagalli o Franco Berardi emplean la expresión *trabajo cognitivo* para referirse al ejercicio de un conjunto de habilidades y disposiciones que, más que caracterizar una forma específica de trabajo, constituyen una parte cada vez más importante de la naturaleza misma de la fuerza de trabajo en general.

## Palabras clave:

Operaismo, trabajo cognitivo, postfordismo, producción inmaterial, general intellect.

## Abstract:

One of the most remarkable effects of economic globalization is the change on the nature of work. From the theoretical perspective of operaism, the emphasis is on the communicative and cognitive dimension that characterizes most of the work performance today. Writers as Paolo Virno, Andrea Fumagalli or Franco Berardi use the term *cognitive work* to refer to the exercise of a set of skills and dispositions that not allude to a specific kind of work, but an increasingly important part of the very nature of work in general.

## Keywords:

Operaism, cognitive work, postfordism, immaterial production, general intellect.

Recibido: 11/10/2012

Aceptado: 05/11/2012



## TRABAJO Y POSTFORDISMO EN LA PERSPECTIVA OPERAISTA

El objeto de este artículo es el intento, por parte de un determinado conjunto de pensadores, de determinar algunas de las características particulares que configuran una parte del trabajo bajo las condiciones productivas específicas de la llamada Tercera Revolución Industrial. Existe una amplísima literatura referida a las especificidades de la estructura en la que el capitalismo se empieza a configurar a partir de la década de los 70 del pasado siglo, así como sobre su incidencia en la configuración de una nueva mentalidad trabajadora, tanto a nivel individual como colectivo. Hemos seleccionado las aportaciones de un grupo de autores provenientes de la escuela marxista italiana, cuyo principal tema de estudio ha sido y es la relación entre el capital y el trabajo contemporáneos. En gran medida nuestro interés por su aproximación se debe a que, sin abandonar el espíritu crítico y emancipatorio que siempre ha animado la mejor tradición marxista, en la actualidad llevan a cabo un gran esfuerzo para adaptar sus categorías a las específicas condiciones materiales y formales en las que se organiza el núcleo más desarrollado del capitalismo en las últimas décadas. En ese esfuerzo renovador no dudan, en algunas ocasiones, en “llevar a Marx más allá de Marx”.

El movimiento en el que se formaron estos autores fue el denominado “operaismo” italiano, una corriente que tuvo su principal impulso a finales de los años 60 y durante parte de los 70, básicamente en las zonas más industrializadas del norte de Italia. En lo teórico combinaban una interpretación bastante heterodoxa del marxismo con elementos de la tradición teórica anarquista; en lo político, participaron activamente en las luchas obreras que sacudieron el panorama italiano del momento, motivo por el que algunos de ellos acabaron en prisión o se vieron obligados a exiliarse a otros países. La intensa represión policial, junto con las profundas transformaciones económicas, sociales y tecnológicas que experimentaron los países occidentales a partir de los años 70 provocaron el declive del movimiento. A pesar de ello, una parte de los pensadores operaistas continuaron su labor teórica de análisis del capitalismo, dentro o fuera de la academia.

De esta manera, hacia finales de los 90 y principios del presente siglo su pensamiento empezó a converger hacia el estudio de las novedades que presentaba el capitalismo en la Tercera Revolución Industrial y en sus efectos sobre la subjetividad trabajadora. En sus orígenes el operaismo se había caracterizado por una consideración dialéctica entre trabajo y capital, según la cual era el capital el que tendía a reaccionar y adaptarse frente a la capacidad de lucha y dinamismo del trabajo, al que concebían como la fuerza auténticamente activa. Al tomar en consideración sus obras más tardías parece claro que los operaistas no abandonan totalmente esta idea, pero se ven obligados a matizarla mucho ante la evidencia de que la difusión y aplicación generalizadas de las innovaciones tecnológicas, el

crecimiento de la complejidad social y la dificultad en plantear un control efectivo sobre las instituciones económicas contemporáneas socavan la aspiración a que el trabajador, individual o colectivamente, recobre el grado mínimo de libertad para poder decidir sobre su propia vida de forma autónoma.

El método que vamos a seguir es el análisis comparativo de la obra más reciente de estos autores, en concreto la parte dedicada a lo que denominan trabajo cognitivo (en ocasiones también trabajo inmaterial, o incluso infotrabajo). Como veremos, este es un concepto complejo y de difícil definición, cuya discusión va a ocupar nuestra atención a lo largo de las siguientes páginas. Ante todo hay que apuntar su ambigüedad. El trabajo cognitivo puede hacer referencia a un tipo específico de prestación laboral llevado a cabo en unas condiciones y en unos ámbitos productivos más o menos determinables: en este caso podría ser fácilmente caracterizado. Pero en la mayoría de ocasiones los operaistas (y recurriremos a esta expresión por comodidad, sin presuponer con ello que el operismo pervive como movimiento) no lo emplean en esta acepción. Por lo general, cuando hablan del trabajo cognitivo lo hacen en un sentido más amplio, aludiendo a ciertos rasgos generales presentes en la mayor parte de modalidades en las que se hace efectivo el trabajo en la actualidad. Esos rasgos pueden ser determinados principalmente desde dos ámbitos. Por un lado, desde las condiciones materiales, tecnológicas y organizativas particulares que configuran la novedad del sistema productivo contemporáneo, y que exigen unas determinadas disposiciones por parte de los trabajadores y son causa al mismo tiempo de unas patologías muy específicas. Por el otro lado, desde el proceso que los operaistas consideran como una de las claves del postfordismo o nuevo capitalismo: la utilización del inagotable flujo de información y comunicación humana que circula por la sociedad gracias a las tecnologías de la información, que acaba resultando una externalidad que permite generar un nuevo tipo de plusvalía muy difícil de cuantificar. Un flujo comunicativo que en su mayor parte no es generado por el propio proceso productivo, sino en su exterior, en lo que algunos operaistas denominan “vida común de la mente” o inteligencia colectiva: la red interconectada de conocimientos, códigos comunicativos, prácticas lingüísticas, relaciones sociales y sentimientos en continua circulación e intercambio.

Creemos que el estudio del trabajo cognitivo desde esta perspectiva resultará ser enormemente revelador para comprender las particularidades del trabajo en general bajo las actuales condiciones de producción. Para justificar esto nos apoyamos en la idea de que la mayor parte de formas de prestación laboral actuales (quizá con la excepción de las modalidades más toscas de trabajo manual que aún subsisten en muchas zonas del planeta) se ven afectadas en mayor o menor grado por las características que nuestros autores asocian al trabajo cognitivo, de tal manera que este vendría a recuperar en la actualidad el papel arquetípico que para el capitalismo fordista-taylorista cumplió el trabajo fabril.

Nuestra intención en definitiva es dar cuenta de la configuración contemporánea del trabajo, tal como la plantean los tres autores que consideramos más característicos: Paolo Virno, Franco Berardi y Andrea Fumagalli. Antes de empezar, creemos oportuno contextualizar el momento histórico en el que escriben sobre la cuestión que vamos a tratar: el final de la década de los 90 y los inicios del nuevo siglo son la época del auge y crisis de las dot.com, la llamada burbuja tecnológica, y del mayor impacto que las nuevas tecnologías causaron sobre el imaginario colectivo. Es también la etapa previa a la gran crisis del 2008, crisis obliga a una revisión de muchos planteamientos teóricos para poder dar cuenta de sus efectos a medio y largo plazo sobre la posterior configuración del capitalismo y del trabajo. Entendemos sin embargo que todo esto no invalida en absoluto el interés de la contribución de los operaistas al estudio de la cuestión. Como análisis de un determinado momento de la historia del capitalismo, esa contribución es extraordinariamente valiosa y sugerente. Como diagnóstico de algunas de las tendencias que podrían influir en su desarrollo futuro, intuimos (y eso es a lo máximo a lo que podemos aspirar en la actual situación histórica) que con probabilidad será igualmente útil.

#### BREVE CONTEXTUALIZACIÓN DEL TRABAJO COGNITIVO.

Los autores operaistas aluden con frecuencia al postfordismo para indicar la nueva fase del desarrollo histórico del capitalismo, y que es consecuencia de la Tercera Revolución Industrial. Esta nueva configuración de su estructura es altamente compleja, puesto que combina mecanismos productivos que han sobrevivido al declive del modelo fordista-taylorista, con otros que aparentan ser su negación, e incluso con algunos cuyas características específicas son totalmente novedosas. Son estos últimos rasgos específicos y sus consecuencias en la reorganización del trabajo lo que interesa a nuestros autores: aquellos elementos que conforman la parte más desarrollada del modelo productivo dominante, la que condiciona la tendencia evolutiva del período histórico con el que tratan. Es a partir de aquí que en el análisis de su obra vamos a tomar en consideración los rasgos más distintivos del trabajo en ese nuevo modelo capitalista al que denominan postfordismo, aquellos en los que se presenta la especificidad de la nueva organización de la fuerza de trabajo. La razón para este interés es la creencia de que este nuevo modelo productivo se ha convertido en hegemónico y determina el conjunto de la estructura productiva capitalista incluso en sus elementos más arcaicos, de la misma manera que condiciona tanto a las condiciones laborales como a los trabajadores que están sometidos a ellas, bien sea en los despachos de los *brokers* de la City londinense, bien sea en una maquila mexicana.

Los principales rasgos que diferencian este “nuevo” capitalismo de las etapas anteriores (muy sumariamente enumerados: estructura empresarial en red,

fragmentación del proceso productivo, flexibilidad de la gestión, producción y distribución, desterritorialización y dispersión entre zonas de muy variado desarrollo tecnológico y productivo, predominio de la producción inmaterial sobre la material, dependencia de las tecnologías de la comunicación) inciden en mayor o menor grado en la composición de la práctica totalidad de la fuerza de trabajo globalizada, en la(s) manera(s) en la que esa fuerza es apropiada por el sistema productivo, y en las condiciones en las que tiene lugar, con independencia del tipo de trabajo que lleve a cabo. Pero los operaistas entienden que esa incidencia es más evidente y profunda en los contextos productivos más avanzados del nuevo sistema productivo, en especial los directamente relacionados con la producción inmaterial. Es por ello que su foco de atención tiende por lo general a centrarse en esos ámbitos.

Al respecto, comentábamos más arriba la necesidad de distinguir entre el trabajo cognitivo entendido como una categoría general que describe el empleo extensivo e intensivo de ciertas características de la fuerza de trabajo más allá de las puramente mecánicas (y en este sentido se diferenciaría del trabajo manual y se acercaría al trabajo intelectual, sin identificarse plenamente con él), y un conjunto específico de prestaciones laborales ligado a los ámbitos productivos más directamente relacionados con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. En ocasiones hemos detectado una cierta confusión entre ambos debido a un uso poco preciso del término “trabajo cognitivo” por parte de los operaistas. Pero podemos afirmar que, por lo general, cuando lo emplean hacen referencia a la primera acepción, y por tanto es esta la que vamos a tomar como eje del análisis.

El punto de partida por tanto es la naturaleza de este nuevo modelo de trabajo, analizando qué rasgos lo constituyen y justifican a los operaistas para describirlo como trabajo cognitivo. Es obvio que sus características y las condiciones (técnicas, sociales, personales, jurídicas, etc.) en las que se lleva a cabo están estrechamente ligadas, pero para clarificar la exposición vamos a tratarlas por separado. También es cierto que un análisis pormenorizado de este tipo de trabajo está fuera de nuestro alcance, por lo que nos vamos a limitar a exponer aquellos rasgos que los operaistas destacan como más determinantes, y sobre todo a destacar algunas de las consideraciones teóricas que entendemos más significativas. Sin embargo, esperamos poder acabar alcanzando al menos una idea preliminar de lo que es el trabajo cognitivo.

#### DEL TRABAJO INTELECTUAL ESPECIALIZADO AL LENGUAJE “PUESTO A TRABAJAR”

En cierto sentido el trabajo cognitivo existe desde siempre. Por un lado en todo trabajo manual, incluso el más elemental o repetitivo, está actuando la inteligencia de alguna forma. Por el otro, en toda sociedad ha sido siempre necesario dedicar una parte de los esfuerzos y capacidades de sus miembros a tareas de planificación y coordinación del trabajo social, a la administración de lo común; por no hablar de la

transmisión del saber compartido, el tratamiento y cuidado de enfermos y ancianos, el mantenimiento de la cohesión social, etc. Esta dimensión de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, separación que se incrementa a medida que se acentúa la división social del trabajo, las tareas se especializan y la sociedad se complejiza, ha sido considerada ampliamente en la teoría. Pero al desarrollar la noción de trabajo cognitivo los operaistas van más allá de esa distinción, pues entienden que la categoría de trabajo intelectual no da cuenta de algunos elementos que se han incorporado a la esfera del trabajo en el postfordismo, y que tradicionalmente habían formado parte de la esfera privada, o si se prefiere de la "vida". Para los operaistas va a ser necesario tomar en consideración la estructura difusa de comunicación y cooperación social que subyace a toda la sociedad, estructura que por un lado ha alcanzado una presencia determinante con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información, y por el otro se ha imbricado en el mismo proceso productivo.

Hasta hace unas décadas la mayor parte del trabajo intelectual era exterior al sistema productivo, en el sentido de que, o bien era formalmente ajeno a él, o bien se orientaba hacia su planificación, colocándose "por encima" suyo en un sentido jerárquico. Las figuras que más fácilmente podríamos reconocer en él (científicos, políticos, artistas, periodistas, etc.) no solo no producían bienes materiales, sino que trabajaban de forma separada respecto al proceso productivo en sentido estricto. Tan solo la industria del entretenimiento, ámbito muy particular que cabría considerar a caballo entre la producción material y la inmaterial, podría escaparse de esta limitación; y aún así hay que hacer notar que hasta la revolución tecnológica de los 70 estaba sometida a unas restricciones técnicas (como que la mayor parte de sus productos no pudiesen ser consumidos más que una vez y en unas condiciones muy específicas: teatros, cines, pantallas de televisión, etc.) que dificultaban el recurso a un concepto tan aceptado hoy día como el de mercancía inmaterial.

Lo específico del trabajo cognitivo en el sentido que le dan nuestros autores es que es trabajo intelectual que no se limita a gestionar la producción, sino que está integrado en ella; más aún, es en sí mismo productivo. Se constituye como el empleo intensivo de la inteligencia humana con un resultado y, eventualmente, un fin directamente productivos. La capacidad cognitiva se ha convertido en la práctica en el principal recurso generador de riqueza en las actuales condiciones de producción: la mente participa en el trabajo en tanto gestión, pero sobre todo en tanto capacidad comunicativa que crea, que innova, que añade valor. La comunicación social penetra en y es penetrada por los mecanismos productivos, a los que modifica y genera otros nuevos. Paolo Virno lo enuncia así:

La principal novedad del postfordismo es haber puesto a trabajar el lenguaje. La comunicación social se ha convertido en la materia prima, el

instrumento y a menudo, el resultado final de la producción contemporánea. (VIRNO, 2003b, 38).

Por lo que respecta al sistema productivo esto tiene dos consecuencias. La primera es el desarrollo de un nuevo ámbito económico centrado en la producción inmaterial, en una actividad productiva orientada básicamente a lo que los operaistas denominan creación de estados mentales. La segunda es la subordinación de los mecanismos de producción material a los propios de la producción inmaterial. Para describirlo de una forma más palpable: la cadena de montaje se somete a la digitalización y a la comunicación en red. El resultado más inmediato para amplios segmentos de la población obrera fabril, sobre todo en los países tecnológicamente más avanzados, es que la distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual se difumina: el operario que controla la cadena pasa la mayor parte de su tiempo frente a una pantalla de ordenador, recibiendo y procesando *inputs* de información, y de forma cada vez más extendida, participando él mismo en el diseño de lo producido.

Más allá de la reestructuración de los procesos productivos de la fábrica, la supeditación de las estructuras de la producción material a las de la inmaterial no se explica como un simple cambio organizativo. Para Franco Berardi,

[...] a partir de determinado momento de la historia de la producción social, todo ha empezado a girar en torno a la mente, a las actividades cognoscitivas, al intercambio de signos entre mentes distantes, a la cooperación entre mentes en el trabajo. (BERARDI, 2003, 102).

Aunque Berardi se centra específicamente en el trabajo cognitivo en la red global, su reflexión abarca el conjunto del sistema productivo capitalista contemporáneo. Subyacente a su análisis de las características que definen el nuevo rostro del capitalismo hay una idea no planteada explícitamente, idea que también planea por las obras de los otros autores, y que solo sale a la luz al comparar sus respectivas obras. Y es la de que las muy variadas formas de prestación laboral existentes en ese nuevo sistema productivo están todas ellas sometidas a un efecto homogeneizador, cuya causa es la incorporación (en diferentes planos e intensidades) de los elementos que caracterizan el trabajo cognitivo. Así, es posible considerar que este nuevo modelo de trabajo tiende a ejercer un cierto papel hegemónico, en la medida en la que esos elementos colonizan las diferentes prestaciones laborales y las modifican (lo que no significa afirmar que las transformen totalmente).

Por supuesto esto no implica que niegue la permanencia, e incluso en determinadas circunstancias la intensificación, del trabajo manual en sus formas más toscas: cadenas de montaje no automatizadas, manufacturas basadas en la explotación intensiva de la fuerza de trabajo física, etc. A nuestro entender, el interés operaista por el trabajo cognitivo radica en el convencimiento de que su teórica tendencia hegemónica tiene un carácter cualitativo. Por un lado es una tendencia que sería impulsada por los requerimientos organizativos y productivos del modelo

emergente característico del capitalismo postfordista; lo que significa que el trabajo cognitivo es uno de los elementos definitorios del paradigma productivo dominante. Por el otro, y precisamente porque esas nuevas formas de organización, producción y distribución se extienden por todo el sistema capitalista y condicionan de forma directa o indirecta todos y cada uno de sus segmentos, los operaistas sostienen que al menos una parte de los rasgos definitorios del trabajo cognitivo tienden a manifestarse de forma más o menos completa en la mayor parte de modalidades de trabajo.

#### GENERAL INTELLECT Y VIRTUOSISMO.

A continuación vamos a considerar dos cuestiones que pueden iluminar la concepción de fondo desde la que se levanta el esfuerzo analítico de nuestros autores en torno al trabajo cognitivo. La primera se refiere al concepto de *general intellect*, que aparece en el llamado “fragmento de las máquinas” de los *Grundrisse* de Marx. La segunda trata sobre la noción de virtuosismo que desarrolla Paolo Virno a partir de la crítica de la distinción entre praxis y poiesis de Hannah Arendt.

La referencia al *general intellect* está presente en prácticamente todos los teóricos operaistas, y desde sus orígenes es uno de los *leit-motiv* compartidos que contribuyen a dotar de coherencia al conjunto de sus respectivas obras. Mediante esta fórmula Marx describe el hipotético estadio final del desarrollo del capital en tanto potencia materializada del saber humano. Si bien Marx acierta de forma notable en su prognosis respecto a la manera en la que concluye ese desarrollo, no sucede igual en la deducción de sus consecuencias respecto al trabajo. En síntesis, su idea es que a medida que la ciencia y la técnica se despliegan bajo el impulso del capital, se convierten en la principal fuerza productiva; el capital tiende a reducir su necesidad de trabajo vivo y a desarrollarse cada vez más como saber objetivado (en maquinaria, medios de transporte y de comunicación, etc.). Pero este desarrollo del saber y de la técnica no puede tener lugar de forma independiente, sino que va acompañado necesariamente de un desarrollo del conjunto de la sociedad:

El desarrollo del capital fijo muestra en qué grado el saber social general, el conocimiento [knowledge], se ha transformado en fuerza productiva inmediata, y por lo tanto hasta qué punto las condiciones del propio proceso vital de la sociedad han pasado a ser controladas por la inteligencia general [general intellect], al igual que son remodeladas de acuerdo a ella. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas, no sólo bajo la forma del saber, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso real de la vida. (Marx, 2007).

La implantación del conocimiento como principal fuerza productiva, su subordinación al proceso vital del conjunto de la sociedad, y la consecuente reducción de la explotación de los trabajadores al ser sustituida su fuerza de trabajo por el trabajo automatizado de las máquinas, debían señalar según este fragmento el

camino sin retorno hacia una sociedad comunista. El tiempo ha dado la razón a Marx solo en parte. Es cierto que se ha producido una disminución de la cantidad e importancia del trabajo manual en la mayor parte de países más industrializados; pero ha ido acompañada de un incremento paralelo del trabajo terciarizado e intelectual. Y lo que es más importante para nuestros autores, mientras Marx identificaba el saber social general básicamente con la ciencia, en el capitalismo contemporáneo la expresión se debe tomar en su literalidad: lo que se convierte en fuerza productiva directa es el conjunto interconectado de conocimientos, prácticas lingüísticas y formas de comunicación presentes en la praxis social. El proceso vital de la sociedad tiende a ser subordinado al proceso productivo.

La esencia del *general intellect* o intelecto público es el intelecto en tanto facultad humana genérica: el pensamiento convertido en resorte principal de la producción de riqueza. Un pensamiento que no es individual y privado, sino que, exteriorizado como comunicación, se materializa en la esfera pública, concebida en sentido amplio. Mientras la organización del proceso productivo fordista mantenía al saber separado de la acción mediante la división técnica y jerárquica de las tareas productivas, esa actividad comunicativa que constituye la esencia actual del *general intellect* gira alrededor de la participación común y concertada de la vida de la mente, en el hecho de compartir socialmente unas disposiciones comunicativas y cognitivas universales. Y si Marx asociaba el *general intellect* básicamente con el sistema de máquinas, es decir, lo concebía como capacidad científica objetivada en su aplicación técnica, como trabajo muerto, hoy podemos ver que sobre todo es atributo del trabajo vivo: es comunicación, autorreflexión, abstracción, entabladas entre sujetos vivos y cooperantes. La misma tendencia en el desarrollo del sistema capitalista requiere que una parte de ese conocimiento no quede coagulada en capital fijo, sino que se expanda en la interacción comunicativa de toda la sociedad. El intelecto público se materializa en la cooperación, la acción coordinada de los sujetos, la competencia comunicativa de los trabajadores, que constituyen la esencia del trabajo cognitivo. Para Virno,

El general intellect comprende los lenguajes artificiales, las teorías de la información y de sistemas, toda la gama de cualificaciones en materia de comunicación, los saberes locales, los 'juegos lingüísticos' informales e incluso determinadas preocupaciones éticas. En los procesos de trabajo contemporáneos, hay constelaciones enteras de conceptos que funcionan por sí mismas como 'máquinas' productivas, sin necesidad de un cuerpo mecánico, ni siquiera de una pequeña alma electrónica. (VIRNO, 2003b, 85).

Si esta idea es cierta, se debería evitar el reduccionismo de identificar el ejercicio del trabajo cognitivo con figuras como las del informático, el investigador o el trabajador de la industria cultural. Para nuestros autores, lo que define al trabajo cognitivo es esa cualidad distintiva presente en la práctica totalidad de la fuerza de



trabajo de la época postfordista: el hecho de que la información y la comunicación dominan el proceso productivo, de que el lenguaje “se pone a trabajar”. Se trata de una conexión entre saber y producción que va más allá de su materialización en capital fijo y que se articula en todas las formas de saber que estructuran la comunicación social, y que a través de esa articulación condiciona la actividad de la gran mayoría de trabajadores. Precisamente por su imbricación con la comunicación social, afirman los operaistas, una parte importante de los conocimientos que moviliza el *general intellect* y que son apropiados por la esfera productiva no pueden quedar solidificados en el propio sistema (como saber objetivado), sino que solo existen como interacción comunicativa en el interior de la fuerza de trabajo. Es sobre esta idea que se articulan nociones como la de *cognitariado* de Berardi, o la de *intelectualidad de masas* de Virno.

La segunda reflexión se centra en un rasgo concreto que este último autor otorga al trabajo cognitivo: el virtuosismo. Una palabra extraña en este contexto, que de entrada podría dar pie a malentendidos. Virno define el trabajo *virtuoso* como aquel cuya finalidad está en sí mismo: por ejemplo el trabajo que realiza un músico al interpretar una pieza, un actor con su representación, o un político con su discurso. Este tipo de tareas no se objetiva en un producto externo, sino que se consume en la propia actividad: en otras palabras, la actividad es el medio y el fin al mismo tiempo. Además es una tarea que de una manera u otra requiere un público, la presencia de alguien que, de forma activa o pasiva, comparta o participe de esa actividad; por tanto presupone también la existencia de un espacio público en el que tener lugar. Para Virno ambos rasgos (acto cuyo *telos* se encuentra en su propia consumación, y naturaleza pública o compartida) contribuyen a distinguir el trabajo cognitivo del trabajo en sentido tradicional. Puesto que, como no deja de insistir, en el sistema postfordista la comunicación y el lenguaje pasan a configurar el núcleo generador de riqueza en la nueva estructura productiva, la forma dominante en la que se modela el trabajo está consecuentemente determinada por esos rasgos. Al fin y al cabo, subraya Virno, si existe una actividad que por definición tiene en sí misma su finalidad y a la vez es pública, se trata de la comunicación lingüística.

De esta manera el virtuosismo, en el sentido preciso que Virno le da, condiciona a la totalidad del trabajo cognitivo:

Se podría decir que, en la organización del trabajo postfordista, la actividad sin obra, de ser un caso especial y problemático (...), se convierte en el prototipo del trabajo asalariado. Esto no significa, naturalmente, que no se produzcan más carcasas de máquinas, sino que, en una parte creciente de las tareas laborales, el cumplimiento de la acción es interior a la acción misma -es decir, no consiste en dar lugar a un producto semielaborado independiente. (VIRNO, 2003a, 62).

Ahora bien, si un actor necesita de un papel para llevar a cabo su trabajo, o un político requiere un discurso o un debate público, ¿qué instrumento requiere en general el trabajo cognitivo para hacerse efectivo? Necesita del *intelecto* en tanto facultad humana genérica colectiva: precisamente el *general intellect* definido por Marx, el pensamiento compartido socialmente, y convertido en resorte principal de la producción de riqueza. Notemos que mediante este concepto Virno no se refiere al conjunto de conocimientos almacenado por la especie, sino de la pura y simple facultad de pensar en común:

El virtuosismo consiste en modular, articular y variar el general intellect. (...) El pensamiento deja de ser una actividad interior y se transforma en algo exterior y público, ya que irrumpe en el proceso productivo. (VIRNO, 2003a, 65).

Y más adelante:

El general intellect exige una acción virtuosa -en sentido llano, una acción política- justamente porque una parte suya no se vuelca en el sistema de máquinas sino que se manifiesta en la actividad directa del trabajo vivo, en su cooperación lingüística. (VIRNO, 2003a, 67).

La referencia a la acción política no es gratuita. Virno se apoya en la distinción planteada por Aristóteles entre praxis (acción en sentido eminentemente político) y poiesis (trabajo), y en la idea de Hannah Arendt de que la praxis se ha visto "contaminada" a lo largo del siglo XX por elementos propios de la poiesis (tecnificación, imposición de objetivos externos a la propia acción, reducción a lógica medios/fines, etc.). Pero en opinión de Virno, lo que caracteriza al postfordismo es la inversión de esa tendencia, de manera que son los rasgos de la acción política los que se trasvasan al trabajo cognitivo: a los ya citados de ser una actividad cuyo fin está en si misma y de tener un carácter público, se suman otros como la capacidad creativa ("introducir novedad en el mundo", si se nos permite la expresión), la improvisación, la capacidad comunicativa o la disposición para decidir entre posibilidades alternativas, todos ellos reconocibles como elementos definitorios de la praxis. Como conclusión, Virno señala que el trabajo cognitivo se constituye en gran medida en oposición al trabajo tradicional: los rasgos distintivos que lo diferencian de las formas pretéritas de trabajo lo hacen aparecer como no-trabajo, o cuanto menos, como trabajo que camufla su propia naturaleza. Y esta es una de las razones que explican la dificultad para establecer una definición precisa del trabajo cognitivo.

#### LA REESTRUCTURACIÓN DE LA FUERZA DE TRABAJO.

La ausencia de una formulación estricta no es obstáculo para los operaistas en su esfuerzo por ilustrar la manera en la que el trabajo cognitivo condiciona la fuerza laboral en general. Su idea de partida aquí es que la tendencia expansiva del trabajo

cognitivo y su estrecha vinculación a la organización productiva del postfordismo empujan hacia una reconfiguración de buena parte de la fuerza de trabajo en general. Es esta idea la que por ejemplo lleva a Berardi (2003, 102) a hablar de una “evolución cultural, psíquica, que afecta a la fuerza de trabajo, a la percepción misma de la actividad”. Tendencia que también es destacada por Virno: recuperando a Marx, recuerda que la fuerza de trabajo no se identifica con el trabajo en acto, sino con la capacidad para llevarlo a cabo, es decir el trabajo concebido como potencia, encarnada (literalmente) y dispuesta para hacerse efectiva en los cuerpos y las mentes de los seres humanos. En esta potencia

no está prescrito un tipo particular de actividad laboral, sino que alude a tareas de cualquier tipo, desde la fabricación de una cortina hasta la cosecha de peras (sic); desde el parloteo incesante de un fanático del chat hasta la corrección de pruebas de un libro de texto. Fuerza de trabajo es la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad. (VIRNO, 2003a, 83).

Solo en la actual época postfordista, sentencia Virno, la fuerza de trabajo ha llegado a estar plenamente a la altura de su concepto, pues es ahora cuando realmente engloba todas las facultades humanas: no solo las puramente físicas y mecánicas, sino también la competencia lingüística, la memoria, la creatividad, la sociabilidad, etc. La estructura productiva puede así disponer de todas ellas para, combinada con la automatización de la producción material, extraer un rendimiento mucho mayor del que se derivaba de la explotación puramente mecánica de la fuerza de trabajo.

Esto no significa que las capacidades cognitivas no fuesen utilizadas anteriormente. Pero mientras el modelo productivo capitalista clásico se basaba en la expropiación de la inteligencia y la creatividad del trabajador, e implicaba una sumisión a jerarquías, normas y protocolos que dejaban la capacidad de iniciativa personal en un segundo plano, el nuevo modelo pone a trabajar las facultades cognitivas de forma activa, creativa, al tiempo que convierte en fuente de valor incluso los gustos, los intereses y las peculiaridades de cada individuo.

Por tanto la fuerza de trabajo contemporánea engloba prácticamente la totalidad de las facultades humanas; pero Virno recuerda que hablamos de esas facultades en potencia, y que en la práctica su actualización está siempre subordinada a las necesidades de la producción. Lo que significa que solo para una parte de la fuerza de trabajo hay una posibilidad verdadera de desarrollar sus capacidades en el seno del trabajo; y esto incluso dentro de unos límites. Para el resto, el empleo de las capacidades sociales comunicativas tienen lugar en diferentes grados de restricción, sometidas a pautas y rutinas productivas más o menos rígidas. O bien simplemente no se ejecutan: la emergencia del trabajo cognitivo no significa que haya desaparecido el trabajo asalariado “clásico”, identificado sobre todo con la imagen de

la cadena de montaje y la presencia física en la fábrica. Este más bien se ha dispersado en las periferias del planeta, o ha quedado limitado a ámbitos productivos anticuados localizados en zonas industriales deprimidas. Lo que es cierto es que ha perdido su importancia, su posición central (material y simbólica) en el proceso productivo. Las antiguas formas de organización y socialización obrera centradas en la fábrica se han disuelto, y su reorganización en las regiones de nueva industrialización de la periferia es prácticamente imposible a causa de la velocidad y volatilidad de los procesos productivos y organizativos, impulsados tanto por la tecnología telemática como por el dominio del elemento financiero de la economía. El declive del trabajo manual fabril se manifiesta en

...el desempleo provocado por las inversiones (y no por su ausencia), la flexibilidad como regla despótica, las prejubilaciones, la gestión del crecimiento del tiempo libre como escasez de trabajo a tiempo completo, la reedición de ordenamientos productivos relativamente “primitivos” al lado de sectores novedosos y prósperos, la restauración de arcaísmos disciplinarios para controlar a individuos ya no sometidos a los preceptos del sistema de fábricas. (VIRNO, 2003b, 55).

Tanto la emigración del trabajo fabril a regiones alejadas de las sociedades más enriquecidas, como la posibilidad cada vez más evidente de que éstas últimas se consoliden como “sociedades de los dos tercios” (dos tercios de ciudadanos con trabajo más o menos estable, un tercio de parados, precarios y excluidos) son el trasfondo en el que se enmarca y contextualiza el trabajo cognitivo. Una primera conclusión es que éste no es un modelo específico de prestación laboral hacia el que vayan a converger tarde o temprano el resto de formas de trabajo, desde las más arcaicas hasta las más avanzadas. Por el contrario, la tendencia que parece imponerse es la de una coexistencia de todas ellas, eso sí, bajo el tamiz cohesionador del trabajo cognitivo, configurado como un conjunto de características presentes transversalmente y en cierta forma homogeneizadoras. Fumagalli (2010, 200) lo sintetiza así:

En el contexto actual, la forma abstracta que asume el trabajo es la del trabajo cognitivo, manifiesta en las distintas modalidades del trabajo digital. Debido a su naturaleza abstracta, el concepto de trabajo cognitivo asume diferentes formas; precisamente en ellas, es posible observar numerosas diferencias (...) que constituyen la principal característica del mercado de trabajo actual.

#### LA SUBSUNCIÓN DE LA VIDA POR EL TRABAJO.

La estrecha relación entre trabajo y comunicación social que caracteriza al trabajo cognitivo tiene una consecuencia clave para los operaistas: la difuminación de la separación entre trabajo y vida. Fumagalli entiende que la subsunción de la vida por el trabajo, aunque especialmente aguda y evidente en el trabajo autónomo, tiene

lugar en todo tipo de prestación laboral y determina al conjunto de la fuerza de trabajo y las actuales condiciones de vida de los trabajadores bajo el capitalismo. Esta última idea es compartida por el resto de operaistas, si bien inciden en ella desde diferentes perspectivas.

La flexibilidad de las condiciones de trabajo es sin duda la causa más evidente que explica la supeditación de la vida al trabajo, y el trabajo autónomo es el ejemplo paradigmático de esta tendencia. La ausencia de horarios estables supone una mayor libertad para gestionar el propio tiempo de trabajo, pero también la pérdida de la protección que implicaba el contrato fijo: el trabajador ya no está “obligado” a dejar de trabajar al concluir su jornada laboral, simplemente porque esa jornada ya no existe como un segmento de tiempo diferenciado del resto de su tiempo de vida. Lo mismo sucede respecto al lugar de trabajo: el fin de la obligación a realizar la prestación laboral en un lugar determinado tiene como contraparte que cualquier lugar puede ser el lugar de trabajo (una cafetería, un parque público, el propio dormitorio...).

Pero esto no es exclusivo del trabajo autónomo. La flexibilización de las condiciones laborales en el trabajo asalariado y la proliferación de una diversidad de formas de trabajo precarias, como ya hemos visto, extiende esta situación de forma creciente al conjunto de la fuerza laboral. Los contratos por obra realizada, la organización de las rutinas laborales en función de objetivos y ya no en función de una jornada laboral estable, etc. son ejemplos de los mecanismos jurídicos y organizativos que empujan a los trabajadores a destinar cada vez más tiempo (incluso fuera del horario laboral “oficial”), y más energías en el cumplimiento de sus obligaciones. Berardi ilustra esto recurriendo a la figura del móvil, al que poco menos que otorga la función del nuevo panóptico de la sociedad contemporánea:

El teléfono de bolsillo es probablemente el artefacto tecnológico que mejor ilustra esta forma de dependencia reticular. El móvil, que la mayor parte de los trabajadores tiene encendido incluso en las horas en las que no trabaja, desempeña una función decisiva en la organización del trabajo como empresa formalmente autónoma y realmente dependiente.

Y un poco más adelante:

En cierto sentido el móvil es la realización del sueño del capital, que consiste en chupar hasta el último átomo de tiempo productivo en el preciso momento en el que el ciclo productivo lo necesita, de forma que pueda disponer de toda la jornada del trabajador pagando solo los momentos en los que es celularizado. (BERARDI, 2003, 76).

Por otro lado la incorporación del trabajo doméstico y de cuidado al mercado de trabajo remunerado añade una dimensión totalmente nueva a la comunión entre trabajo y vida, y no solo por la confusión de espacio y tiempo de trabajo (prestación en el hogar del contratante, horarios extenuantes y excesivos), sino porque el tipo de

prestación incluye tareas de reproducción que forman parte del núcleo de lo que hasta ahora se consideraba vida privada, y que va más allá de las “tradicionales” (del trabajo de “canguro” a la limpieza del hogar) para incluir tareas como la atención y compañía a personas solas.

Todas estas cuestiones, directamente derivadas de las condiciones materiales en las que se lleva a cabo el trabajo cognitivo, revelan la dimensión más explícita de la fusión entre trabajo y vida; pero no son las únicas, y quizá no las más determinantes. La naturaleza en sí del trabajo cognitivo, y la manera en la que el capital explota esa naturaleza particular, parecen ser para los operaistas factores mucho más influyentes. En la quinta de las diez tesis con las que Virno concluye *Gramática de la multitud* se remite de nuevo a la idea del *General Intellect* para explicar la pérdida de diferencia cualitativa entre tiempo de trabajo y de no-trabajo. En tanto el trabajo cognitivo está ligado a la “vida de la mente” y a la sociabilidad de los trabajadores en general, el trabajo deja de ser una praxis particular y realizada de forma separada del resto de actividades humanas:

Trabajo y no-trabajo desarrollan idéntica productividad, basada sobre el ejercicio de facultades humanas genéricas: lenguaje, memoria, sociabilidad, inclinaciones éticas y estéticas, capacidad de abstracción y aprendizaje. (VIRNO, 2003a, 108).

Incluso cuando no está trabajando oficialmente, el trabajador cognitivo sigue produciendo, al mantenerse partícipe del flujo comunicativo y social que integra el conjunto de la sociedad actual: la cooperación productiva de la que forma parte es más amplia y rica que la simple realización del proceso laboral. Para aclarar esta idea, Virno recurre a la distinción de Marx entre “tiempo de trabajo” y “tiempo de producción”. Marx la ilustra describiendo el trabajo del agricultor que, en la época de la siembra, se esforzaba por limpiar el campo y plantar la semilla: ese era el tiempo de trabajo. Unos meses después ese trabajo daba sus frutos, y el campo aparecía rebosante de trigo (tiempo de producción). Aunque el origen de la cosecha era el trabajo del agricultor, el momento en el que se hacía efectivo estaba separado del momento en el que se realizaba. Sobre esta idea, Virno argumenta que

En el postfordismo el tiempo de producción comprende el tiempo de no-trabajo, la cooperación social que radica en él. Denomino por eso “tiempo de producción” a la unidad indisoluble de vida retribuida y vida no retribuida, trabajo y no-trabajo, cooperación social emergida y cooperación social sumergida. El tiempo de trabajo es sólo un componente, y no necesariamente el más relevante, del tiempo de producción así acordado. (VIRNO, 2003a, 110).

Para Virno, esto obliga a replantear el concepto de plusvalor, que ya no se basaría únicamente en la diferencia entre el trabajo necesario (que reintegra al capitalista el gasto al adquirir la fuerza de trabajo) y el total de la jornada laboral, sino que

también incluiría la diferencia entre tiempo de producción (y en él, el tiempo de no-trabajo que está realmente produciendo) y tiempo de trabajo.

Esta tesis es muy interesante, pero también bastante etérea. Virno no aporta ningún argumento sólido o algún ejemplo que pueda explicar cómo “produce” el tiempo de no-trabajo. Y aunque intuitivamente da la impresión de que realmente está señalando uno de los núcleos esenciales del nuevo capitalismo, se echa de menos una mayor concreción en la propuesta que permita su contrastación empírica.

Cuanto menos esta idea nos conduce a un tema muy cercano, el de la crisis del criterio temporal como medida para la valorización del trabajo. El declive del modelo productivo fordista-taylorista conduce, entre otras consecuencias, a que el contrato estable, basado en una jornada laboral rígida y la adscripción al mismo lugar de trabajo de por vida, pierde paulativamente su función paradigmática en beneficio de modalidades de contratación más flexibles, de entre las que el trabajo autónomo es la figura emergente. Al mismo tiempo la vinculación del trabajo cognitivo a la cooperación social, al flujo comunicativo que lo conecta prácticamente todo, señala para los operaistas que su “productividad” es ahora de carácter intensivo antes que extensivo, o cuanto menos, que seguir evaluándola en términos básicamente cuantitativos es un arcaísmo. Virno habla del *“peso puramente residual del tiempo de trabajo en la producción de riqueza”*, y por su parte Berardi (2003, 125) lo detalla respecto al trabajo en la red (infoproducción):

Los factores que determinan la producción no son ya cuantificables. El trabajo cognitivo no puede ser calculado en términos de tiempo secuencial, porque su productividad es discontinua y aleatoria. La esfera del ciberespacio -a diferencia de la de las mercancías materiales- es una esfera en expansión ilimitada. Si no se puede calcular su valor global, no puede calcularse tampoco el valor relativo de cada fragmento. El tiempo de trabajo para reproducir un signo-mercancía puede ser irrisorio -por ejemplo, para copiar un programa informático-, o puede ser enorme -por ejemplo, para producir un programa informático.

La paradoja es que, aunque la tendencia productiva va en dirección contraria, el tiempo se mantiene hoy día como el principal sistema de medida para valorar el trabajo cognitivo. Pero no se trata de una inercia del pasado, y tampoco se limita a ser un mecanismo disciplinario para perpetuar la dominación sobre una parte de la masa de trabajadores. Dejando de lado que en ciertos sectores económicos el tiempo de trabajo sigue siendo un factor crucial (sin ir más lejos, el trabajo de cuidado), la cuestión principal está en la diferencia entre productividad y valorización del capital. Al sostener un mecanismo de valoración en base al tiempo de trabajo en lugar del tiempo de producción, el capital logra dos objetivos: incrementar sin coste añadido la tasa de plusvalía que extrae del trabajo, y reproducir un criterio artificial mediante el que ajustar la escala de retribución a los límites de la reproducción de la fuerza de trabajo.

## SÍNTESIS

Vamos a sintetizar finalmente las cuestiones que consideramos más relevantes de la reflexión operaista en torno al trabajo cognitivo. Mediante esta expresión los operaistas intentan describir las principales características que estarían conformando un nuevo paradigma del trabajo, y que configurarían tanto la naturaleza de ese trabajo como las condiciones en las que se lleva a cabo. Muchas de esas características se definen por oposición a las que dominaban el antiguo modelo de trabajo fordista-taylorista; otras representan una auténtica novedad histórica; y algunas manifiestan una ambigüedad en su naturaleza que complica notablemente la definición. Un caso especialmente ejemplar de esto último es esa imprecisa hibridación entre el ámbito del trabajo y el de la vida, especialmente en cuanto los operaistas atribuyen una de sus causas principales en la misma naturaleza de la sociedad de la información.

¿Por qué el principal esfuerzo interpretativo del operismo se orienta hacia el trabajo cognitivo, y no hacia el trabajo en general? A nuestro juicio la razón es que en el trabajo cognitivo creen detectar de forma sintetizada las principales claves que definen la esencia de la fuerza de trabajo en el capitalismo contemporáneo. Aunque en la actualidad coexisten una gran diversidad de modalidades de prestación laboral a lo largo y ancho del sistema productivo global (quizá el más diversificado que haya existido hasta ahora), en opinión de los operaistas prácticamente todas ellas son afectadas, en mayor o menor medida, por algunas de las características que identifican al trabajo como “cognitivo”.

Para los operaistas el trabajo cognitivo es trabajo intelectual directamente productivo. Es trabajo intelectual en tanto tiene que ver con el conocimiento y uso de saberes, habilidades comunicativas y sistemas de información de todo tipo; pero a diferencia del trabajo intelectual clásico, no se limita a tareas de coordinación y gestión de la producción, sino que también genera bienes (producción inmaterial) y/o añade valor a las mercancías materiales. En expresión de Paolo Virno, es *lenguaje puesto a trabajar*.

Hemos visto cómo vinculan el trabajo cognitivo a un concepto acuñado por Marx, y que actualizan y aplican al presente: el *general intellect*. Hace referencia a la inteligencia o pensamiento colectivos, materializados en forma de información circulante por todos los mecanismos comunicativos existentes en la sociedad. El *general intellect* es la comunicación convertida en fuerza productiva. Esta idea es la que permite entender la afirmación operaista de que el capitalismo postfordista convierte la comunicación y el lenguaje en sus principales fuentes de producción. Ahora bien, por nuestra parte debemos matizar que a pesar de su capacidad evocadora y su potencia filosófica, la noción de *general intellect* es de difícil



concreción, y quizá necesitaría ser acompañada de un estudio más sistemático en su relación con el trabajo.

Con esto en mente es posible entender mejor algunas de las características mediante las que los operaistas describen el trabajo cognitivo: creatividad, capacidad de improvisación, autonomía, iniciativa personal o habilidades comunicativas, entre las más destacadas. Apuntan a un tipo de actividad intensamente socializada, caracterizada en términos generales por la cooperación, la flexibilidad y la proyección hacia el exterior (en lo que se refiere a la disposición del trabajador, pero también a la naturaleza del propio trabajo), y que no se limita al ámbito laboral: en realidad se origina principalmente fuera del sistema productivo, que la aprovecha como una externalidad enormemente productiva.

Ahora bien, encontramos una gran dificultad al tratar de plasmar en la práctica una idea tan general como es la del trabajo cognitivo. Excepto en los ámbitos productivos más avanzados y desarrollados del postfordismo, como pueden ser los relacionados con las nuevas tecnologías de la información, resulta complicado hallar ejemplos concretos en los que se materialice el trabajo cognitivo, en los que se haga visible como una actividad práctica. Y aquí no basta con aludir a su naturaleza genérica para soslayar el problema: creemos que es necesaria una mayor concreción para poder profundizar en su estudio. A pesar de coincidir en la mayor parte de sus propuestas teóricas, nuestra conclusión es que el planteamiento operaista es excesivamente abstracto y muy dependiente de una concepción culturalista del capitalismo y su relación con la sociedad. Aunque no ignoran la importancia que tiene la producción material, en la práctica la relegan a un segundo plano. Esto puede justificarse en tanto el interés del trabajo cognitivo y la producción inmaterial reclama un análisis específico, sobre todo debido a su novedad histórica. Pero al hacerlo puede caerse en la tendencia a exagerar su importancia y su papel real en el conjunto del sistema productivo postfordista, como podría ser el caso de nuestros autores. A pesar de todo, entendemos que el estudio operaista aporta argumentos válidos y muy interesantes para sentar las bases de una futura fundamentación del concepto de trabajo cognitivo, que a su vez debería aportar herramientas para el estudio de los nuevos mecanismos de explotación capitalista.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BERARDI, Franco. (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de sueños. (Original italiano: *La fabbrica dell'infelicità: new economy e movimento del cognitariato*. Roma: Derive Approdi, 2001).
- FUMAGALLI, Andrea. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficantes de sueños.

MARX, Carl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse) 1857-1858. Madrid: Siglo XXI.

VIRNO, Paolo. (2003a). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

VIRNO, Paolo. (2003b). *Virtuosismo y revolución*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.

# EL FORO SOCIAL MUNDIAL ANTE EL RETO DE LA EMANCIPACIÓN

Raúl Cartaya Fabregat

Universidad de Barcelona

## Resumen:

El reto de iniciar procesos emancipatorios ante la realidad capitalista, múltiple y desbocada por todo el globo, aparece en la actualidad como una tarea casi imposible debido a la fuerte despolitización extendida en nuestras sociedades. La biopolítica y las tecnologías de control encuentran cada vez mecanismos más finos y sofisticados tanto para administrar como para despolitizar.

El Foro social mundial que aparece como modelo de politización social, surge ante el aumento de las movilizaciones y las críticas que durante los años 90 se dieron contra el despotismo y la hegemonía de las corporaciones y el mundo financiero. Ya desde inicios de siglo XXI, el FSM plantea la creación de un espacio de aparición para los contrapoderes, lugar de intercambio, reflexión, de creación de una red de apoyos contraegemónicos. Sin embargo, parece que aunque en la idea del “foro como forma” se encuentre su fuerza, ésta parece perderse por el camino consecuencia entre otras cosas, de su carácter “mundial”, que acabará significando su propia debilidad.

**Palabras clave:** Foro Social Mundial, biopolítica, emancipación, capitalismo

## Abstract:

The current challenge of initiating processes of emancipation, confronted with the multifaceted capitalist reality extended throughout the globe and the strong depoliticization of our present day societies, appears to be an impossible task. Biopolitics and technologies of control are finding more and more fine-tuned and sophisticated mechanisms to both administrate and depoliticize.

The World Social Forum, which presents itself as a social politicization model, emerged out of the rise in protests and criticisms that during the 90's were made against despotism and the hegemony of the corporate and financial world. Since the beginning of the 21<sup>st</sup> Century, the WSF has proposed the creation of a space for the counter-powers, a place to exchange, reflect and create a counter-hegemonic support network. However, even though the strong point of the Forum is found in its

original structure, this appears to be threatened by its global character, which in turn translates into its weakness.

**Key words:** World Social Forum, Capitalism, Counterpowers, Biopolitics.

Recibido: 13/10/2012

Aceptado: 21/11/2012

#### DOMINACIÓN NEOLIBERAL. LA FORMA COMO CONTENIDO FUNDAMENTAL.

Se trata de la idea de que la especie humana no está dada de una vez para siempre, sino que, para bien o para mal, es susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún una noción exacta, pero de todos modos constituye para nosotros, a la vez, un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable (Esposito, 2006: 133).

La base de la dominación en las sociedades contemporáneas radica en que definitivamente parecen no existir espacios donde pueda surgir o iniciarse la política. Siguiendo los análisis de Hannah Arendt, la «acción» se encuentra aplastada en un medio apolítico. Su idea de política gira en torno a la idea de pluralidad bañada en este carácter creativo de la acción, esto es, a un actuar y dialogar *juntos* o acción concertada de la misma, que abre un «espacio de aparición» el cual junta y separa a la vez, posibilita e impide. “Siempre que se juntan hombres [...] surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa [...] Donde quiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (Arendt, 2004: 57). Marx por ejemplo, parte de la economía política para llegar al concepto de vida enajenada (esa forma de relación social aislante), y este punto es el que nos interesa para el caso. El sujeto como reflejo de la materia de la economía política es capital viviente, *es para* la industria, para el capitalismo, es dentro de ese *formalismo*. Lo que Arendt denomina “homo faber” consiste en una *degradación* de la «acción» y el «discurso» al estatus de *fabricación*, donde el *hacer* y el *producir* vienen a relevar y a tomar la *calidad humana*. Ese *entre*<sup>1</sup>, el espacio público, terminará siendo un mero reducto de intercambio de productos, un mercado, espacio dónde la unión *es* en calidad de productores y consumidores. La pluralidad del espacio de aparición en éste sentido, dentro de este *formalismo*, pierde la

---

<sup>1</sup> “El mundo de cosas donde cada uno añadirá sus propios productos” (Arendt, 1993: 231).

propiedad plural en tanto que conjunto de diferencias, forzándola hacia una pluralidad homogénea, una diversidad (que no diferencia) que representa las múltiples versiones de lo mismo, movilizándolo en los términos que el neoliberalismo establece en cada lugar. Mientras tanto, los asuntos públicos cedidos a los técnicos, por lo que si la política consiste en estar juntos, el trabajo, esa forma de actuar que es producir, ejercerá de aislante por su *forma* de juntar. Separados en esa *forma de estar juntos*.

Si la forma es parte determinante del contenido, o el contenido fundamental, significa que es justamente en ella dónde debemos de actuar para recuperar un *entre* politizador, ya que es lógicamente dónde se pone más énfasis, objeto de transformación y control de las sociedades contemporáneas, que en las últimas tres décadas está mostrando una vertiginosa expansión de su modelo neoliberal (dentro y fuera de las mentes, y de forma transfronteriza) cargando la realidad de su sentido y obviedad (parece que siempre estuvo aquí). Una homeostasis que mantiene unos patrones que en general, parecen actuar estableciendo esa fuerte sensación de impotencia generalizada, así como sucede entre las fuerzas críticas y emancipatorias. Esa impotencia, es pues consecuencia de ese «desbocamiento del capital» (López Petit, 2009) de sus continuas mutaciones y de sus efectos interiores, fijadores de un cierto tipo de sujeciones modelo, de destinos desiguales dentro de este mundo más que globalizado, tomado por los intereses del capital y del mundo financiero que lo gestiona.

La forma mantiene y refuerza su propia contención, el modo en que moviliza la vida reproduce el propio diagrama de poder. La experiencia de impotencia ante la solidez capitalista en la realidad, nos instiga a preguntarnos sobre el cómo boicotear ésta dinámica, sobre el cómo hacerlo y qué hacer (pregunta por la forma y el contenido) cuando el principal problema es el propio dinamismo que da forma a nuestras vidas<sup>2</sup>, que se ha vuelto tan único (monolítico) como obvio, normal e incuestionable. En ocasiones tan cuestionado que lo disuelve en la propia nulidad y el ruido constante de esa realidad.

---

<sup>2</sup> “El capitalismo no existe porque se haya creado en el siglo XIX o en el siglo XVIII, o en cualquier otro siglo. El capitalismo existe hoy en día únicamente como fruto de una creación actual. Si no lo creáramos el día de mañana, entonces no existiría. Su duración parece ser independiente, pero de hecho no lo es. En realidad, el capital depende de un día para otro de nuestra creación de capital. Si nos quedáramos todos en la cama, el capitalismo dejaría de existir. Si dejáramos de crearlo, dejaría de existir” (Holloway, 2004).

La forma en que la movilización social nos junta es a través de un abstracto que ejerce de aislante, por lo que la forma de juntarnos nos separa. Son «politizaciones apolíticas» propias de la postpolítica, donde el individuo de las nuevas y crecientes sociedades urbanas globales, *es*, en tanto que es capital y lo reproduce en su continua experiencia y ejercicio repetitivo. Es reflejo y capital viviente. La comarca moderna es un orden público donde uno está en soledad y rodeado de extraños, es convertido en ciudadano y avocado a la convivencia cívica, de «vida social» a «vida civil», a esa carrera competitiva e individualista de la vida obvia donde “los ciudadanos son llamados a sacrificarse a cada crisis económica [...] mientras se reestructura el capital [...] y han de adaptarse luego a sus ciclos de euforia, o sea, a consumir. Entregar el alma. Consumir cualquier cosa que se produzca masivamente. Los «ciudadanos» son libremente siervos” (Capella, 1993:151), son entes vivos apolíticos, vacíos e inmunizados -ahí a salvo, ahí precarios-.

Ese *cierre* se efectúa según Roberto Espósito, a través de las tres envolturas propias del dispositivo inmunitario moderno de la «biopolítica negativa», que busca tanto fabricar lo vivo como conservarlo. En primer lugar, destaca la *propiedad*, ese lugar de lo no común. Por otro lado, la *soberanía*, que permitirá que el proceso vital de la sociedad se desarrolle sin inconvenientes<sup>3</sup>. Paz que emergerá a través del despliegue de *una guerra* continuada. El cuerpo social incorpora ésta última para sí como “antígeno”, donde los individuos se constituyen como iguales *afirmándose* en el mismo movimiento de su propia negación, individualizando una vida que se convertirá en privada. Y por último, la *libertad*, defendida en términos de negación y conservación, individualista y aislante. *Lo común habrá quedado reducido en nuestras sociedades a una forma de estar juntos esterilizada y esterilizadora*, a una comunidad de propietarios con derechos de libertad negativos e individualistas, todos unidos en un organismo o corporación que homogeniza y conserva. Podríamos decir que el carácter más específico de la biopolítica del siglo veinte, no es “ya hacer morir ni hace vivir, sino hacer sobrevivir. No la vida ni la muerte, sino la producción de una supervivencia modulable y virtualmente infinita es lo que constituye la aportación decisiva del biopoder de nuestro tiempo [...] la ambición suprema del biopoder es producir en un cuerpo humano la separación absoluta del viviente y del hablante, de la *zoo*

---

<sup>3</sup> La *eficiente protección* del soberano cuando “El derecho de castigar ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad” (Foucault, 2000: 95).

y el *Bíos*, del no-hombre y del hombre: la supervivencia.”(Agamben, 2002: 161-162) Y en definitiva, mantener en mínimos la vida, lo más simple y nuda posible.

La libertad será aquello que brinda esta democracia, limpiándonos el camino para nuestra realización individualista. Una libertad entendida en términos negativos y de conservación, esto es, por un lado, será entendida como ausencia de interferencias (de ahí privada), además adquirirá un potente valor individualista (la libertad será algo propio de un ejercicio aislado y en soledad), y por otro lado, será algo a conservar (que además conserva) ya que emergerá como objeto de defensa para la autonomía individual, asegurando la inoperatividad de riesgos, el derecho a tener algo propio, además de conservar al mismo poseedor de la libertad.<sup>4</sup> Una libertad que *inmuniza* y coloca a sus ciudadanos como entes iguales, uno al lado del otro oportunamente domesticado y dóciles, sin ningún tipo de nexo en *común* más que ese punto de conexión en la red de movilización. Libertad que burocratiza y produce, moviliza en un marco de aislamiento y de degeneración intuitiva, ya que, esta esterilización del espacio público, niega cualquier relación recíproca entre individuos, y evita por tanto poner en peligro la identidad individual, el aislamiento que hay que conservar.

“Lo que el poder efectúa para dominar la vida es lo que la propia vida realiza por ella misma” (López Petit, 2009: 73). Por eso ya no se puede hablar tanto de explotación, que implica la existencia de un enemigo concreto, de una dialéctica, de una separación y cosificación, donde el capitalismo creaba valor, sino que más bien estamos ante la movilización de nuestras vidas, tanto como *marcados* por ésta como configurándonos como marca”. Esta movilización *atrapa* y *configura* como marca comercial grabada en el cuerpo. El capital ahora crea significado, captura la vida e instaura una relación de guerra nueva por ser (marca)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> “Incluso con cadenas el sujeto es libre, no a pesar de ellas, sino en razón de ellas” (Esposito, 2006: 116).

<sup>5</sup> “La empresa instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiendo interiormente” (Deleuze, 1999: 6).

## LA FIGURA DEL FORO SOCIAL MUNDIAL COMO MODELO DE EMANCIPACIÓN.

En este punto queremos analizar el FSM (FSM) como modelo emancipatorio que ha emergido en la última década y que ha puesto encima de la mesa, justamente una herramienta que vamos a considerarla como muy positiva, ya que (por lo menos en sus orígenes) parte de unas premisas donde el estar juntos trata de provocar la aparición de herramientas de contrapoder. Justamente el «foro», tal y como lo describe esta organización, trata de iniciar procesos comunicativos desde las múltiples diferencias para tratar de establecer formas de reconocimiento y de apoyo mutuo. Ambiciona crear un espacio para la comunidad contrahegemónica mundial. El sujeto que pretende ser el FSM pasa por situarse como el referente mundial de lucha contra el neoliberalismo, así como por presentarse como el lugar de aglutinamiento de las luchas contrahegemónicas, para la gestación de herramientas que orienten posibles vías para la emancipación. Quiere ser sobre todo un proceso, un intento de construcción gradual desde abajo, de una «globalización alternativa a la globalización neoliberal». Una «globalización contrahegemónica» promovida por una «izquierda» global donde habiten tantas formas políticas como distingue la Carta de Principios de Porto Alegre (Brasil). Éste, fue el lugar donde en 2001 el FSM se reunió por vez primera a modo de “contra cumbre” del Foro Económico Mundial FEM (Davos, 2001), así como venían dándose enfrentamientos y acciones de boicot y sabotaje por parte de movimientos antiglobalización en las diferentes cumbres llevadas a cabo por las nuevas instituciones transfronterizas financieras -FMI, BM, OMC, G9, etc.- de ese capitalismo que campaba -como en la actualidad- a sus anchas.

El FSM buscaba sacar del grito de rabia antiglobalizador, un grito en positivo, “Otro mundo es posible”. Su gestación clamaba el fin de un paradigma político y la necesidad de iniciar uno nuevo, inspirado también por las herramientas políticas dispuestas desde la insurrección zapatista de 1994 que hablaban en términos de “articular diferentes escalas de lucha, desde lo local y lo nacional hasta lo global, desde las montañas de Chiapas, pasando por Ciudad de México, hasta el mundo solidario” (Santos, 2008: 41). El FSM es definido por sus fundadores como “un espacio abierto donde se llevan a cabo iniciativas e intercambios transnacionales entre movimientos sociales, ONGs, y sus prácticas y conocimientos sobre luchas sociales locales, nacionales y globales llevadas a cabo de conformidad con la Carta de Principios de Porto Alegre” (Santos, 2008: 42). Esta Carta se define como un marco abierto y en proceso, incluyendo a todas aquellas organizaciones que aceptan los principios que expresa, y excluyendo a organizaciones armadas como el paradójicamente el propio EZLN de Chiapas (organización insurgente que engendró la esencia antiglobalizadora y la alianza altermundista del Foro, lo que se llamarán luchas “glocales”) y a los partidos políticos. Este marco sabe que debe ir adaptándose



al carácter de las luchas emancipatorias que se dan en diferentes partes del globo, enormes diferencias culturales que el FSM y su Carta, pretenden incluir para su propia transformación y en búsqueda de ese nuevo paradigma político.

Desde el FSM, se afirma la existencia de alternativas a la globalización neoliberal y se piensa en la diversidad como aquel valor o fuente potencial de energía que debe de ser articulada para una progresiva transformación social, para una globalización contrahegemónica «de abajo a arriba». Un espacio para el intercambio, el aprendizaje, de solidificación de redes de lucha, coaliciones entre movimientos y organizaciones, espacio de debate para el intercambio de experiencias y creación de nuevas herramientas de lucha que, conscientes de la insuficiencia de la toma del poder, deben de mirar en cómo transformarlo.

En ese espacio que abre el FSM se hace evidente la existencia de una confrontación permanente entre lo nuevo y lo viejo, y entre lo conocido y lo desconocido. Entre por ejemplo las diferentes categorías políticas de la izquierda clásica y las categorías que no se reconocen en tal pliegue occidental, buscando la creación de una «izquierda global multicultural» (descolonizar el pensamiento y la práctica de la izquierda). Para los ideólogos de FSM, las diferencias culturales son las potencias, por lo que buscan no eliminarlas sino en aprender a vivir en común, convirtiéndolas en fortaleza y fuente de enriquecimiento colectivo.

Si bien durante las primeras ediciones del FSM la acogida fue muy intensa, recibiendo una gran participación con números de asistencia que llegaron a pasar cifras de 100.000 y 120.000 participantes, pronto se desataron las controversias de cómo canalizar esa poderosa energía y al mismo tiempo mantener un orden entre las fuertes diferencias que lo integraban. Ayudó a suavizar este problema a través de la realización de los denominados Foros paralelos regionales y temáticos, así como la decisión de realizar el encuentro “mundial” cada dos años en vez de celebrarlo anualmente. Se fomentaron así, la creación de Foros regionales, nacionales, continentales y temáticos, como por ejemplo, el Foro Social Europeo, el Foro Social Asiático, el Foro Social Africano, el Foro Parlamentario Mundial, el Foro Mundial de Educación, el Foro Mundial de Sindicatos, el Foro Mundial del Agua, el Foro Mundial de la Juventud, el Foro Mundial de la Diversidad Sexual, el Foro Social Mediterráneo, el Foro por la Soberanía Alimentaria, etc.

Sin embargo, Emir Sader, sociólogo y uno de los organizadores del FSM, en su texto crítico “Foro Social Mundial. O risco da intranscendencia” tras el FSM celebrado en Caracas el Enero del 2006, apunta que la organización debía de pasar del terreno de resistencia en el que se venía desarrollando, a una aptitud de lucha más activa, indicando que la suerte del Foro podía tornarse (si no se producía este salto) cada vez con menos poder de trascender y por tanto de llevar el “otro mundo posible” cada vez más lejos de su realidad efectiva. Las tensiones internas de un

espacio de definición amplísima, de carácter fuertemente incluyente (de un gran número de fuerzas contrahegemónica), se enfrentaba a diversos dilemas sobre el que destacaba el debate sobre las relaciones entre el FMS y la política institucionalizada con gobiernos de carácter “progresista”, cuyo balance se iba decantando hacia una pérdida de influencia y participación por parte de las organizaciones más de base así como de los movimientos sociales dentro del Foro, y con un progresivo apoderamiento del mismo por parte de “personalidades y fuerzas políticas que ejercen o apoyan políticas abiertamente contradictorias con la Carta del Foro, como es el caso de las diferentes corrientes del social-liberalismo [...] Existen estructuras informales que toman decisiones al margen de cualquier control democrático sobre cuestiones importantes para la actividad de Foro” (Romero, 2008: 94). Esta disposición podría estar despotencializando gravemente la fuerza del Foro, así como sus posibilidades emancipatorias reales, despoblándolo de la presencia de aquellas energías que sí deberían de estar intercambiando sus experiencias y buscando articulaciones posibles para el fortaleciendo del proyecto político y de vida que cuenta la organización.

A propósito del FSM de Belém (Brasil) celebrado el pasado Enero del 2009, Emir Sader emitió un balance en el que vuelve a llamar la atención sobre el mismo problema, que lejos de haberse solucionado parece haberse agravado. Por un lado, resalta la comparecencia en el Foro de presidentes de gobiernos «progresistas» de Latinoamérica, como Evo Morales, Rafael Correa, Hugo Chávez, Fernando Lugo y Lula, con las lógicas consecuencias de acaparamiento del encuentro, hacia dentro (creando más divisiones y tensionando el maltrecho marco político de la organización) y hacia fuera como imagen del Foro. Por otro lado, destaca la definitiva toma de control de la organización por parte de ONGs (actores sociales que han sido caracterizados por levantar múltiples debates en seno del Foro y que siempre se han distinguido por su poca transparencia respecto a las fuentes de su financiamiento. Lo de «no gubernamental» no es muchas veces más que una máscara demasiado hipócrita, además de los debates generados a partir de la forma no democrática del funcionamiento interno de dichas organizaciones. Según Sader, han acabado monopolizado la dirección del FSM, y junto con sus representantes, deberían de “tener un papel menos protagónico en el FSM, dejando que los movimientos sociales den la tónica” (Sader, 2009).

El propio Boaventura De Sousa Santos, participante activo del FSM y miembro del comité institucional que lo mantiene, reconoce que si desde el inicio el FSM se ha definido como un proceso, como algo abierto, horizontal, cambiante (a partir de los intercambios y las alianzas que fueran estrechándose en dicho marco flexible), etc., no ha sido en cambio exactamente así su desenlace, habiéndose desmentido estas pretensiones “por el hecho de que las decisiones son controladas por un puñado de organizaciones, muchas de ellas con recursos financieros considerables y con

vínculos con los mismos países que controlan el orden mundial existente” (Santos, 2005: 104). Además Santos afirma retomando la debatida crítica que Walden Bello hizo en “El Foro Social Mundial en la encrucijada” (Bello, 2007), que el FSM sigue sin estar “suficientemente anclado en las luchas políticas globales reales y se está convirtiendo en un festival anual con un impacto social limitado” (Santos, 2008: 54)

#### LA POLÍTICA DESDE ABAJO

Una forma de organización no capitalista altermundista, que trabaje por una democracia participativa, inclusiva, etc. en nuestras sociedades, parecen más bien formatos políticos ideales que sin embargo no parecen tener espacio más que en los grandes proyectos emancipatorios y teorías políticas. Teorías estas donde el espacio público es tratado no como un lugar sino como discurso, ignorando la profunda realidad apolítica y la desaparición de lo común, propio de la realidad capitalista y de su significado que reproducimos. Digamos que no es posible que de repente todos estemos interesados en entendernos y abandonar el dogma capitalista, instrumentalista, promotor de la autonomía individual, la cultura del despilfarro, la competitividad, etc. En este sentido, el gran proyecto emancipatorio como el del FSM, que promueve una «globalización alternativa», decantándose hacia los Estados (nacionales) como *aliados* frente «al gobierno neoliberal y la privatización del poder político» (que viene fortaleciéndose en los últimos años) y en general, con su idea de *sumar* apoyos «contrahegemónicos», tomando decisiones conflictivas como integrar a ONGs, mantener relaciones financieras provenientes de partidos políticos de izquierda, etc., demuestra finalmente y en especial en sus últimas ediciones de la organización, un cambio de dirección regido por la peligrosidad de su discurso generalizador<sup>6</sup>, que por *necesidad* gira hacia la profesionalización y el alejamiento de las bases<sup>7</sup>, además del sobre uso de la profesionalización de partidos políticos y sus multinacionales. Un gran proyecto que, guiado por aquello de «un mundo donde quepan muchos

---

<sup>6</sup> Cualquier globalización es un gran proyecto violento, cuyos conceptos generalistas atentan contra todos aquellos que incluso en la globalización altermundista del FSM, no tienen voz, ya sea por exclusión directa o indirecta.

<sup>7</sup> “El Movimiento Sin Tierra, muy crítico con Lula por no haber hecho la reforma agraria prometida, no movilizó sus bases hacia el Foro como en ocasiones anteriores. En Salvador, el movimiento más potente es el de los Sin Techo, que en diferentes talleres mostró claras distancias tanto con el gobierno federal como con el estatal, comandado por el petista Jacques Wagner. La distancia, social antes que política, entre movimientos y gobiernos fue una de las características del Foro de Salvador”. (Zibechi, 2010)

mundos», empieza a crear ese nuevo mundo sin nuevas ideas, sin nuevas armas, sin los apoyos de las bases, sin las fuerzas revolucionarias que lo inspiraron, etc. El FSM avanza al tiempo que se multiplican las críticas y los problemas, perdiendo apoyos por debajo -de aquellos para los que pretendía ser un espacio de expresión y politización-, mostrando quizás su verdadero rostro, tras diez años de repetición y estancamiento. Un FS «Mundial» sería el final del camino, de ese «mundo donde quepan muchos mundos», toca ahora hacer de *éstos* su existencia, fuera de retóricas, desde abajo y desde cada singularidad. Evidentemente establecer órganos y redes de apoyo y solidaridad mutua, para la posibilidad de que se establezcan coordinaciones y conexiones espontáneas allá, cuando y quienes, lo consideren oportuno. Quizás el FSM carezca de capacidad para afrontar el verdadero reto que rige el orden neoliberal, que no es otro que esa «movilización apolítica» de nuestras vidas, ese «cierre inmunológico» de una vida sostenida, cada vez *mejor* desarmada y unida en la precariedad.

“Desde la izquierda y desde la academia se asegura que sin articulación no hay la menor posibilidad de triunfo, o que los triunfos son efímeros, y que el movimiento desarticulado o fragmentado marcha hacia la derrota segura [...] ¿Acaso no fue la unificación y la centralización de los movimientos del pasado lo que le permitió al Estado y al capitalismo neutralizarlos o domesticarlos?” (Zibechi, 2008: 131)

La forma en que el FSM se articula desde el inicio, excluye de sí parte esencial de su sentido hipotético, incluyendo en cambio parte de aquello que desearía transformar. Parece que la propia fundación del FSM se hizo pensando desde una perspectiva pragmática y priorizando una estrategia visualizadora, motivo por el cual se relleno de *conceptos incluyentes* con buena resonancia dentro del marco de la articulación de las fuerzas de la sociedad civil, y desvinculándose de corrientes sociopolíticas como los zapatistas -por considerarlos milicia-, y diversas organizaciones ecologistas, feministas y libertarias (por su radicalidad), y en definitiva, dejando a este tipo de organizaciones fuera del *encuentro* a través de sus vetos políticos. Este factor seguramente ha facilitado que en el desarrollo del FSM se estén fortaleciendo fórmulas de organización que no mantienen el carácter democrático que distingue la organización, dando cada vez mayor protagonismo a organizaciones políticas y a políticos profesionales, y reduciendo el papel de los movimientos sociales a meras bases de apoyo.

“Como Cronos que devoraba a sus hijos, la izquierda institucional que ahora controla los gobiernos de la región [de Latinoamérica] quiere devorar a los movimientos sociales, que son la fuente de su legitimidad” (Dávalos, 2007).

Visto así el FSM, fuera de su literatura, representa la última reacción de una izquierda institucionalizada y capitalista, que debilitada, busca un espacio para no desaparecer, cuando incluso su propia desaparición podría dejar paso (hacer espacio) a la emergencia de otros tipos de respuestas sociales más de carácter local («desde abajo») que sin embargo, sí podrían hacer uso del «foro» para volverse sobre sí mismas (ya no «hacia arriba») como espacio abierto para juntarse o incluso para *escondarse*, *compartir*, *rellenarse* de algo común, etc. El foro como forma, por su carácter abierto, de discusión e intercambio, parece un espacio donde el apoyo mutuo y el desarrollo de una cultura política puede abrirse paso. Sin embargo, parece que por el contrario del FSM, ha de partir desde las fuerzas locales y para ellas mismas. Una base que sirva para debilitar la fuerte despolitización de la realidad capitalista, y que ofrezca la posibilidad de emerger un «*poder-hacer*» y de un «querer vivir» ante la impotencia y la precariedad. Como decimos, esto ya no sería obviamente el FS «Mundial», sería un foro en *minúscula*, un actor más microfísico que global, que impulsase esa negatividad desde ella misma ante la urgente necesidad de crear abajo e incluso desde el anonimato, nuevos espacios desde donde el malestar y la sensación de impotencia por el no *poder-hacer*, encuentren un *lugar* de reconocimiento y en el que iniciar otras experiencias y relaciones sociales.

Lo más revolucionario que podemos hacer es empeñarnos en crear nuevas relaciones sociales al interior de nuestros territorios, relaciones que nacen en la lucha y se sostienen y expanden gracias a ella (Zibechi, 2007: 25).

La «globalización alternativa» o «la globalización de las resistencias» del FSM, olvidan justamente que éstas últimas prácticamente han desaparecido, que incluso parte de esas resistencias que abraza son enteramente capitalistas. Sin embargo, la propuesta esencial del foro como forma, nos recuerda la importancia y necesidad de la obertura de espacios de *aparición*, y desde donde *iniciar* formas de politización. El FSM señala la necesidad de entretejer lo común fuera de las formas capitalistas. Sin embargo, la «globalización» solo es una forma casi tramposa de señalar la realidad actual, descrita también como «desbocamiento del capital» [López Petit], o «occidentalización acelerada del planeta» [García Olivo], una

homogenización de las formas. De una «globalización desde abajo», a una subversión desde el centro de la realidad capitalista. Desde lo más microfísico e invisible, porque el poder siempre viene de abajo<sup>8</sup>, y es éste el que hay que boicotear. Hay que dejar de ser útiles para el capital, dejar de ser sus sujetos de realización y reproducción. En ese sentido *desmovilizarnos*. Por lo que respecto al FSM, puede que sea prioritario atender a ésta *desmovilización* antes que crear este tipo estructuras-macro de poder alternativo, que al fin y al cabo acabarán siendo formas de poder que se impondrán sobre otras (y no precisamente sobre el capitalismo) que no han llegado a «ser la alternativa». Politizarse en este sentido sería no encajar en la realidad, desconectarse de la movilización social capitalista, al tiempo que se inician formas de movilización no capitalistas.

El hombre de las democracias sugiere Marcel Gauchet, ya no puede cuestionar nada sin cuestionarse, no puede combatir nada sin combatirse. «Lo que combato yo, yo también lo soy (o lo seré, o lo he sido)». De mil maneras diversas el hombre contemporáneo se ha involucrado en la reproducción del sistema (García Olivo, 2005:20).

Para iniciar un proceso de *sustracción* que interrumpa la reproducción y solidificación de la *obviedad* capitalista, planteamos el *foro* como lugar dónde *ejercitar* el contrapoder, crear algo común, una apertura hacia otro espaciamento y temporalidad. Un foro local, donde *ejercitar(se)* lo que se ha quedado *afuera*, para encarar esa precariedad, malestar y sensación de impotencia. Un lugar que combata la soledad y *poder-hacer* e introducir una relación positiva y creativa, ya no tanto de carácter *demostrativo*, sino que sirva también de refugio anónimo, también para ocultarse, tomar aire y respirar. Esta fuerza anónima no residirá en su expandirse (afán inclusivo del FS Mundial), sino en su volver sobre sí mismo, en desarrollar una interioridad común, así como el objetivo no será revelar esta última (estrategia de la visualización<sup>9</sup>), sino de activar un formalismo para *poder reinventar(se)* por ejemplo, una red de apoyo mutuo autoorganizada desde lo local. La idea es

---

<sup>8</sup> “El poder viene de abajo; las relaciones que le constituyen son múltiples y heterogéneas. Lo que llamamos poder es una integración, una coordinación y una dirección de las relaciones entre una multiplicidad de fuerzas” (Lazzarato, 2000).

<sup>9</sup> “La movilización global es así mismo una visibilidad mediada, es decir, «una lucha por ser visto y oído, y una lucha para que otros sean vistos y oídos». Esta nueva visibilidad configura las luchas sociales y políticas como «luchas por la visibilidad» [...] los espacios del anonimato son agujeros negros puesto que no entran en el juego de la lucha por la visibilidad” (López Petit, 2009:120).

reaccionar al dolor del ser precario y afirmarlo en la vida con todo su carácter ingobernable; Reconocer en la enfermedad, la clave potencial para la afirmación de la vida (volcarla en ella) que es reconocer la importancia de ésta para la salud<sup>10</sup> y para la vida; Articular espacios en los que la visualización y la estrategia no signifiquen los valores predominantes, puesto que determina por completo la *forma* de la organización.

Cuando el objetivo es dejar de fortalecer las relaciones de poder que reproducimos en nuestra cotidianidad, parece que un simple *parar*, el desocupar espacios y dinámicas propias de la realidad capitalista, dejará por lo menos eso, espacio. No es difícil entender que ante la saturación que sufrimos, la fuerza de la obviedad que nos dinamiza, etc. sea fácil reconocer una fórmula emancipatoria, y menos aún una fórmula global. Quizás por ello, un primer paso ante esta situación sea la sustracción, la creación de espacios y tiempos diferentes, una retirada que deje irrumpir lo impensado<sup>11</sup>, momento de ruptura en el que los sujetos puedan desplegar sus capacidades y reconocer aspectos que permanecían ocultos. Fortalecer la crítica desde ahí hacia nuevas formas colectivas de intervención, e ir estableciendo nuevos espacios que continúen modificando los ritmos y las relaciones entre las personas, para que entre sí se entablen otro tipo de vínculos con y en la vida, que es a fin de cuentas la manera profunda de emanciparnos y uno de los objetivos centrales del FSM; la transformación de las relaciones de poder desde abajo.

#### BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN Giorgio (2002) *Lo que queda de Auschwitz*, Homo sacer III, Valencia: Pre-Textos.

ARENDT, Hannah, (2004) *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós.

ARENDT, Hannah (1993) *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

---

<sup>10</sup> La relación entre salud y enfermedad es en la vida de carácter reticular, un impulsarse y una interdependencia mutua. "Nuestra virtud [...] tiene tanta necesidad de alma enferma como de la sana" (Esposito, 2006:164).

<sup>11</sup> "Las características de una movilización horizontal hacen posible desvelar precisamente los aspectos ocultos de las sociabilidad que, al desplegarse, demuestran su interioridad. En suma, el espacio-tiempo del levantamiento hace visibles los espacios-tiempos interiores, aquellos que nos resultan invisibles (incluso para los mismos actores) en la cotidianidad de la dominación. Dicho de otro modo, los sectores populares sólo descubren sus potencias al desplegarlas" (Zibechi, 2007:34).

- BELLO, Walden, (2007) "El Foro Social Mundial en la encrucijada", en *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50792>.
- CAPELLA, Juan Ramón, (1993) *Los ciudadanos siervos*, Madrid: Trotta.
- DÁVALOS, Pablo, (2007) "Socialismo del siglo XXI y movimientos sociales: historia de un desencuentro" en *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=46304>.
- DELEUZE, Gilles, (1999) *Conversaciones*, Valencia: Pre-textos.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2008) "El foro social mundial y la izquierda global" *El Viejo Topo*, Enero.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, (2005) *Foro Social Mundial. Manual de Uso*, Barcelona: Icaria.
- ESPOSITO, Roberto, (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel, (2000) *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- GARCÍA OLIVO, Pedro, (2005) *El enigma de la docilidad*, Barcelona: Virus.
- HOLLOWAY, John (2004) "Cambiar el mundo sin tomar el poder", en [http://www.republicart.net/disc/aeas/holloway01\\_es.htm](http://www.republicart.net/disc/aeas/holloway01_es.htm).
- LAZZARATO, Maurizio, (2000) "Del biopoder a la biopolítica" *Multitudes*, nº1.
- LÓPEZ PETIT, Santiago, (2009) *La movilización global*, Madrid: Traficantes de sueños.
- ROMERO, Miguel, (2008) "El Foro Social Mundial y la política: el riesgo de la extinción", en *El futuro del Foro Social Mundial*, Barcelona: Icaria.
- SADER, Emir, (2009), "Balance del Foro de Belém y de otro mundo posible", en *Sin permiso*, <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2339>.
- ZIBECCHI, Raúl, (2010) "Décimo Foro Social Mundial: síntomas de decadencia", en *ALAI, América Latina en Movimiento*, <http://alainet.org/active/35989>.
- ZIBECCHI, Raúl, (2008) *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Barcelona: Virus.



# **SEXISMO Y RACISMO EN LA GESTIÓN NEOLIBERAL DE LAS MIGRACIONES: SUBTEXTOS DEL CONTRATO SOCIAL**

**Rebeca Moreno Balaguer**

Universidad Autónoma de Madrid

## **Resumen:**

A la hora de analizar la globalización neoliberal es necesario abarcar la cuestión desde una perspectiva feminista, prestando atención a la reorganización de género a escala global que el sistema propone como solución a la llamada crisis de los cuidados. La investigación trata de detectar el sexismo y racismo presente en la gestión neoliberal de las migraciones, concretamente en el contexto europeo. Argumentamos que bajo la aparente neutralidad del contrato social (neo) liberal hay "subtextos" de género y raza. Se trata en concreto de instituciones patriarcales como la institución familiar surgida en la transición del feudalismo al capitalismo y la división sexual del trabajo; e instituciones raciales, como la construcción del "otro" y las leyes de extranjería. Creemos que la disponibilidad de mano de obra inmigrada femenina y precarizada cumple un papel fundamental en la reestructuración del sistema neoliberal una vez puesta en evidencia la crisis del modelo reproductivo sobre el que se basa y que, por ese motivo, la liberalización de las migraciones en clave neoliberal es incompatible con la garantía de los derechos humanos.

## **Palabras clave:**

Género, contrato social, migraciones, neoliberalismo, derechos humanos.

## **Abstract:**

Analysis of neoliberal globalization has to be done from a feminist perspective, paying attention to the global reorganization of gender, which is the solution neoliberalism proposes to solve "care crisis". This research attempts to diagnose sexism and racism in neoliberal management of migration, particularly in the European context. We argue that under the apparent neutrality of the (neo)liberal social contract there are "subtexts" of gender and race. We refer to patriarchal institutions such as family emerged in the transition from feudalism to capitalism and the sexual division of labor and racialized institutions such as otherness and immigration laws. We believe that the availability of female precarized immigrant workers plays a fundamental function in the restructuring of neoliberalism, once revealed the crisis of reproductive model in which it is

based, and because of that, the liberalization of migration in neoliberal way is incompatible with the guarantee of human rights.

**Key words:**

Gender, Social Contract, Migration, Neoliberalism, Human Rights.

Recibido: 14/10/2012

Aceptado: 21/11/2012

INTRODUCCIÓN: LAS POLÍTICAS MIGRATORIAS COMO FENÓMENO ESTRUCTURAL.

A menudo se ha señalado que las políticas migratorias en Europa en las últimas décadas se han desplazado hacia un enfoque securitario. La Agencia Europea para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores de los Estados miembros de la Unión, FRONTEX, se creó en 2002 y enfoca la inmigración ilegal como un riesgo a combatir y entre sus tareas se establecen el control y vigilancia de las fronteras de la UE. En su informe anual de 2012, que pretende ser la hoja de ruta para la coordinación de políticas migratorias europeas, no se hace ninguna alusión a los derechos de las personas migrantes<sup>1</sup> y se establece el objetivo de “fortalecer la seguridad fronteriza” y proteger el espacio de “libertad, seguridad y justicia” (FRONTEX, 2012: 8). La preocupación por la seguridad nacional se ha reforzado, anteponiéndose a la necesidad de garantizar los derechos de las personas migrantes. Así, las políticas migratorias han sufrido cambios relevantes, propiciados por dos factores fundamentales: los intereses del libre mercado y el control de fronteras (Gzesh, 2006: 7). Desde una perspectiva feminista podemos señalar que:

(a) De un lado, la reducción demográfica, el envejecimiento de la población y la incorporación de las mujeres “autóctonas” al mercado laboral en el “Norte” han generado una creciente demanda de mano de obra femenina inmigrada en determinados sectores, principalmente en el sector servicios, y más concretamente en el servicio doméstico. También el trabajo sexual es un destino frecuente para mujeres inmigrantes, aunque este último está totalmente al margen de los circuitos legales y tiene especificidades que no trataremos en este artículo.

(b) Del otro, se endurecen las políticas migratorias centradas en el concepto de control policial y crecen las actitudes anti-inmigración en segmentos importantes de

---

<sup>1</sup> Aparece sólo una breve referencia al tráfico de personas, criminalizando y/o victimizando todo proceso migratorio irregular.

la población y en los discursos oficiales, vulnerando los derechos humanos de las personas migrantes y, especialmente, en el caso de las mujeres.

Es decir, de un lado crece la demanda de mano de obra femenina (habrá que observar ahora cómo afecta la crisis a esta demanda) y, de otro, se endurecen las condiciones de entrada. Creemos que esta aparente contradicción cumple, en realidad, un papel estructural: la entrada de mano de obra inmigrada femenina y el recorte de sus derechos en el país de destino abaratan enormemente los costes salariales, ciertos gastos sociales y, además, en el caso de las trabajadoras del sector "cuidados", permite cubrir las necesidades reproductivas de los países de destino con un bajo coste monetario. Es la forma en que el neoliberalismo, ante su crisis de cuidados, ha reorganizado el género a escala global.

La complicidad implícita entre las autoridades de países receptores y los empleadores y sus intereses privados ha sido muy criticada, e incluso ha sido reconocida en un informe titulado "La Migración en un Mundo Interconectado" elaborado por la Comisión Mundial para tratar la Cuestión de la Migración Internacional, constituida a finales de 2003 por 19 países con el apoyo del secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan. En ese informe, en el que participó también el sector empresarial, se reivindica, entre otras cosas, la liberalización de la inmigración para promover las "migraciones de mano de obra a gran escala" (CGIM, 2005:17) como contribución al crecimiento de la economía mundial. Incluso los sectores más marcadamente neoliberales, en contradicción con el reforzamiento securitario, recomiendan la "liberalización de la inmigración". Parece, entonces, que los intereses del mercado coinciden felizmente con la defensa de los derechos humanos y la libertad de movimiento. Sin embargo, cabe preguntarse ¿Es esto realmente así? ¿Es compatible la liberalización de las migraciones en clave de competitividad económica mundial con la garantía de los derechos humanos y, en concreto, de los derechos de las mujeres? Y si concretamos aún más nuestro foco de atención ¿Es la globalización capitalista compatible con los derechos de las trabajadoras migrantes?

#### POLÍTICAS MIGRATORIAS: MIGRACIONES LIBERALIZADAS O MIGRACIONES LIBRES.

La gestión de los flujos migratorios internacionales es un fenómeno estructural íntimamente relacionado con el capitalismo global. En general, los marcos reguladores que se aplican a la inmigración restringen la movilidad laboral, niegan o dificultan la documentación y limitan, por tanto, el acceso a derechos laborales y sociales (Kofman, 2005), generando así un "ejército industrial de reserva" de trabajadores muy baratos a escala global. Así, el sistema socio-económico genera desigualdad e incentiva la migración no regulada poniendo cotidianamente en peligro los derechos de amplias capas de la población. Si bien la precariedad laboral

afecta a todos los trabajadores y trabajadoras, lo cierto es que la legislación en materia de extranjería da lugar a unas determinadas características que hacen de la trabajadora o trabajador inmigrante una figura de especial vulnerabilidad, siendo una fuerza de trabajo móvil, flexible, sin redes familiares o de apoyo y que depende de la obtención y de la conservación de su empleo para obtener el derecho de residencia.

Así, la inmigración irregular cumple un papel fundamental para el capital, que necesita una oferta estable de mano de obra. En el caso concreto de España algunas autoras sugieren que el fuerte peso de la economía sumergida forma parte de la inserción específica de este país en el mercado internacional, y es a nivel internacional una de sus ventajas competitivas (Sassen, 2003: 20). De este modo la economía sumergida fomenta la migración irregular, no porque la afluencia de migrantes genera un mercado informal, sino porque ese mercado ya existente atrae a trabajadoras y trabajadores excluidos de los circuitos formales (Bettio, Simonazzi, Villa, 2011: 313).

A pesar de las imágenes que suelen transmitir los medios de comunicación la forma más habitual de entrada en España es legal y a través del aeropuerto de Barajas, ya sea como turistas o con algún visado temporal, aunque sin permiso de residencia que les permita trabajar (Colectivo IOE, 2003: 9). Una vez obtenido el permiso de residencia, este es de carácter temporal, y su renovación está condicionada a la posesión de un empleo regular o la posesión de ingresos suficientes. Así, incluso quienes pasan periodos en los que su situación administrativa es regular, pueden volver a la irregularidad si no cumplen los requisitos para revalidar su permanencia. Lo más común es que estas personas prolonguen su estancia más allá de lo permitido y busquen trabajo en la economía informal.

Desde sectores neoliberales se ha defendido la necesidad de liberalizar la inmigración, de forma que se da la paradoja, como decíamos, de que los intereses del mercado coincidan, en apariencia, con posturas anticapitalistas que defienden la libertad de movimiento de las personas. El informe mensual del Banco Central Europeo de agosto de 2012 recomendaba a los países con altas tasas de paro una batería de medidas estructurales basadas en la reducción del gasto público y reducción de los costes laborales mediante la desregulación del empleo, y señalaba además la necesidad de tomar medidas “valientes” tales como “la liberalización de profesiones cerradas y de la inmigración” (BCE, 2012: 67). En junio de 2012 Peter Sutherland, conocido “hombre de negocios” y ex fiscal general de Irlanda, en el marco del Foro Global sobre Migración y Desarrollo instaba a la Unión Europea a “socavar la homogeneidad nacional” y convertirse en sociedades multiculturales, ya

que la inmigración constituye un factor fundamental para el crecimiento económico (Wheeler, 2012).

Desde ópticas neoliberales suele argumentarse que las migraciones contribuyen al desarrollo en la medida en que con sus remesas reducen la pobreza de los países emisores y con su trabajo contribuyen a la prosperidad de los países receptores. Nada se dice de los motivos que les impulsan a partir ni de las condiciones en que trabajan a su llegada. En el caso de las mujeres, por cierto, esos motivos no son meramente económicos, sino que muchas veces responden a cuestiones de género: búsqueda de una mayor libertad sexual, huida de una situación de violencia machista, etc. Por nuestra parte, creemos que es necesario enfocar el problema desde una óptica que incluya las relaciones históricas coloniales en la relación del Norte con el Tercer Mundo y que comprenda que el sostenimiento de las relaciones de explotación Norte-Sur y la división internacional del trabajo es uno de los principales motores de las migraciones y de la acumulación capitalista, y que esto se basa, en última instancia, en la sistemática violación de derechos fundamentales, entre ellos el "derecho de existencia".

En 1985 la ONU aprobaba la *Declaración sobre los derechos humanos de los individuos que no son nacionales del país en que viven* (A/RES/40/144), donde se reconocía el derecho de los Estados a legislar soberanamente en materia de extranjería imponiendo un límite, que tales legislaciones "no deberán ser incompatibles con las obligaciones jurídicas internacionales de los Estados, en particular en la esfera de los derechos humanos". A pesar de que tales declaraciones sean "papel mojado", contienen el discurso del que Occidente se declara, orgullosamente, defensor. Lo cierto es que una liberalización de las migraciones que no parta de la obligación de garantizar los derechos básicos tanto a ciudadanos como a no ciudadanos no será compatible con la libertad ni con los derechos que el neoliberalismo, no sin cinismo, dice defender. El liberalismo piensa la libertad sin atender a sus condiciones materiales, como si la libertad fuese algo ya dado en el mundo: la libertad se define como libertad contractual, sin prestar atención a las condiciones de las que las y los contratantes parten. Por decirlo sencillamente, el derecho es sencillamente incompatible con el capitalismo, pues hay siempre "determinadas condiciones *previas* a que pueda hablarse de derecho o de ciudadanía que se refieren a la cuestión del sustento material y, en definitiva, a la cuestión de la *propiedad*" (Fernández y Alegre, 2009: 9), condiciones que están estructuralmente negadas en el capitalismo en tanto que se basa en la expropiación generalizada de las condiciones de subsistencia de la población y en la ficción jurídica de considerar libres firmantes de contratos a quienes no tienen más que "su propio pellejo", según la expresión de Marx, para vender en el mercado. Tampoco es compatible el derecho con el patriarcado, ni con su configuración actual en estrecha

conexión con el capitalismo global y la división internacional del trabajo, tal y como analizaremos detenidamente en el punto siguiente.

Liberalizar las migraciones en clave neoliberal consiste en establecer un mecanismo de gestión administrativa de la importación internacional de mano de obra en las mejores condiciones para la acumulación capitalista. Unas migraciones libres, por el contrario, exigen la garantía de los derechos de las y los migrantes por encima de cualquier otra consideración: tanto la garantía del derecho a no migrar, lo cual implica la protección de los derechos básicos en el lugar de origen (salud, educación, vivienda, derecho a una vida libre de violencia, derecho a la sexualidad propia, etc.) como la garantía de esos mismos derechos en el lugar de destino.

Cabe destacar que, a día de hoy, no existe aún un mecanismo global que oriente y supervise políticas migratorias desde un enfoque de derechos humanos de las personas migrantes. Quizás un ejemplo sirva para ilustrar la prevalencia del enfoque que criminaliza y victimiza a las personas involucradas en proyectos migratorios. La Convención Internacional de Naciones Unidas sobre Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y sus Familias data de 1990. A pesar de que el documento carecía de una perspectiva de género<sup>2</sup>, constituía un primer paso hacia la garantía de derechos de las personas migrantes. Fue ratificada en 2003, 13 años después. En 2007 sólo 37 países, la mayoría emisores de emigrantes, se habían adscrito. Este caso contrasta fuertemente con el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata, que logró 117 firmantes en tan sólo 3 años. Los defensores de la primera convención aseguran que si no ratifica es porque la igualdad de derechos laborales entre todos los trabajadores eliminaría las ventajas que los empleadores obtienen actualmente (Gzesh, 2006: 5). En definitiva, son los intereses del capital los que impiden que el fenómeno de las migraciones se encare desde una perspectiva de compromiso radical con la extensión de los derechos humanos. Es por eso que un enfoque comprometido con la defensa de los derechos humanos es, necesariamente, un enfoque anticapitalista.

¿POR QUÉ LA GESTIÓN NEOLIBERAL DE LAS MIGRACIONES ES NECESARIAMENTE SEXISTA Y RACISTA? LOS SUBTEXTOS DEL CONTRATO SOCIAL.

La teoría del contrato social se ha utilizado en filosofía política para explicar el fundamento político de la configuración de cuerpos sociales a partir de un hipotético pacto entre seres libres e iguales. Así, se partiría siempre de unos sujetos ya siempre

---

<sup>2</sup> Es común en las políticas migratorias supeditar los derechos de las mujeres migrantes a su pertenencia a una unidad familiar, situándolas en situaciones de fuerte dependencia y vulnerabilidad. Veremos esto más adelante.

libres, siendo sus relaciones contractuales lo único que cabe regular. La crítica republicana de la ilustración vino a poner sobre la mesa la necesidad de construir la libertad en el mundo, esto es, la necesidad de garantizar las condiciones materiales de los contratantes para garantizar, efectivamente, su libertad a la hora de pactar. También el marxismo denunció que la situación de dependencia económica del proletariado fruto de la desposesión de sus medios de subsistencia era incompatible con la libertad contractual. Marx denunció la ficción jurídica del capitalismo que consiste en considerar como propietarios a quienes no tienen más que su fuerza de trabajo. Gracias a esa ficción, a diferencia de la sociedad feudal, la sociedad moderna no necesita una estructura jurídica estamental para, de todos modos, garantizar un mecanismo de sometimiento y explotación de clase.

Los límites del contrato social han sido también una preocupación para la teoría crítica feminista, desde la que se ha planteado una crítica radical a la teoría del contrato social en tanto que basado en implícitos “subtextos raciales y de género” (Fraser, 1997:161). Kimberlé Crenshaw asegura que: “El análisis del fenómeno de la ciudadanía dentro del Estado nacional moderno revela cómo las nociones de género (la "familia nuclear"), y raza (el "otro") están implícitamente entrelazadas en las leyes” (Crenshaw, 2001). Así pues, además de asentarse sobre una división de clase, el contrato social supuestamente neutro se apoyaría sobre instituciones sexistas y racistas.

#### *Subtextos de género: la familia y la división sexual del trabajo.*

Como es sabido, Marx examinó extensamente la acumulación primitiva en la transición del feudalismo al capitalismo como un proceso de expropiación generalizada que sentó las bases de nuestro actual sistema capitalista. Si, como sostiene Silvia Federici, fue también en la transición del feudalismo al capitalismo donde “las mujeres sufrieron un proceso excepcional de degradación social que fue fundamental para la acumulación de capital” (Federici, 2010: 113) habrá que preguntarse por las transformaciones sociales que acompañaron tal proceso. Si tratamos de analizar este fenómeno histórico desde la perspectiva de género, encontramos que la brutal caza de brujas que recorrió Europa y la emergencia de la familia nuclear como el ámbito reproductivo por excelencia son fenómenos contemporáneos al proceso de acumulación primitiva en los orígenes del sistema capitalista. La familia, que había sido tradicionalmente concebida como una unidad de producción y reproducción, fue sustituida por la familia en sentido moderno, y junto con la emergencia de esta figura se dio una reconfiguración de las relaciones de género y la sexualidad. Tras la Peste Negra (siglo XIV) Europa sufrió un colapso demográfico sin precedentes y dejó de ser conveniente que las mujeres controlaran su capacidad reproductiva, ya que la escasez de mano de obra elevó notablemente su precio. En ese contexto de crisis poblacional la caza de brujas y los nuevos

métodos disciplinarios que adoptó el Estado en torno a la sexualidad constituyeron una forma de “regular la procreación y quebrar el control de las mujeres sobre la reproducción” (Federici, 2010: 132). Al mismo tiempo que la sexualidad femenina se ponía al servicio de la procreación nacía el concepto de familia moderna como unidad eminentemente reproductiva, donde se desarrollaban las tareas necesarias para la sostenibilidad de la fuerza de trabajo.

La organización social de los trabajos reproductivos no es un fenómeno fijo, sino que se ha ido transformando a lo largo de la historia al ritmo de las transformaciones sociales, y es por eso que resulta crucial mantener la perspectiva histórica. Nuestro actual modo de organización es fruto de un proceso histórico que hunde sus raíces en la transición del feudalismo al capitalismo. En la era precapitalista las familias eran unidades tanto productivas como reproductivas, y la división de tareas no eran tan tajante como lo es hoy. La aparición del trabajo doméstico como algo separado de la esfera productiva está vinculado al desarrollo de la producción mercantil, así como su desvalorización. Durante el proceso de industrialización la familia se fue quedando sin sus clásicas funciones productivas y se gesta una nueva ideología de la domesticidad, que incluye la redefinición de las relaciones de género. De hecho, los cambios profundos y complejos no estuvieron exentos de confrontación social y “la búsqueda de soluciones a los problemas suscitados por la reproducción social, incluyendo el trabajo doméstico y de cuidados, fue uno de los núcleos conflictuales en el tránsito de la sociedad del antiguo régimen a la sociedad moderna” (Carrasco, Borderías, Torns, 2011: 16). La desvalorización del trabajo doméstico estuvo, también, asociada a la industrialización de finales del siglo XVIII al restringir el concepto de trabajo y relacionarlo exclusivamente con aquello que se intercambia en el mercado por un salario. Así, las especificidades que presenta el trabajo doméstico en la actualidad están ligadas al desarrollo histórico del capitalismo, y forma parte de la estrategia expansiva y las necesidades económicas de un determinado sistema productivo. A día de hoy el trabajo doméstico, sea o no remunerado, desempeña un papel fundamental en el mantenimiento de los Estados del Bienestar; gracias a su feminización y desvalorización, ingentes cantidades de trabajo necesario pueden ser invisibilizadas y desempeñadas de forma gratuita en el seno de las familias o de forma remunerada en condiciones, a veces, de esclavitud. La economía feminista ha señalado repetidamente que el sistema mercantil depende de la economía del cuidado, de forma que “lo que permanece oculto no es tanto el trabajo doméstico y de cuidados en sí mismo sino la relación que mantiene con el sistema de producción capitalista” (Carrasco, Borderías, Torns, 2011: 51).

Desde la teoría feminista se ha señalado el supuesto pacto entre iguales que define el contrato social como una ficción construida sobre una concepción previa de lo doméstico (espacio de la familia) de forma que ese supuesto pacto entre libres



e iguales sería en realidad un pacto entre varones que garantiza su libertad al tiempo que garantiza la sujeción de las mujeres; es lo que Celia Amorós ha llamado “fratría juramentada”. El “mito de la autonomía” tan denunciado por la teoría feminista<sup>3</sup> es el mito de esos hombres que nacen al cuerpo político ya siempre plenamente autónomos, nacen a ese cuerpo donde los ciudadanos están ya siempre liberados de los trabajos reproductivos, tienen sus necesidades ya siempre cubiertas en un espacio previo e invisible. La utilidad de la división sexual del trabajo para el capitalismo es clara:

el objetivo específico del trabajo doméstico y de cuidados en las sociedades liberal- capitalistas consiste en facilitar la disponibilidad laboral de los hombres adultos del hogar-familia; permitirles libertad de tiempo y acción para que participen en el mundo público sin que las necesidades de cuidados del hogar les sean restricciones para su actividad extradoméstica (Carrasco, Borderías, Torns, 2011: 74).

Hay un pacto implícito entre varones, un conjunto de pactos patriarcales que constituyen el “contrato sexual” previo al contrato social. La creación de las esferas de lo público y lo doméstico va ligada a la asignación de esos espacios en función del sexo, de forma que las mujeres no devienen ciudadanas, sino garantes del orden doméstico sobre el que se asienta el orden público. En el plano material la economía feminista ha criticado el mito de la autonomía y ha reivindicado las categorías de interdependencia (necesaria dependencia material respecto a otros seres) y ecoddependencia (reconocimiento de los límites materiales del planeta como garantía de supervivencia) como fórmulas para evidenciar que el discurso de la modernidad, al menos en su versión triunfante, obvia las condiciones materiales imprescindibles para la reproducción social desplazándolas a la esfera privada (esto es, cargándolas sobre las mujeres) previa invisibilización.

En definitiva, la teoría feminista ha cuestionado la concepción moderna de la ciudadanía haciendo inteligibles las conexiones entre esta y la división sexual del trabajo, ya que el acceso a la esfera de la ciudadanía por parte de los varones presupone el trabajo de reproducción social realizado en el ámbito privado. Por “reproducción social” se entiende el trabajo destinado a reproducir la población, las relaciones sociales y, en concreto, la fuerza de trabajo. Sólo la enorme potencia ideológica de un orden patriarcal capitalista puede explicar que un trabajo tan esencial haya podido permanecer oculto a la teoría económica durante tanto tiempo. Desde los feminismos se ha reivindicado la inclusión de las tareas de reproducción social entre las políticas del Estado de Bienestar de forma que la resolución de la subsistencia sea una preocupación social y no privada. Tal transformación supondría una transformación de un modelo de ciudadanía construido a partir de la

---

<sup>3</sup> Recientemente analizado en detalle en 2011: CARRASCO, BORDERÍAS, y TORNOS.

experiencia de un individuo presente en el mercado de trabajo a tiempo completo, que resulta excluyente para quienes posibilitan tal presencia. En ese sentido, la teoría feminista ha puesto en juego la noción de interdependencia, según la cual la dependencia es una cualidad universal y los cuidados una necesidad que inevitablemente requiere ser atendida.

*Subtextos de raza: las leyes de extranjería y la construcción del "otro".*

Una de las funciones que cumplen las leyes de extranjería es la de marcar la línea que separa, de forma clara, a "ellos" de "nosotros". La construcción del inmigrante como "el otro" es algo que la antropología ha estudiado a fondo, y es una idea tampoco ajena para el feminismo, que desde Simone de Beauvoir sabe que la construcción de las mujeres como alteridad es uno de los pilares sobre los que se asienta el patriarcado. Desligarnos del otro rompe, en cierto modo, nuestras obligaciones de reciprocidad para con él o ella. Nosotras, las mujeres, hemos sido siempre las *heterodesignadas*, es decir, las que han sido definidas como "lo otro", lo diferente al modelo universal. Si entendemos el género como una determinada relación social, el hecho de pertenecer a la categoría mujer nos ha asignado un determinado estatus social siempre infravalorado. Hemos sido las otras, las diferentes, las incomprensibles (no hay quien nos entienda, se dice). La diferencia no es en absoluto un concepto ajeno al patriarcado; más bien al contrario, la lógica patriarcal se ha aplicado siempre en señalar las alteridades constituyentes de "lo femenino". A lo largo de la historia se ha insistido en la diferencia de las mujeres por motivos varios; por *carencia* de algo (pene, alma, pensamiento), por *negación* (no racional, no sujeta al pensamiento lógico, no bondadosa, no fiel) o por *valorización* de sus virtudes específicas (maternal, abnegada, pacífica, bondadosa). En efecto: "la constante es la diferencia, que en el caso de la ideología patriarcal es más importante que su cualidad" (Cirillo, 2002: 80). Contra ese tratamiento desigual desde el feminismo se ha reivindicado un igual respeto para todas las diferencias.

De forma similar, la extranjería funciona sin duda como alteridad *etnificada*. El extranjero se sitúa en un espacio indefinido, no es de aquí ni de allá, sino que se encuentra en un tránsito extraño definido como amenaza por "nosotros". Ya no es parte de su lugar de origen, pero tampoco tiene el derecho de pertenecer a su lugar de llegada. Ocupa el lugar que la antropología ha definido como "liminidad"; un espacio sin límites ni marcas claras. Se convierte en un ser que "que no es que esté en una frontera, sino que él mismo es esa frontera que mantiene en todo momento separados y distinguibles el interior y el exterior de ese sistema social del que forma parte, pero en tanto que cuerpo extraño"(Delgado, 2008: 17). Ese "otro" institucionalizado refuerza las posiciones propias por oposición, cumple una doble

función: por una lado, la función económica de servir como mano de obra vulnerabilizada y como garantía de la renovación demográfica, por otro, funciona como “artefacto simbólico-cultural” (Delgado, 2008: 20), ambas funciones se complementan, de forma que

si han venido miles de extranjeros a vivir entre nosotros no es para ponerse a disposición de nuestra especulación reflexiva, sino para atender requerimientos materiales hegemónicos de la sociedad que les recibe. Pero tales requerimientos, basados en la inferiorización masiva de una mano de obra barata, no pueden ser satisfechos sin un conjunto previo o paralelo de operaciones retóricas que han hecho de cada asalariado foráneo un inmigrante, esa figura que no tiene nada de objetiva, sino que resulta y depende de un proceso de construcción política, mediática y también popular (Delgado, 2008: 20).

En este contexto, la ciudadanía puede operar como un mecanismo de exclusión que marca la frontera entre el nosotros/as ciudadanos y ellos/as no ciudadanos; nosotros/as habitantes de pleno derecho, ellos/as habitantes de segunda categoría. La “ciudadanía” es un concepto en disputa, que tiene la potencialidad de funcionar como exigencia democrática de universalización de derechos fundamentales pero, también, puede convertirse en un término “fortaleza” que naturalice la exclusión de quienes no forman parte de él. Es decir, que haya personas ciudadanas y no ciudadanas puede entenderse en dos sentidos: o bien se teme un orden civil en que las ciudadanas naturalicen su condición “superior” e instrumentalicen al otro, o bien se teme la extensión de la condición de ciudadanía a todo el mundo y la destrucción, por tanto, de los privilegios de una sección de la población.

En realidad, ya en el seno de la Ilustración se dio un debate similar dentro de lo que algunos autores han denominado la corriente republicana (Domènech, 2004). La corriente republicana de la ilustración, a diferencia de la liberal, sería aquella que “nunca desligó conceptualmente el problema, digamos, “abstracto o formal”, de la persona jurídicamente libre (...) del problema, digamos “concreto”, de las bases institucionales y materiales en que se asentaba su libertad” (Domènech, 2004: 42). Pues bien, para un republicanismo de izquierdas el peligro de una sociedad civil escindida en clases (la de los poseedores y la de los desposeídos) sería el de la oligarquización de la sociedad, es decir, el de construir un orden civil en el que los ricos acaben instrumentalizando a los pobres dependientes. Es por eso que Robespierre defendió el “derecho de existencia” como condición primera para cualquier democracia, esto es, la necesidad de garantizar el derecho a la subsistencia de todo ciudadano por sus propios medios, sin depender de otro para ello. Para el republicanismo de derechas, en cambio, se trata de evitar el extremo democrático, esto es, la extensión de la propiedad a todo ciudadano y la destrucción, por tanto, de los privilegios de unos pocos. La ciudadanía ha sido siempre un concepto en permanente litigio, que puede ser utilizado como herramienta de exclusión o como

arma para la extensión de derechos básicos (como el derecho de existencia) a capas cada vez más amplias.

Las “otras absolutas” son, precisamente, las mujeres inmigrantes pobres. Su inferiorización masiva como mano de obra, en tanto de que son mano de obra inmigrada y mano de obra femenina, las sitúa en un nodo especialmente vulnerable. En nuestro tiempo las migraciones laborales femeninas ligadas a las necesidades de cuidados están cumpliendo un papel fundamental en la reorganización global de los cuidados. La llamada “crisis de los cuidados” se ha agudizado debido al desmantelamiento del Estado de Bienestar y la incorporación de las mujeres “autóctonas” al mercado de trabajo (habrá que ver aún en qué sentido estas tendencias se ven afectadas por la crisis). Esto ocurre, además, en un contexto en que las necesidades de cuidados comienzan a ser un problema acuciante de sociedades cada vez más envejecidas donde el atraso de la jubilación y los recortes de las pensiones están abocando a la gente mayor (y especialmente a las mujeres que nunca han cotizado por dedicarse al trabajo reproductivo) a situaciones de enorme vulnerabilidad y pobreza. En contextos de fuerte retroceso del Estado de Bienestar se “refamiliariza” el trabajo de cuidados, esto es, se pretende legitimar su resolución en el ámbito privado del hogar, donde ha de ser resuelto como problema individual en lugar de como responsabilidad social. En efecto, “el régimen neoliberal ha supuesto un distanciamiento ideológico de la responsabilidad de Estado en la provisión de servicios sociales y de protección social” (Benería, 2011: 385). A menudo, en la esfera privada tal necesidad se resuelve recurriendo a mujeres inmigrantes. Así, en las últimas décadas el trabajo de cuidados ha recaído en gran parte en la mano de obra femenina inmigrada y la entrada selectiva de inmigrantes ha reflejado la necesidad de cubrir esa demanda. De 1992 a 1997, por ejemplo, aumentaron en España en un 93% los permisos de trabajo para el servicio doméstico mientras otras ramas sufrían incrementos mucho más bajos con la excepción de la agroganadería (Colectivo IOE, 1999a: 102).

*El contrato social de las mujeres inmigrantes: género, raza, clase.*

Así pues, existe un contrato sexual implícito en los términos que hemos descrito y un contrato de extranjería explícito, por el cual quedan excluidas de la esfera ciudadana quienes no tengan la nacionalidad del país que corresponda. Así, las mujeres inmigrantes se encuentran en un nodo especialmente conflictivo, pues género y extranjería actúan como factores de exclusión en el acceso a la ciudadanía, relegándolas a una condición de “no-sujeto”. Nuestras leyes, lejos de proteger a las y los vulnerables, perpetúan la exclusión; “el Derecho institucionaliza exclusiones, reproduce identidades de género, jerarquías y subordinaciones, (...) se olvida el imperativo de universalidad de los derechos al establecer círculos de exclusión”

(Mestre, 1999: 2). En Derecho se utiliza el término “discriminación indirecta” para señalar efectos no intencionales de las leyes, que, aunque en apariencia son neutrales, pueden generar discriminaciones al no hacerse cargo del contexto material en que se inscriben.

Ya la primera ley de extranjería española, la Ley 7/1985, ofrecía a las y los extranjeros un contrato social selectivo (condicionado al cumplimiento de determinadas funciones), temporal y parcial. La obligatoriedad de un contrato de trabajo terminaba siendo excluyente para muchas personas que, por diversas circunstancias, no tienen acceso al mismo. La presencia del extranjero se justifica si es productivo, es decir, cuando no supone un gasto sino un beneficio monetario para la sociedad de acogida. El trabajo aparece como espacio de redistribución de la riqueza, pues es a través del salario como se accede a servicios tales como la vivienda, la cultura o el ocio y a determinadas prestaciones sociales que oferta el Estado. Se argumenta que sólo mediante la contribución a las arcas públicas es lícito beneficiarse de los servicios públicos, pero al mismo tiempo se restringe o dificulta el acceso al empleo para gran parte de las y los migrantes.

En primer lugar, el concepto de trabajo que se maneja es limitado, e incluye solamente las actividades realizadas por cuenta ajena en el mercado laboral formal, dejando fuera por tanto la economía informal. Sin embargo, España es uno de los países con tasas más altas de economía sumergida, y las mujeres están sobrerrepresentadas en este sector. De hecho, en el servicio doméstico, sector femenino y *etnificado* por excelencia, hasta 2011 ni siquiera era obligatorio el contrato de trabajo, con lo cual la situación final era la siguiente: miles de extranjeras acuden a España para cubrir una demanda creciente trabajo en un sector laboral en el que apenas existen regulaciones capaces de proteger los derechos de esas trabajadoras.

Desde la teoría feminista se ha criticado repetidamente que el vínculo social dependa, en última instancia, de algo tan frágil como el contrato laboral. La tendencia generalizada a desregular los mercados laborales y facilitar los despidos nos sitúan en un contexto en el que ofrecer el contrato de trabajo como única vía de “normalización” autónoma resulta cínico. Varias autoras han denunciado la idea de subordinar el vínculo social al trabajo remunerado, más cuando la “contribución” social es un concepto sesgado, que mide bajo unos parámetros androcéntricos, que no consideran “trabajo” el trabajo reproductivo o de cuidados no remunerado

Así pues ¿Qué contrato social se ofrece a las mujeres inmigrantes en el Estado Español? Las dos vías más comunes son la reagrupación familiar y la ocupación en el sector servicios, en especial el servicio doméstico<sup>4</sup>.

La reagrupación familiar sitúa a la reagrupada en una situación de fuerte dependencia, pues su permiso de residencia depende de la continuidad de la relación con su reagrupador. El sector servicios y en su interior el sector domésticos, se trata de uno de los más precarios y menos reconocidos. Hasta 2011 la legislación vigente no exigía la existencia de un contrato escrito para las trabajadoras domésticas y, sin embargo, el contrato de trabajo era requisito indispensable para acceder a la regulación. Tras numerosas protestas y movilizaciones las empleadas domésticas lograron que en 2011 se negociara la integración del trabajo doméstico en el Régimen General de la Seguridad Social, reforma que se realizó bajo la presión de la OIT y con indiferencia por parte de la Unión Europea, que a pesar de marcar el objetivo de la igualdad entre mujeres y hombres como uno de los principales no ha dedicado atención en sus directivas a la cuestión del trabajo doméstico. Al tratarse de una actividad desarrollada en el ámbito doméstico parecen disolverse las normas generales y abstractas propias de la esfera pública para dar paso a normas concretas y situacionales. El Derecho laboral, en términos generales, tiende a proteger a la parte más débil, sin embargo este principio parece disolverse para las trabajadoras domésticas, donde la suerte de las empleadas dependía de la buena voluntad de su empleador.

#### CONCLUSIONES: NEOLIBERALISMO O DERECHOS HUMANOS.

En definitiva, si decimos que la forma (neo)liberal de gestionar los flujos migratorios es necesariamente xenófoba y androcéntrica es porque el sistema (neo)liberal se basa en la división sexual del trabajo y la exclusión del "otro", es decir, en la exclusión sistemática basada en el género y la raza. Sólo gracias a la división sexual del trabajo y la desvalorización de las tareas reproductivas es posible para el sistema socioeconómico sostener sus tasas de rentabilidad. Las leyes de extranjería, por su parte, contribuyen a regular un mercado laboral globalizado fuertemente *generizado y etnificado*. Vemos cómo bajo la aparente neutralidad del contrato social (neo)liberal hay instituciones profundamente patriarcales y racistas. Las políticas migratorias europeas están son androcéntricas porque están diseñadas a partir de un supuesto modelo ideal de varón presente a tiempo completo en el mercado laboral y

---

<sup>4</sup> El trabajo sexual es también un destino frecuente, que no trataremos aquí por entender que requeriría un estudio más detallado.

con todas sus necesidades ya siempre cubiertas; son xenófobas porque refuerzan la construcción del extranjero como “otro” al que explotar.

La aparente coincidencia entre los intereses del capital global y la defensa de los derechos humanos no sólo es falsa, sino que es imposible. La contradicción entre la demanda de mano de obra extranjera por parte de los mercados y el endurecimiento de las políticas de la “Europa fortaleza” resulta no ser tal contradicción, sino una forma de garantizar un “ejército industrial de reserva” compuesto por las y los trabajadores en situación irregular. De esta forma se aumentan tasas de rentabilidad comprimiendo los salarios de las y los trabajadores en situación irregular. La demanda de mano de obra femenina inmigrada vinculada a las crecientes necesidades de “cuidados” en Europa y los obstáculos legales a su entrada no son fenómenos contradictorios sino al contrario: son parte de la reorganización mundial de los cuidados en base a nuevas discriminaciones en función del género, la clase y la raza. En definitiva se trata de cumplir los intereses del libre mercado: la disponibilidad de una mano de obra barata y poco regulada que pueda asumir con escaso coste los necesarios trabajos de reproducción de la vida social entre otras funciones.

Tal cosa no resulta compatible con unas migraciones realmente libres, que requerirían tanto de la garantía del derecho a migrar y establecerse libremente como de la garantía del derecho a no migrar. Un enfoque de derechos humanos implica la protección de los derechos básicos en el lugar de origen (salud, educación, vivienda, derecho a una vida libre de violencia, derecho a la sexualidad propia, a la autonomía, a la conciliación, a cuidar y a no cuidar, al tiempo libre, etc.) y también en el lugar de destino.

#### BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia. (2007). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

BCE, (2012): Boletín Mensual, Disponible 01-09-2012 en: <http://www.bde.es/f/webbde/SES/Secciones/Publicaciones/PublicacionesBCE/BoletinMensualBCE/12/Fich/bm1208.pdf>.

BENERÍA, Lourdes (2011): “Crisis de los cuidados. Migración internacional y políticas públicas” en CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina y TORNOS, Teresa. (eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.

BETTIO, SIMONAZZI, VILLA (2011): “Cambios en los regímenes de cuidados y migración femenina: el ‘care drain’ ” en CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina y TORNOS, Teresa. (eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.

- CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina y TORNOS, Teresa (2011): "El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales" en CARRASCO, Cristina; BORDERÍAS, Cristina y TORNOS, Teresa. (eds.). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.
- CGIM, Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales. (2005). *Las migraciones en un mundo interdependiente: nuevas orientaciones para actuar*.
- CIRILLO, Lidia. (2002). *Mejor Huérfanas. Por una crítica feminista al pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- COLECTIVO IOE. (2003). "La sociedad española y la inmigración extranjera" en *Papeles de Economía Española*, 98. Pp. 16-31.
- COLECTIVO IOE. (1999a). *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos: una visión de las migraciones desde y hacia España*. Valencia: Patronat Sud-Nord. Universitat de València.
- CRENSHAW, Kimberlé. (2001). *Gender and racial discrimination. Report of the Expert Group Meeting*. Disponible 01-09-2012 en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/genrac/report.htm>.
- DELGADO, Manuel. (2008). "Seres de otro mundo: sobre la función simbólica del inmigrante" en *II Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*. Barcelona: CIBOD-CEPAL.
- DOMÈNECH, Antoni. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- FEDERICI, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos y ALEGRE ZAHONERO, Luis. (2009). "Capitalismo y ciudadanía: la anomalía de las clases sociales" en *Viento Sur*, 100.
- FRASER, Nancy. (1997). *Justice Interruptus: critical reflections on the postsocialist condition*. New York: Routledge.
- FRONTEX. (2012). *Annual Risk Analysis 2012*.
- GZESH, Susan. (2006). "Transforming migration policy: a holistic approach using human rights" en *Segundo Coloquio Internacional Sobre Migración y Desarrollo: Migración, Transnationalism y Transformación Social*. Red Internacional de Migración y Desarrollo. Cocoyoc, Morelos, México.



- KOFMAN, Eleonore. (2005). "Rethinking female migrations: sites and skilled work in globalised socialreproduction" en *Mobilités au féminin*. Tanger.
- MESTRE, Ruth. (1999). "¿Por qué las inmigrantes no trabajan? Breve crítica feminista al derecho de extranjería" en *Jueces para la democracia*. 36.
- PATEMAN, Carol. (1988). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- SASSEN, Saskia. (2003). *Contrageografías de la globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- WHEELER, Brian. (2012). "EU should 'undermine national homogeneity' says UN migration chief", *BBC News*. Disponible 01-09-2012 en: <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-18519395>.

# **LA GIOCONDA PINTADA POR UN CIEGO. ¿PUEDE EL CAPITALISMO SER SOCIAL?**

Rubén Llop  
Universidad de Barcelona

## **Resumen:**

En el presente artículo caracterizamos cómo los criterios instrumentales del capitalismo contemporáneo fundamentan la crisis actual, económica, social y política, de las sociedades occidentales. De la misma manera criticamos la ambivalencia ética que se produce en dichas sociedades avanzadas alabando al propio sistema capitalista cuando éste les beneficia y culpabilizando a terceros cuando éste les excluye. Por último destacamos la necesidad de una nueva educación, de un nuevo enfoque individual y social en la conformación del ciudadano contemporáneo.

## **Palabras Clave:**

Capitalismo contemporáneo, razón instrumental, desafíos éticos y políticos, educación.

## **Abstract:**

In this work we characterize how the instrumental criteria used by the contemporary capitalism are the roots of the existing economical, social and political crisis among the occidental societies. We also criticize the ambivalent ethical approach that these societies adopt cheering the system when facilitates their development and looking for others to blame when they are excluded by the capitalism. Finally, we claim for the need of a new individual and social educational approach to build up a new contemporary citizen.

## **Keywords:**

Contemporary Capitalism, Instrumental Reasoning, Ethical Challenges, Political Challenges, Education.

Recibido: 21/07/2012

Aceptado: 08/10/2012

## MARCO

Este artículo se enmarca en una investigación más amplia en la que se ha caracterizado, entre otros aspectos que constituirían los objetivos de nuestro trabajo, al capitalismo contemporáneo a través de un estudio de la alta dirección de las empresas multinacionales. Así, a lo largo de más de veinte años, se han entrevistado en profundidad a más de 400 altos directivos de empresas multinacionales provenientes, principalmente, de Europa y de América del norte y, en menor medida, de América del sur, Asia y África. Específicamente, a estos directivos se les ha analizado en el ejercicio de sus funciones ejecutivas en más de veinte casos de gestión de cambio y crisis empresarial durante el periodo 1990 a 2012. En paralelo, se han estudiado los criterios y conceptos impartidos en seis de las principales Escuelas de Negocio en función de los rankings publicados por la prensa internacional. Cinco de ellas son europeas (INSEAD en Fontainebleau, Francia; IMD, en Laussane, Suiza, IESE en Barcelona, Deusto Business School, DBS en Bilbao, España y EADA, también en Barcelona, España) y la última, norteamericana, HBS, Harvard Business School en Boston, Estados Unidos). Es en estas, y otras, escuelas de negocios de “reconocido prestigio” donde se conforma el ideario y las reglas básicas de la praxis del propio sistema y donde, de manera cuasi industrial, se “fabrican” esos directivos que son necesarios para la propia expansión del sistema capitalista contemporáneo. Con todo ello hemos podido reflexionar y profundizar en el espíritu del capitalismo contemporáneo, en su razonabilidad instrumental y en los criterios que este sistema económico aplica en su toma diaria de decisiones. Algunas de las repercusiones de esta investigación y de esta reflexión filosófica, en concreto, las implicaciones sobre las sociedades occidentales desarrolladas y su estado del bienestar se recogen en los apartados siguientes.

## INTRODUCCIÓN

Buena parte de la civilización occidental, (si tal concepto pudiese ser defendido, téngase en cuenta que, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, civilización significa: “estadio cultural propio de las *sociedades humanas más avanzadas* por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres”; concretamente dudamos en la aplicabilidad del concepto de “sociedad humana más avanzada”), anda convulsa por la desaceleración, crisis, recesión, depresión... que, desde 2007, golpea el llamado “estado del bienestar”, (situación extraordinaria de riqueza, seguridad y confort constituida para unos pocos “elegidos” en base a la explotación de todas las oportunidades de mercado que aparezcan en el ámbito global, independientemente de que se basen bien en la explotación masiva de recursos de terceros o bien en la inhumana supervivencia de más del 60% de la humanidad.) Pues bien, sobre esa sociedad convulsa que está “indignada”, sobre esa “severa

crisis" que "atenta contra los logros alcanzados", sobre esa inusitada sorpresa por haber llegado a esta situación es sobre lo que iniciaremos nuestras reflexiones en este artículo.

Así, en primer lugar, y principalmente, reflexionaremos sobre cómo es posible que la situación actual cause sorpresa. Desde nuestra perspectiva, la razón instrumental que impulsa al capitalismo contemporáneo conduce, inexorablemente, y además de otras graves consecuencias que no abordaremos en el presente artículo, a esta situación. Así, realizaremos, en el siguiente epígrafe, una caracterización y crítica de la racionalidad que impulsa la expansión global de los criterios propios del capitalismo contemporáneo y la conformación, la producción, la fabricación del ciudadano contemporáneo requerido, exigido, por el capitalismo contemporáneo.

En segundo lugar analizaremos lo que a nuestro juicio es una flagrante falta de miras de la sociedad occidental que, malacostumbrada por las décadas en las que han formado parte de los elegidos por el sistema, ve ahora "injusto" su propio retroceso. Este acercamiento conlleva una reflexión sobre los desafíos éticos, ideológicos y políticos a los que podría (y quizás debiera) enfrentarse una sociedad contemporánea y progresista que fuese ilustrada.

Por último, y aún a pesar de la lucidez de la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, trataremos de esbozar posibles caminos alternativos al esperpéntico devenir de la racionalidad instrumental del capitalismo contemporáneo, bien sea mediante la aceptación de y la resignación para con la realidad existente y su inexorabilidad (donde más que una alternativa vemos una rendición), la lucha mediante una concienciación y reactivación de colectivos sociales dispersos, débiles y/o inactivos o, por último, el cambio de paradigma en la educación (en la malformación) de los ciudadanos que nos son contemporáneos.

#### RAZÓN INSTRUMENTAL. LA FABRICACIÓN DEL CIUDADANO CONTEMPORÁNEO.

Ya hace décadas que el capitalismo ha derribado y superado las teóricas y débiles fronteras que delimitan a un sistema que, supuestamente, es meramente económico para ocupar un lugar destacado y supranacional, acercándose progresivamente a la globalidad, en la configuración, conformación y producción del ciudadano contemporáneo que el propio sistema necesita y en el que se personifican sus propios valores, sus criterios y su extendida racionalidad.

A partir de la fabricación de esta determinada tipología de ciudadano, de sus valores, de sus comportamientos y actitudes de inmediatez, de consumo ilimitado, de búsqueda del enriquecimiento individual, no dudamos en considerar a la sociedad que dicho sistema capitalista fundamenta, que dichos ciudadanos conforman, como una sociedad sin objetivo común, sin un fin último que permitiese

la emancipación ilustrada del hombre y la conformación de una realidad social que permitiese, o incluso potenciase, esa emancipación. En palabras de Horkheimer (2000: 38):

La economía burguesa no se rige por un plan, pese a toda la sagacidad de los individuos en competencia mutua, ni se orienta conscientemente hacia un fin universal. La vida de la totalidad surge en este sistema sólo bajo fricciones desmesuradas, en una forma atrofiada y como por casualidad.

Desde esta perspectiva, y fundamentada la realidad social actual, al albor de la conformación individual y social a partir de los criterios expandidos por el capitalismo contemporáneo, en un enfoque de enriquecimiento individual cortoplacista y ciego al medio y largo plazo desde el punto de vista de la comunidad, se antoja difícil que, como sistema, pueda contribuir a una mayor emancipación y desarrollo real del ser humano.

El mismo autor, reflexionando sobre la razón subjetiva en su vertiente instrumental, destaca (Horkheimer, 2002: 46):

La razón subjetiva se revela en última instancia como la capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios adecuados para un fin dado.

[En la razón subjetiva]... no hay ningún fin racional en sí, y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto a otro desde la perspectiva de la razón.

Por tanto, lo que el capitalismo contemporáneo, adalid de la razón instrumental, exige a los ciudadanos que le son coetáneos y, en singular manera, a sus líderes empresariales, es la mayor y mejor cualificación y habilidad en la alineación de medios para obtener sus fines, en la instrumentalización de bienes y seres en pos de la obtención de su fin último: el enriquecimiento individual. Este fin, además, está fuera de evaluación, crítica y/o juicio ya que, por definición factual, los fines, bajo el yugo de la razón instrumental, ni se valoran ni se priorizan.

Así, esta razón instrumental del capitalismo contemporáneo busca, indefectiblemente, la maximización del beneficio empresarial y, al mismo tiempo, el mayor y más notorio éxito individual, estructurado y definido como la obtención del mayor enriquecimiento individual posible en el menor plazo. De estos fines, que no se discuten ni valoran, se desprende, a partir de la vulgata y concepción pseudo científica que expande el propio sistema capitalista contemporáneo, que el bien común, por ejemplo, el estado del bienestar, se obtendrá como una especie de corolario indiscutido e indiscutible. En este artículo trataremos de demostrar que no es el caso.

Puede generarse un cierto grado de confusión entre nuestra severa crítica al espíritu del capitalismo contemporáneo y el hecho de aceptar y reconocer (como así

hacemos) el bienestar social que algunos países (o mejor, economías) han alcanzado gracias al hiperconsumo o, por ejemplo, aceptar y reconocer la mejora real de las sociedades europeas respecto a periodos y sistemas anteriores. Nuestra posición es que éste espejismo de mejora y de progreso (que tan sólo ha durado algunas décadas y siempre ha sido interrumpido por guerras o severas crisis) no debiera confundir el juicio existencial sobre si, realmente, estamos en una época de progreso del ser humano o en una época sin una conducción de vida (*Lebensführung*; Weber 2004), que realmente lleve a un auténtico progreso entendido como emancipación del hombre y, en definitiva, como una armonía del ser humano consigo mismo y con su entorno.

Respecto a la alineación entre el capitalismo contemporáneo y el perfil, la caracterización, la ética que sus coetáneos y/o sus líderes deben presentar podemos retomar reconocidas reflexiones previas. En el caso de Max Weber, que reflexionó a principios del siglo XX sobre la correlación entre ciudadanos, sus éticas y los requerimientos del capitalismo de la época y, a la luz de las reflexiones que sobre él hacen Boltansky y Chiapello (Boltansky y Chiapello, 2002: 42), los burgueses con ética protestante, aún ajenos en su conformación a la lógica capitalista (dado que su ética proviene de sus creencias religiosas) presentan unos criterios éticos, unas bases en la toma de sus decisiones, que están alineados con los fines que el capitalismo coetáneo presentaba:

Para Max Weber, el 'espíritu del capitalismo' hace referencia al conjunto de elementos éticos que, si bien ajenos en su finalidad a la lógica capitalista, inspiran a los empresarios en sus acciones a favor de la acumulación de capital.

El mismo Weber (2004), para recalcar los impactos de la concepción luterana en la inclinación de los protestantes a interesarse por las actividades terrenales y, por tanto, en las actividades profesionales, destaca (Weber, 2004: 138):

Según Lutero, es evidente que la conducción de vida (*Lebensführung*) monástica no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse al cumplimiento de los deberes que precisa cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo.

Es decir, lo que para algunas éticas religiosas no sólo es loable sino que se convierte en una de las máximas expresiones de honrar a Dios y de mostrar la máxima entrega posible (por ejemplo, el retiro monástico para dedicar la vida a la oración y el recogimiento) se convierte, para la ética luterana, poco menos que en una aberración y en un manifiesto alejamiento al curso de acción que honraría la voluntad de Dios, es más, es incumplir sus mandatos.

Los valores, los criterios, del capitalismo contemporáneo (su espíritu, acercándonos a Weber), se fundamenta en creencias y afirmaciones pseudo científicas que no son ni contrastadas ni valoradas, en sí mismas, respecto a su propia consistencia y/o fiabilidad ni, por otro lado, tampoco son valorados o discutidos como fines últimos de la actividad individual y, por extensión, de la actividad social válidos para un desarrollo y una mejora real del potencial humano. En nuestra investigación hemos asistido a la repetición global de afirmaciones económicas y de gestión por parte de altos directivos de diferentes procedencias, entornos culturales y religiosos que, sorprendentemente, eran idénticos en su formulación y en su fondo y, al mismo tiempo, no eran sustentados por evidencias científicas ni técnicas, tan solo eran “lugares comunes” contruidos a base de repetición y de expansión en medios de comunicación y de formación.

En la misma línea, el capitalismo que nos es contemporáneo persigue, se fundamenta, sin limitación alguna, en la obtención del máximo enriquecimiento individual ilimitado en el menor tiempo posible, alimentando este enriquecimiento y su cortoplacismo, en el crecimiento, también ilimitado, del consumo. Este enfoque, esta definición de fin último asume, adicionalmente, dos corolarios: uno de ámbito social: el enriquecimiento individual ilimitado revertirá, indefectiblemente, en el bienestar común; y el otro, de ámbito individual: asume que si no se alcanza el éxito individual las causas de dicho fracaso recaen, principalmente, sobre el fracasado, ya que no ha sido lo bastante flexible, pro-activo, luchador, ambicioso, inconformista, agresivo, creativo o, simplemente, capaz... para conseguirse su propio éxito.

Simplemente, respecto a los fines del capitalismo, sus conceptos y sus corolarios, nuestra posición es clara: todo es falso. Ni el crecimiento puede ser ilimitado, ni el enriquecimiento individual tiene porqué conllevar el bienestar social, ni la exclusión del sistema puede recaer, en forma de culpabilidad, exclusiva o completamente, sobre el individuo.

Veamos cada aspecto por separado, si, por ejemplo, para sustentar la economía española, según podemos leer y escuchar incesantemente desde 2007, se necesita un crecimiento del PIB cercano al 3%, eso conlleva a afirmar que nuestra producción, y el consumo asociado, deben duplicarse cada 25 años, aproximadamente. Y debe continuar duplicándose, de manera continuada cada 20 años, es decir, multiplicar por 16 el “tamaño de mercado” de España cada 100 años... ¿Alguien puede imaginarse, y mucho menos justificar, estos crecimientos a nivel global?

Es, a nuestro juicio, una evidencia social el hecho de que el enriquecimiento individual no lleva asociado, necesariamente, una mejora social general. El número de pobres de Estados Unidos o de países como España, sigue creciendo, de la misma manera que la brecha entre ricos y pobres crece sin cesar en el último siglo. Parte de las tensiones sociales contemporáneas en las sociedades occidentales pueden

sustentarse en esta realidad que sí es una consecuencia directa de la lógica y de la racionalidad del sistema capitalista contemporáneo.

Por último, hacer recaer la culpabilidad del fracaso sobre el individuo es otra de las “verdades” que el sistema ha conseguido inculcar a la sociedad. ¿Realmente un hombre español de 55 años es “culpable” de su exclusión de las ofertas de trabajo que el sistema capitalista publicita?

Además, y esta es una debilidad, a nuestro juicio, consustancial al sistema y a su razonabilidad instrumental, al no valorar ni validar los fines últimos del sistema, al no analizar con mirada crítica sus implicaciones últimas, toda la capacidad del mismo se encamina, exclusivamente, a la alineación eficiente de los medios para la obtención de sus fines, por tanto, se especializa y profesionaliza en la instrumentalización, en la cosificación, de personas, bienes y servicios.

Se encarna, por tanto, la versión más inexorable e imprudente de la razón instrumental: sin saber si los objetivos últimos del sistema capitalista contemporáneo, sus fines, son válidos o no para la mejora de la condición humana, el sistema (y sus líderes) se dedica, con la mayor velocidad, voracidad y eficiencia a alinear todos los medios existentes en pos del incremento del consumo, que alimente y contribuya al máximo enriquecimiento individual confiando, ciegamente, en que esa riqueza individual contribuya al estado del bienestar general. No nos parece que esta concatenación “racional” sea ni sustentable ni defendible ante una mirada filosófica crítica.

De ahí nuestra pregunta: ¿cómo puede sorprendernos que desde estos fundamentos instrumentales se genere la situación de (supuesto) colapso actual de las economías occidentales? ¿Cómo, de aquellas lluvias, provienen estos lodos?

Sencillo. Veamos dos ejemplos prácticos alineados a la crisis de las sociedades europeas, por ejemplo, la española.

Si los salarios de un país crecen, durante un tiempo, es positivo para el propio sistema capitalista y su lógica porque alimentan un consumo más extendido, es decir, se amplía el “mercado potencial” de consumidores. Ahora bien, esta dicha, en exceso, convierte el país en menos competitivo que otro que, teniendo costes salariales más bajos (y menor protección social), pueda alcanzar similares productividades. Por tanto, la conclusión, a la luz de la razonabilidad instrumental que lidera los criterios del capitalismo contemporáneo, es evidente, lineal: el reparto de riqueza ha sido excesivo y hay que “deslocalizar” el centro productivo al segundo destino con un mayor potencial de obtención de beneficios, de generación de riqueza, al mismo tiempo que se precisa el ir destruyendo los “logros alcanzados tras años de lucha” en la economía ya “desarrollada”, debilitando o haciendo



desaparecer el estado del bienestar (otrora, supuestamente, una demostración de que el enriquecimiento ilimitado individual revertía en el bien común).

De la misma manera, si la economía de un país, potencialmente, tiene (o tendrá) dificultades para repagar, en el futuro, la deuda adquirida con los mercados internacionales de capital (utilizada previamente para fomentar el consumo y el crecimiento), los propietarios de esos capitales querrán cobrar un mayor interés por sus préstamos (la llamada “prima de riesgo” de una determinada inversión) y la escalada de encarecimiento de dicho endeudamiento se hará insostenible para el país en cuestión, llevándolo, a él y a los miembros de su sociedad, a un colapso financiero, económico y social, mientras los propietarios del capital internacional mejoran sus beneficios.

Ahora bien, estos comportamientos del capital y de los mercados no corresponden a extraños y oscuros seres del espacio exterior que responden a malvados intereses y perniciosos criterios. Aplican los criterios de adoctrinamiento de universidades de prestigio y de reputadas escuelas de negocios que conforman a los líderes empresariales de las compañías multinacionales y que, tal y como los productos de una cadena de montaje automatizado, replican criterios y valores en la toma de decisión diaria de sus puestos ejecutivos. La razón instrumental no sólo se aplica a la producción de estos ciudadanos, sino que estos, como materia productiva, como ejecutivos, aplican dichos criterios a todos los ámbitos del desarrollo de sus actividades profesionales que, finalmente, sí inciden en las realidades sociales que les rodean. Éstas, cuando son receptoras de las inversiones y forman parte de “los elegidos” del sistema (como España tras 1986 y la entrada en la embrionaria Unión Europea) jalean al capitalismo y aplauden sus criterios y máximas convenientemente esparcidas mediante su vulgata y los medios de comunicación (Bourdieu y Wacquant 2001) hasta abrazar el pensamiento único (Marcuse, 1968 y 2009). Es decir, si la deslocalización es desde la industrializada Inglaterra a la potencialidad Española, el criterio es justo y el sistema funciona. Ahora bien, si la deslocalización es desde la cara, poco productiva y corrupta España hacia la potencialidad de Polonia, es una injusticia.

Una de las reflexiones que nos hacen Bourdieu y Wacquant, se centran tanto en el poder de los medios de comunicación en pos de la extensión de los criterios del capitalismo como la ausencia de rigurosidad en la evaluación de los propios criterios que la vulgata asume como buenos. Nosotros nos alineamos con el enorme poder que los autores asignan a los medios de comunicación en la conformación de la sociedad contemporánea principalmente en dos aspectos: el de la caracterización del ciudadano como consumidor, por un lado y, por otro, en la reafirmación permanente y la creación de un estado de opinión en el que la realidad generada por

el dominio de los criterios capitalistas es, no sólo sólida y “científica”, sino la única posible y la más conveniente.

Así, Bourdieu y Wacquant (2001: 8), destacan, al igual que ya hemos reflexionado con anterioridad, la falta de auto análisis del propio sistema y de las bases que, en teoría, le fundamentan:

Estos lugares comunes, en el sentido aristotélico de nociones o de tesis con las cuales se argumenta pero sobre las cuales no se argumenta.

En sus reflexiones sobre el imperialismo de las realidades y criterios norteamericanos difundidos por los medios de comunicación, los autores van más allá defendiendo cómo se va conformando una realidad globalizada en la que dichos criterios se asumen, de manera aparentemente natural, como universales y fundamentados a pesar de responder, exclusivamente, a una realidad concreta:

...estos lugares comunes de la gran vulgata planetaria, a los que la persistente repetición mediática poco a poco va convirtiendo en sentido común universal, consigue que se olvide que son fruto de las realidades complejas y controvertidas de una sociedad histórica particular, tácitamente constituida en modelo y en medida de todas las cosas. (Bourdieu y Wacquant, 2001: 11).

De esta manera, la divulgación permanente, y a gran escala, de la vulgata del espíritu capitalista contemporáneo basada en criterios y conceptos de supuesta solidez pseudo científica, aparte de constituir una determinada visión del mundo (con la “necesidad” de la globalización), acaban conformando una realidad social y un determinado tipo de individuo (alineado con la tesis que subyace a nuestro artículo). Así, los autores, en la página 14 de la obra citada, destacan cómo el sistema capitalista consigue, a través de la utilización instrumental de todos los medios de comunicación y de divulgación disponibles “...poner en circulación toda una filosofía del individuo y de la organización social”.

Sus reflexiones abundan en el ataque a las políticas neoliberales y a la confrontación profunda contra el sistema capitalista contemporáneo, enfoque éste en el que no pretendemos profundizar ya que se aleja de los objetivos de nuestro artículo.

El capitalismo contemporáneo basado en sus mejoras técnicas también tiene su paradoja, según alguno de los autores de la Escuela de Frankfurt, a la luz del ideario ilustrado (Horkheimer y Adorno, 1994). El hombre buscaba mediante su racionalidad liberarse de ataduras del pasado y progresar en todos los ámbitos de su existencia. El alcanzar un insospechado nivel de desarrollo tecnológico y científico debiera, según las predicciones ilustradas, contribuir y acelerar este proceso emancipador de esclavitudes y limitaciones. Por tanto, podríamos hablar de la utopía ilustrada, de alcanzar, desde un pasado tenebroso en manos de magias y supersticiones, una

realidad social libre basada en su discernimiento racional y su saber. Esa esperada transformación social coincidiría con la definición que del concepto utopía realiza Marcuse en *El final de la Utopía* (Marcuse, 1968: 8):

El concepto de utopía es un concepto histórico. Se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles.

Así, la utopía ilustrada buscaba una transformación social basada en la racionalidad humana. Desde su perspectiva, Marcuse afirma que, en la sociedad moderna y, en nuestra opinión, aún más en la contemporánea, se presentan las capacidades técnicas necesarias para alcanzar cualquier transformación social que los seres humanos pudiesen imaginar en pos de su emancipación. Probablemente sea un exceso el considerar las capacidades actuales como "ilimitadas" ya que, si bien lo son respecto al pasado, se podría asumir que, de existir una continuidad en el llamado progreso tecnológico, y considerando la velocidad a la que se producen mejoras en productos y procesos, en pocas décadas se considerarán las capacidades técnicas y tecnológicas actuales como obsoletas y tremendamente limitadas. No obstante, lo que sí podemos afirmar es que, respecto a épocas anteriores, se dan en la actualidad unas capacidades inimaginables hace sólo media generación, por lo que, de cumplirse la hipótesis comentada anteriormente, es decir, si un desarrollo técnico de tal magnitud tuviera como destino el cumplimiento de la utopía ilustrada, parece sensato afirmar que, en la realidad contemporánea se dan unas condiciones sensiblemente mejores a las de cualquier otro tiempo, en lo que a capacidades técnicas se refiere, para avanzar significativamente de manera acorde al ideario ilustrado.

Así, en opinión de Marcuse, atendíamos ya en la segunda mitad del siglo XX a una oportunidad de consolidar el proyecto de la Ilustración en cuanto a un hombre emancipado de ataduras, leyes, normas y supersticiones que, además hubiese avanzado significativamente en lo que a convivencia humana se refiere. No obstante, la lectura que hace Marcuse de la realidad es dramáticamente diferente. En su opinión, la sociedad industrial tecnológicamente avanzada, hija, en nuestra opinión, del capitalismo y su desarrollo, no contribuye como podría ser deseable por la Ilustración a la mejor de la existencia humana (Marcuse, 2008: 12):

Las inmensas posibilidades de la sociedad industrial avanzada son movilizadas cada vez más contra la utilización de sus propios recursos para la pacificación de la existencia humana.

Dándose, en su opinión, las condiciones técnicas para una abolición gradual de todo aquello que limite los instintos del hombre, no se puede alcanzar ese estatus de emancipación sin una ruptura con la realidad actual. Esta es la paradoja, existen los medios para lograrlo pero, aparentemente, esos medios no están al servicio del fin previsto y perseguido por La Ilustración. En su opinión, sin un cambio cualitativo de

los paradigmas contemporáneos no es posible el progreso del ser humano. Propone una teoría del cambio social.

Por tanto, al igual que ya hemos reflexionado con anterioridad, ante la permanente repetición en los medios de comunicación al servicio del sistema capitalista de los eslóganes en los que se sustenta su propia auto-justificación, la supuesta base de ciencia económica y de lugares comunes, como la relación directa que se le supone al enriquecimiento individual y al bien común y/o al bienestar social, va conformando una sociedad y unos valores dentro de ella cuyo único fin es la propia expansión del sistema capitalista contemporáneo.

Aún es más, para no distanciarnos en exceso de esos ejecutivos de multinacionales, de los directivos de la banca, de los tecnócratas de estamentos políticos alemanes o italianos, nos parece conveniente recalcar que la conformación de esos ejecutivos, el adoctrinamiento que recibieron y que eficientemente aplican a nuestras realidades sociales, no distan tanto de aquellos criterios y actitudes que el ciudadano medio de las sociedades occidentales aplica en su conducción de vida en pos de su propio enriquecimiento individual.

#### DESAFÍOS ÉTICOS Y POLÍTICOS. IDEOLOGÍAS Y MERCADOS

Habiendo llegado, por tanto, al destino prometido, pero no explicitado, por el capitalismo contemporáneo nos gustaría profundizar en dos aspectos que podrían parecer laterales al capitalismo pero que, por el contrario, son centrales en la evolución social que conlleva la globalización de los criterios del capitalismo y que, en nuestra opinión, en el último medio siglo, alimentan el desarrollo y la profundidad de la crisis de las economías (y de las sociedades) occidentales más favorecidas por el capitalismo contemporáneo. Por un lado estarían los desafíos éticos. Por el otro los políticos.

Empezando por estos últimos y, a pesar de la obviedad de nuestro comentario, el campo de la batalla política se ha cristalizado como una muestra más (si bien una muestra aterradora) del liderazgo de los criterios de gestión capitalistas contemporáneos aplicados a un mundo filosófico práctico que otrora pudo ser excelso. Nuestros sistemas políticos democráticos occidentales responden tan solo a los criterios de la mercadotecnia contemporánea. Así, en el mundo de la gestión política, ante una realidad social dada, ésta se caracteriza atendiendo a los diferentes “segmentos de mercado” (reconvertidos en potenciales caladeros de votos) donde los estudiosos del marketing definen los titulares y los discursos asociados que parezcan ser los más adecuados para movilizar una determinada intención de voto a favor del orador (que no líder) de turno.

Por tanto, no hay lugar para las ideologías (otro éxito colateral de la creación del pensamiento único). Se trata de adecuar mensajes sencillos y cortos a la audiencia para poder ganar las siguientes elecciones que, indudablemente, exige una gestión a corto plazo similar a la aplicada en el criterio de enriquecimiento individual máximo en el menor plazo pero dirigido a la obtención y conservación de una determinada cuota de poder, o de administración del poder, pseudo político. Porque, adicionalmente a esta realidad, en el ejercicio actual de la gestión política, los imperativos categóricos y falsos de las llamadas economías de mercado definen las hojas de ruta de los estados en pos de su propia competitividad, como si de una empresa multinacional se tratase, lo que condiciona y limita de una manera inexorable la potencial existencia de un poder político democrático independiente del globalmente extendido espíritu del capitalismo contemporáneo.

Por todo ello, nos tememos que pocas esperanzas se podrán depositar en que estos “políticos de mercado”. Por un lado están alejados, y ajenos a ideologías (salvo a las neoliberales y neoconservadoras perfectamente alineadas al espíritu del capitalismo contemporáneo), están también conformados completamente ausentes de proyectos políticos de medio y largo plazo. Por ello, quedan relegados y enfocados en ridículas batallas dialécticas de ámbitos, en ocasiones, ciertamente ridículos, que inundan medios de comunicación, también instrumentalizados por las tendencias, consumos, *shares* y cuotas de mercado. Adicionalmente, son esclavos de los mercados internacionales de capital, a los que acudieron para perseguir el sueño consumista que alimentaba las calderas de la creación de ese propio capital y que, en ocasiones, se convertían también en sólidos pilares donde fundamentar la corrupción individual y la de sus propios partidos políticos. Por todo ello, no nos parece que puedan ser capaces de hacer cambiar la situación de “crisis” y aún menos liderar un nuevo proyecto social, político y económico que pudiese cambiar estructuralmente no solo la situación actual sino la tendencia que, estructuralmente, los criterios del capitalismo contemporáneo provocan, inexorablemente, en el empobrecimiento cíclico de las realidades sociales a las que tienen sometidas.

Y esto nos llevaría a la vertiente de los desafíos éticos que nuestras sociedades podrían afrontar. Fruto de estos tiempos, es decir, fruto de las exigencias del capitalismo contemporáneo, aparece una extendida ética, definida como los criterios que de manera práctica nos permiten sobrevivir de acuerdo a nuestra moral, que, obviamente, está alineada con la flexibilidad y la adaptación al cambio que el capital impaciente del capitalismo flexible contemporáneo se ha encargado de extender y definir como una necesidad individual imperiosa.

Pues bien, esta ética nos permite participar, defender e impulsar los criterios capitalistas durante los largos periodos en los que formamos parte (a nivel individual) del selecto grupo de los “elegidos”. Durante esas décadas, en el peor de los casos, se

justifican las bondades del sistema, se alardea de los logros individuales alcanzados (sean estos productos de consumo, estatus social u otros) y, al mismo tiempo y de manera automática y exitosa, los excluidos del sistema pasan a ser “invisibles”, es decir, no solo no existen a nuestros ojos sino que, además, en el caso de que nos apercibamos de la existencia de esa molesta “contaminación visual” de nuestras ciudades, es obvio que podemos (y tendemos) culpabilizarles a ellos mismos de su situación por no integrarse, ni formarse, ni adaptarse, ni esforzarse, etcétera, lo suficiente para ser partícipes de las orgías de consumo y, ciertamente, de “éxito” de los “elegidos”.

Y esto respecto a los “excluidos” que llegan a estar en nuestro campo visual. Aquellos que están alejados, aquellos que forman parte de los colectivos sociales más desfavorecidos, estén siendo o no explotados por el capital internacional en la generación de productos de consumo concebido para nosotros, para las élites éticas de las “sociedades más avanzadas”, éstos no sólo son invisibles, sino que son inexistentes, no forman parte de la raza humana. Simplemente, hay que excluirlos de aquellas estadísticas que, vociferadas por los medios de comunicación adscritos y financiados por el propio sistema, publican incesante e incansablemente la obviedad del progreso que, gracias al sistema capitalista, la raza humana está alcanzando en estos siglos (XX y XXI).

Estas sociedades “en vías de desarrollo”, llenas de “excluidos” del sistema, sirven como excelentes mercados de consumo de la industria armamentística, como mano de obra barata y desprotegida de reputadas marcas internacionales de productos deportivos o de mobiliario doméstico, como campos de suministro de gas y/o petróleo en manos de sistemas dictatoriales y/o corruptos, otros continúan bajo el dominio explotador de la nueva colonización, etcétera.

Por tanto, no es que nos falten desafíos éticos o políticos, es que estamos demasiado “indignados” por nuestros recortes en el estado del bienestar y culpabilizando a otros (políticos, banqueros, mercados) de nuestros males que la agenda no nos da para atender tanto desafío, sobre todo, si, tras una primera reflexión, nos apercibiésemos de que nosotros mismos hemos sido buena parte de la causa de estas realidades, con nuestra propia conducción de vida durante décadas. Es decir, no somos ajenos a las causas que han generado esta situación, no somos inocentes, bien sea por acción o por inacción.

#### PLANTEAMIENTOS ALTERNATIVOS

Nos quedaría una última reflexión: ¿hay alternativas viables a la situación actual? ¿Hay alternativas viables al capitalismo contemporáneo? ¿A su extendido e indiscutido poder y a su influencia en la realidad social contemporánea?

Ciertamente, si leemos a Horkheimer, a la Escuela de Frankfurt y a su Teoría Crítica no parece que vayamos a celebrar un cambio de sistema en el futuro próximo. Además, si es la existencia la que marca y define nuestros criterios de conducción de vida, la “educación” existencial recibida nos conforma de tal manera que también se antoja difícil la heroica tarea de reconstruirnos tras haber sido abducidos por las “verdades” del sistema.

En esa línea tomaremos, como definición de teoría (y praxis) crítica la siguiente (Horkheimer, 2000: 62):

...la teoría crítica de la sociedad, es, como totalidad, un juicio existencial desplegado. Este juicio afirma, formulado toscamente, que la forma fundamental de la economía de mercancías históricamente dada, sobre la que se asienta la historia moderna, contiene en sí misma los antagonismos internos y externos de la época, los reproduce continuamente, cada vez con mayor crudeza, y tras un periodo de incremento, de despliegue de las fuerzas humanas, de emancipación del individuo; tras la expansión gigantesca del poder humano sobre la naturaleza, finalmente obstaculiza el desarrollo posterior y empuja a la humanidad a una nueva barbarie.

Es decir, de la misma manera que se le reconoce al capitalismo contemporáneo una fase de crecimiento y despliegue del ser humano, se le reconocen al propio sistema, debilidades intrínsecas y conceptuales que evitan el desarrollo real, la emancipación, del ser humano en equilibrio con su entorno.

Así pues, ¿no hay alternativa? Se nos antoja, triste y ciertamente, difícil. ¿Cuál podría ser el camino? Una lucha frontal, una acción social conjunta comprometida, una nueva educación, una crítica real y profunda del sistema capitalista, una generación de nuevas ideologías teóricas y prácticas, un nuevo ciudadano, un nuevo mundo, una nueva utopía...

Sí que nos parece que “refundar el capitalismo” es como pedirle a un ciego que replique la Gioconda. Que el capitalismo sea social es un oxímoron. Es pedirle un imposible. Es utilizar dos conceptos opuestos tratando que sean compatibles.

Y si ése no es el camino, ¿cuál es?

A partir de sus trabajos sobre la exclusión social y su propia evolución crítica frente al sistema capitalista Bourdieu llama a la acción social contra una realidad que considera terriblemente agresiva contra la posibilidad de emancipación del ciudadano contemporáneo. En su obra *Pensamiento y Acción* (2005) Bourdieu describe la situación contemporánea, utilizando parte del lenguaje extendido por el capitalismo, de la siguiente manera:

...se trata de excluir la posibilidad de una crítica de izquierda a una política económica y social reaccionaria que se oculta con un lenguaje liberal y hasta libertario –‘flexibilidad’, ‘desregulación’, etcétera- y que

nos presenta esta libertad forzada como un destino inevitable con el mito de la 'globalización'. (Bourdieu, 2005: 16).

En este espíritu del capitalismo contemporáneo, contra el que Bourdieu incita a revelarse, encuentra el autor que, con las excusas esgrimidas por las supuestas "leyes" de la economía, se pretendía:

...el regreso a una forma modernizada de capitalismo salvaje y la demolición del Estado Social. ...y así, vimos reaparecer formas de explotación propias del siglo XIX o aun peores, en cierto sentido, en la medida que introdujeron las estrategias más modernas del management al servicio de la maximización del beneficio. (Bourdieu, 2005: 17).

Aunque, como hemos avanzado, no continuaremos, en nuestro trabajo, la línea de confrontación al sistema sí que nos parece conveniente profundizar un poco más en los feroces ataques que Bourdieu lanza contra las características claves que le asigna al capitalismo contemporáneo impulsado, doblemente, tanto por las ideologías neoconservadoras del neoliberalismo como por la extensión de su vulgata, a todas luces sin justificaciones de base científica, mediante todos los medios a su alcance. En la misma obra destaca:

De hecho, esta filosofía no conoce ni reconoce otro fin que no sea la creación incesante de riqueza y, más secretamente, su concentración en manos de una pequeña minoría de privilegiados; conduce por lo tanto a combatir con todos los medios –incluido el sacrificio de los hombres y la destrucción del medio ambiente- cualquier obstáculo contra la maximización del beneficio. (Bourdieu, 2005: 31).

Por último, y enlazando sus ataques al sistema con su profunda preocupación por los excluidos y por los abandonados por el sistema Bourdieu concluye:

La política neoliberal puede juzgarse hoy por los resultados conocidos por todos, a pesar de las falsificaciones, basadas en manipulaciones estadísticas, que quieren convencernos de que Estados Unidos o Gran Bretaña llegaron al pleno empleo: se alcanzó el desempleo en masa, apareció la precariedad y sobre todo la inseguridad permanente de una parte cada vez mayor de ciudadanos, aun en las capas medias; se produjo una desmoralización profunda, ligada al derrumbe de las solidaridades elementales, incluidas las familiares, con todas las consecuencias de este estado de anomia: delincuencia juvenil, crimen, droga, alcoholismo, regreso de movimientos fascistas, etc.; se destruyeron las conquistas sociales y hoy se acusa a quienes las defienden de ser conservadores arcaicos. (2005: 32).

Para concluir de una manera aun más devastadora, a nuestro juicio (y tal y como veremos en su caracterización de la figura de los intelectuales contemporáneos), al afirmar:

El reino del 'comercio' y de lo 'comercial' se impone más y más en la literatura (sobre todo por la concentración de la edición, sometida a las restricciones del beneficio inmediato), en el cine.... Y ni hablemos de las



ciencias sociales, condenadas a obedecer los mandatos directamente interesados de las burocracias de empresas o del Estado o a morir por la censura del dinero. (ibid.).

De la misma manera, en la página 95 de la misma obra afirma:

...la lógica de la velocidad y del beneficio que se reúnen en la búsqueda del beneficio máximo a corto plazo... me parecen difícilmente compatibles con la idea de la cultura.

Asistimos, de la mano de Bourdieu, a la caracterización del espíritu del capitalismo contemporáneo centrado en la obtención del máximo beneficio en el menor plazo, al mismo tiempo que, como subproductos no relevantes para el propio sistema y excluidos de su proceder instrumental en pos de su perpetuación y expansión, a la cosificación de arte y de la ciencia, a la destrucción del estado social, a la generación de desechos sociales y de peligrosas derivas políticas...

Con esta descripción de la actualidad y de la falta de referencias no es extraño que Bauman se cuestione sobre cómo educar a los jóvenes en esta nueva realidad económica y social (Bauman, 2008). Uno de los corolarios de esta futilidad originada por el capitalismo contemporáneo es que parece que haya que librarse de uno mismo, evadirse de nuestra propia realidad si es que pasa a ser (como habitualmente ocurre) una pesada carga para nuestro propio futuro en la sociedad de consumo. Es en esta necesidad (creada) del cambio permanente donde Bauman coloca el consumo de drogas o de alcohol en los jóvenes contemporáneos. Bauman destaca que los ciudadanos contemporáneos:

...tan solo viven en el presente, no hacen ningún caso de la experiencia pasada y de las consecuencias futuras de sus actos, (se trata) de una estrategia que ocasiona una falta de ataduras con otros. La cultura del presente da mucha importancia a la velocidad y a la eficacia, en cambio, desdeña la paciencia y la perseverancia. (Bauman, 2008: 19).

Se cierra así el ciclo de la creación del ciudadano que el capitalismo contemporáneo exige y necesita. Se crea una nueva cultura, una nueva forma de ser y de hacer, que responde al patrón y a las necesidades de un sistema económico que ya hace décadas ha invadido toda la realidad social de las democracias occidentales.

Bauman acaba, y nosotros con él, con un grito al cambio de paradigma, a la educación a lo largo de toda la vida en el sentido más amplio, no sólo en lo que atañe a las exigencias del capitalismo, y, en definitiva a la (nueva) creación de la figura del ciudadano (con compromiso social, solidario y político) en contra del consumidor generado y exigido por el capitalismo. En la página 40 de la obra citada, clama:

El consumidor es un enemigo del ciudadano.

Para continuar.

No solamente hay que renovar a cada instante, y a lo largo de toda la vida, las habilidades técnicas y la educación centrada en el trabajo; hay que hacer lo mismo, y aún con más urgencia, en cuanto a la educación para crear ciudadanos.

Así, con Bauman, hemos caracterizado la modernidad líquida generada por el capitalismo contemporáneo. Hemos reflexionado sobre las exigencias que dicho sistema implanta respecto al ciudadano y la ambivalencia en que le encierra. Asimismo, ante la expansión de la vulgata del capitalismo en escuelas de negocios y en medios de comunicación, aboga por un cambio en el paradigma de la educación alejándola de la razón instrumental y recuperando la figura del ciudadano que se aleje de la insolidaridad y falta de compromiso social que se deriva de la caracterización del capitalismo contemporáneo.

Quizás sea éste el camino pero, en nuestra opinión, el primer paso siempre será el alcanzar un grado razonable de autoconciencia y de análisis real de las causas que nos han llevado a la situación actual. Tan sólo tras el diagnóstico se puede empezar el tratamiento. He aquí el principal objetivo de nuestro artículo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Zygmunt. (2008). *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*. Barcelona: AtmArcadia.
- BOLTANSKY, Luc y CHIAPELLO, Ève. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, Pierre. (2005). *Pensamiento y acción*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- y WACQUANT, L. (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.
- HORKHEIMER, Max. (2000). *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Crítica de la Razón Instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- y ADORNO, Theodor W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- MARCUSE, Herbert. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel.
- (2008). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- (2009). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- WEBER, Max. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

# MODELOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SU RELACIÓN CON EL SISTEMA POLÍTICO EDUCATIVO

Eduardo Alvarado Espina y Cristián Aránguiz Salazar

Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Barcelona

## Resumen

El devenir de los procesos de organización del sistema político se encuentra vinculado con la expresión de las complejidades de la sociedad capitalista, evidenciando la existencia, así como la convivencia, de diversos modelos de vinculación política entre el Estado y la sociedad. Estos procesos, que tienen por objetivo central la legitimación del orden democrático representativo, han encontrado en el sistema educativo el canal adecuado para institucionalizar la hegemonía de los Estados.

En este marco, el presente artículo invita a reflexionar respecto a los lineamientos y perspectivas de la educación universitaria, como espacio de socialización del sistema político a través del aprendizaje ético y en ciudadanía.

**Palabras Claves:** política, partidos, educación, cultura, ciudadanía, legitimación.

## Abstract

The becoming of the political system organizational processes is linked to the expression of the complexities of capitalist society, demonstrating the existence and coexistence of different models of political linkage between the state and society. These processes, whose central objective is the legitimation of the democratic representative order, have found in the educational system the appropriate channel to institutionalize States hegemony.

In this context, this paper invites us to reflect about the guidelines and prospects of higher education, as a space of political system socialization through learning of ethics and citizenship.

**Keywords:** political parties, education, culture, citizenship, legitimacy.

Recibido: 14/10/2012

Aceptado: 28/11/2012

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo representa una reflexión teórica respecto al devenir de las organizaciones partidarias en el marco del sistema político, como también, de las formas en las cuales se han realizado las adecuaciones para sus modalidades de legitimación, ya fuese en el contexto de las expresiones como en el de las transformaciones de la sociedad capitalista. Todo lo cual es vinculante a la forma en la cual el sistema político ha plasmado sus procesos de legitimación en el sistema educativo, a través de diversas adecuaciones históricas.

Desde esta perspectiva es posible apreciar la transición, desde la constitución de los partidos políticos –entendidos en sus inicios como facciones- hacia conformaciones institucionales capaces de definir el orden social y, dentro de éste, los preceptos educativos de la sociedad. Es menester indicar que la relevancia de los primeros acápites, respecto al surgimiento de las organizaciones políticas, es que éstas se entienden histórica y sociológicamente asociadas al devenir de la sociedad y de la relación de ésta con la acción social. Así se tiene, por ejemplo, que en los albores del sistema de representación liberal (democracia capitalista), la cohesión, los hábitos y los valores compartidos se convierten en las preocupaciones centrales del sistema político, producto de los procesos de estratificación y diferenciación que aparecen con fuerza en los centros urbanos recientemente industrializados.

De este modo, la aparición y constitución del modelo de partido de masas como agrupaciones de alta relevancia en el movimiento social, responde a la formación de dicotomías respecto al rol del capital y del trabajo como consecuencia del modo de producción capitalista en los inicios del siglo XX. Los recursos a las movilizaciones sociales, la sensibilización a la militancia y la incorporación de la ideología (y la pedagogía) de clase en las plataformas políticas, denotan un fenómeno que se hace eco en la conformación de sociedades democráticas que se irán consolidando con las paulatinas caídas de los regímenes monárquicos.

Es así hasta llegar a nuestros días, en que podemos observar como los dinamismos de la sociedad, los procesos de individuación y la constante tensión entre los sistemas políticos, sociales y educativos, conviven entrópicamente en la actual sociedad de la (des)información. Un proceso social inédito, que invita no sólo a reflexionar, sino a proponer que el devenir de la sociedad depende de los grados de intencionalidad y voluntad empírica con que opera el sistema político basado en partidos.

En síntesis, el objetivo central de este artículo es invitar al lector a perfilar el cómo la sucesión de modelos, formas y adecuaciones en la organización del sistema de partidos, tiene una relación directa con las transformaciones de la sociedad y el advenimiento de la acción social en la política pública educativa. Proceso por el

cual, invitamos a socializar en la educación universitaria la esfera de lo político, por medio del aprendizaje en ciudadanía activa, virtud pública y ética social.

#### LAS FACCIÓNES EN EL PROCESO DE INSTALACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN MODERNO.

Durante la época de las revoluciones políticas contra el antiguo régimen monárquico, las cuales se sustentaron en las premisas emanadas de la declaración de los derechos del hombre y el constitucionalismo republicano de la independencia de Estados Unidos, el debate sobre el concepto de facción frente al de partido estuvo profundamente presente entre los primeros teóricos sociales. Aún más, durante los siglos XVIII y XIX la asociación del concepto facción al de partido fue bastante odiosa, debido a la carga negativa que se achacaba al primero. Por este motivo la transición de la facción al partido fue lenta y tortuosa tanto en la esfera de las ideas como en la de los hechos (Giovanni Sartori y Fernando Santos, 2005), hasta la consolidación del parlamentarismo y el sufragio universal en el norte y centro de Europa.

Durante el siglo XVIII los partidos políticos no fueron concebidos como elementos necesarios para la construcción de las naciones-estado que emergían. De hecho, en países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos se entendieron como un problema para sus futuras naciones. Se tenía una perspectiva negativa de ellos, no tan sólo porque se creyera que éstos dividirían la voluntad de los nuevos representantes de la nación contra el antiguo régimen –que no permitían construir la unidad nacional– sino que también podrían dinamitar completamente el cambio de régimen.

Tanto Voltaire como Maquiavelo o Montesquieu participaron en estos debates sobre las facciones, no obstante ninguno de ellos entró en el problema de fondo de la época y, más bien, sólo terminaron rechazando la existencia de “partes” distintas en las nuevas repúblicas (Maurice Duverger, 2006) en defensa del Estado-nacional.

Pues bien, así tenemos que en la línea de la crítica a las facciones (Sartori y Santos, 2005) el político y ex Primer Ministro inglés (1714), Henry Saint-John Bolingbroke, en referencia a los partidos, señaló que “las facciones subvierten el gobierno, dejan impotentes a las leyes y engendran las más feroces animosidades entre los hombres de la misma nación” (Sartori y Santos, 2005:26). No obstante, Bolingbroke no hace una crítica de este tipo a los partidos, cuando éstos representaban los intereses nacionales<sup>1</sup>. Aún así, hubo que esperar a que Edmund Burke, un verdadero punto de inflexión en la definición conceptual del partido

---

<sup>1</sup> Según H. Bolingbroke, existe una diferencia real, y no nominal, entre los partidos nacionales del siglo XVIII. Entre ellos se reflejaba una verdadera diferencia de principios y proyectos, así como también las divisiones de su época. Incluso algunos no favorecían los intereses nacionales, al subsumirlos en asuntos subordinados a sus intereses personales.

político, le concediese una connotación positiva a la organización política en los parlamentos, a mediados del siglo XVIII. “Un partido es un cuerpo de hombres unidos para promover, mediante su labor conjunta, el interés nacional sobre la base de algún principio particular acerca del cual todos están de acuerdo. Los fines requieren medios, y los partidos son los medios adecuados para permitir a esos hombres poner en ejecución sus planes comunes, con todo el poder y la autoridad del Estado” (Sartori y Santos, 2005:28). Sin ir más lejos ésta es la concepción que justifica la estructura de trabajo de “conexiones” del parlamento, entre los notables que lo componían, durante el apogeo del parlamentarismo victoriano inglés.

Asimismo, es durante este período que surge el primer atisbo de una organización política: el “partido de notables”. Este tipo de agrupación parlamentaria es el primer eslabón en la evolución de los partidos políticos en su relación con el Estado, así como también, un fiel reflejo de la realidad institucional y social del régimen censitario liberal característico de finales del XIX y principios del XX, basado en un sufragio de requisitos restrictivos y otros elementos limitativos de la actividad política para los no propietarios (Richard Katz y Peter Mair, 1995).

Sin embargo, no fue hasta después de la segunda guerra mundial cuando los partidos políticos adquieren una valoración más significativa para el desenvolvimiento de los países con sistemas democráticos, con formas de participación política más plurales, que ya no sólo se dedicaban al trabajo parlamentario, sino que orientaban la actividad proselitista hacia toda la sociedad, especialmente los sectores proletarios (u obreros) de la sociedad capitalista. De esta forma, esas “partes” o “facciones” condenadas en un comienzo tanto por los padres fundadores de los Estados Unidos, como por los grupos revolucionarios franceses, adquieren una aceptación nunca antes vista “al comprenderse que la diversidad y el disenso no son necesariamente incompatibles con, ni perturbadores de, el orden público” (Sartori y Santos, 2005:26).

Así fue que con el fortalecimiento del pluralismo político (previamente incorporado en el constitucionalismo de la época), los partidos políticos adquirieron un papel más relevante en cada sistema político. Pero ¿cuándo el partido consiguió ser una parte esencial para el funcionamiento de la democracia parlamentaria? (Sartori, 1998).

#### EL PARTIDO DE MASAS, EL CLIVAJE DE CLASE FRENTE AL CONVENCIONALISMO PARTIDARIO

El fortalecimiento de las agrupaciones obreras permitió el advenimiento de los partidos de clase (de base marxista) con formulaciones ideológicas revolucionarias. Con este paso, el partido político comenzó a institucionalizarse fuera de las esferas

parlamentarias, aumentando sus “*conexiones extra institucionales*”, para así pasar a jugar un rol decisivo en la organización de los grupos obreros, el campesinado y, en general, de los “olvidados” en la construcción social de las naciones durante la era de la industrialización. Esto permitió que dichos sectores comenzaran a incorporarse a la vida política, junto a la ampliación del sufragio universal masculino (Sartori, 1998; Montero y Gunther, 2003).

Este nuevo instrumento político de clase es el denominado partido de masas. Una organización de amplia militancia ideológica, que actuaba pedagógicamente en la educación política de sus bases militantes y que llegó a estar presente en la vida cotidiana de los más amplios sectores intelectuales y de los trabajadores en casi todo el mundo. Así se entiende porque “en el modelo arquetipo del partido de masas, las unidades fundamentales de la vida política están constituidas por grupos sociales predefinidos de contornos precisos, y la pertenencia a éstos afecta a todos los aspectos de la vida del individuo” (Katz y Mair, 1995:11).

Con el surgimiento del partido de masas, la competencia política comenzó a presentar cambios sustantivos. El modelo del partido de notables fue superado con la incorporación de agrupaciones más amplias e ideológicamente estructuradas, las cuales se organizaban fuera del parlamento intentando movilizar, convencer e incorporar a sus estructuras partidarias a los nuevos electores, especialmente de base proletaria. En palabras de Giovanni Sartori y Fernando Santos (2005), los partidos ya no son asimilables a facciones, forman parte de un todo (son parte de algo) y son conductos de expresión. Los partidos son instrumentos para lograr beneficios colectivos, para lograr un fin que no es meramente el beneficio privado de los combatientes (en la competencia electoral).

La consolidación del partido de masas es resultado del “cleavage” social que genera el enfrentamiento entre capitalistas y trabajadores –producto de las contradicciones propias de la revolución capitalista del siglo anterior– complementada con la división ideológica propia de la geopolítica de la guerra fría. Este cleavage pasó a ser también la división preponderante en la competencia electoral de las democracias representativas del siglo XX. Se constituyeron partidos que buscaban el cambio del orden liberal establecido, por uno revolucionario que favoreciera a las grandes masas populares, mientras los demás partidos tradicionales se avocaron a la defensa de la sociedad capitalista y conservadora, utilizando un discurso nacional y fascista (Sartori, 1998).

De este modo, las democracias se transformaron en el referente imaginario de la competencia ideológica, en la cual los partidos de masas de izquierda (excluyendo el modelo de partido leninista) sacaron una ventaja considerable frente a los partidos de derechas, estos últimos aún basados en el poder oligárquico de los cuadros conservadores y liberales que los conformaban. Ante este cambio de escenario, los

partidos tradicionales (nacionalistas) –sin dejar de pensar que un partido político no puede representar sólo a una parte de la población- establecieron organizaciones formalmente similares a la de los partidos de masas (militancia, sedes, congresos, prensa partidaria). No obstante, mantuvieron la práctica preponderante de las decisiones políticas en sus dirigentes parlamentarios (Angelo Panebianco, 1998).

Con todo ello, “la aparición de los partidos de masas, y finalmente del sufragio universal, quedó asociada a una redefinición de lo políticamente apropiado” (Katz y Mair, 1995:18). Así no tan sólo se democratizó la sociedad (especialmente sus espacios políticos) sino que también se modificó la idea de relación entre los ciudadanos y el Estado. El partido pasa a ser el “instrumento” decisivo para las demandas del pueblo frente al Estado. En este nuevo estadio del sistema de partidos, donde predominan los partidos socialdemócratas, socialistas y comunistas, los nuevos partidos pasan de ser grupos políticos compuestos sólo por miembros de la *high society* del estado capitalista, para transformarse en “el” vínculo de la sociedad civil sobre el Estado.

Sin embargo, el propio éxito programático de los partidos de masas (especialmente en Europa), logrando instituir derechos sociales, como la universalidad de las prestaciones sanitarias y educacionales (una educación pública de alta calidad), así como también el interés, de gran parte de los líderes de dichos partidos, por ampliar su base de apoyo electoral, más allá de los límites de la clase social “representada”, fueron socavando su propia vigencia ante el nuevo modelo de partidos de derechas: el catch-all o los partidos atrápalo todo. Es así como comienza una tercera etapa en el ciclo evolutivo de los partidos.

#### EL PARTIDO “POSMODERNO”: EL CATCH-ALL Y EL CARTEL

La pérdida de vigencia de los partidos de masas en la práctica política del siglo XXI, acompañada del surgimiento del partido catch-all, un modelo institucional que traspasa las fronteras de clase e incluso, algunas veces, las ideológicas, es un fenómeno que puede expresar el actual dominio neoliberal de la sociedad capitalista y que, en cierto modo, explica la profundización en las asimetrías políticas, económicas y sociales de las sociedades postindustriales.

Este modelo de partido, que se caracteriza por la aceptación de afiliados sólo en función a su “afinidad” programática y ya no en base a su identidad social y su compromiso ideológico, ha ido favoreciendo también el consenso ideológico que hoy predomina en el mundo cristiano-occidental capitalista.

El modelo de partido catch-all ya no actúa como una institución de compromiso ideológico, de movilización de masas y de educación popular, sino como un instrumento de y para los líderes oligárquicos de turno, que buscan representar



sentimientos e ideas intangibles para demandarlas o llevarlas al Estado. “En este modelo, los partidos dejan de ser los agentes de la sociedad civil que penetran el Estado y actúan sobre él, para pasar a ser más los intermediarios entre la sociedad civil y el Estado” (Katz y Mair, 1995:21). En este tercer estadio evolutivo, los partidos se transforman en maquinas electorales que buscan expresar una opinión variopinta (dentro de cierta coherencia programática) de los electores, junto con representar (por medio de explicaciones mediáticas) a la burocracia estatal con el objeto de defender sus propias decisiones políticas ante la sociedad. Aunque los partidos de masas cumplen una función similar, el significado y el resultado se ve socavado por la inconsistencia basal del modelo catch-all.

Ahora bien, en el mundo democrático contemporáneo conviven estos dos modelos de partido dentro el abanico político, transversalmente de izquierda a derecha. El surgimiento del modelo catch-all no significó, ni tiene porque significar, la completa desaparición del modelo “de masas”, aunque es cada vez más escaso encontrar partidos que basen su actividad cotidiana centrada en la clase social determinada y en sus bases territoriales. Los partidos se comunican, cada vez más, a través de los medios de comunicación de masas, las redes sociales y la movilización de carácter electoral, con el fin de obtener el control del Estado para sus propios intereses partidarios<sup>2</sup>.

Aún con este nuevo escenario, la transformación de los partidos sigue evolucionando hacia estructuras políticas cada vez más desafectas a sus electores y con objetivos cada vez más vinculados a la obtención del poder para satisfacer sus propios intereses y el mantenimiento de sus prerrogativas políticas y económicas. Estos elementos son los que pueden explicar la emergencia de un nuevo modelo de partido: el Partido Cartel.

Este modelo resulta aún novedoso y de muy reciente instauración, por lo que no será motivo de gran análisis por parte de este artículo. No obstante esto, sí se mencionarán las principales características que lo describen y como se constata su surgimiento.

Siguiendo el modelo de análisis propuesto por Katz y Mair (1995), el surgimiento del partido cartel se asienta en la drástica disminución de las brechas diferenciadoras entre partidos ganadores y perdedores ya que los partidos relevantes, dentro de un determinado sistema político, tienen prácticamente las mismas posibilidades de gobernar, reduciéndose con ello la imposibilidad de acceder a los recursos y a los

---

<sup>2</sup> Como señaló David F. Epstein (1986:171) con respecto al modelo americano de “partido como servicio público”, “es posible imaginar que los partidos, como muchas empresas de negocios reguladas (consigan) utilizar el poder del Estado para proteger sus propios intereses” (Katz y Mair, 1995:23)

cargos estatales. Incluso, estar en la oposición por largos periodos no resulta devastador para la solvencia del partido. Aún más, desde este punto de vista, el posicionamiento convergente en materias estatales y económicas, entre partidos que antes representaban el disenso ideológico y el antagonismo programático, ha generado un escenario social más adaptable a este modelo de partido.

En otras palabras, se puede hablar “del surgimiento de un nuevo tipo de partido, el partido cartel, caracterizado por la interpenetración entre el partido y el Estado, y por un padrón de colusión inter-partidista” (Katz y Mair, 1995:27). El partido ya no es un intermediario entre la sociedad civil y el Estado, sino que ahora es parte del Estado.

El partido cartel se caracteriza principalmente por establecer la política como una profesión (una carrera política); en poner énfasis en la gestión política, en vez de los programas de gobierno; en tener un modelo de competición contenido; en mantener una fuente de recursos esencialmente estatal; en no otorgar relevancia alguna en las decisiones partidarias a la militancia; y en predicar un estilo de representación como mero agente del Estado.

Como ya hemos señalado, cada modelo de partido ha respondido a las formas democráticas de las cuales habían surgido. En este modelo, “la esencia de la democracia yace en la posibilidad de que los votantes puedan elegir entre un menú fijo de partidos políticos. Los partidos son grupos de líderes que compiten por la posibilidad de ocupar puestos gubernamentales y por ser, en las siguientes elecciones, responsables de la actuación del gobierno” (Katz y Mair, 1995:34) y nada más. Es por ello que, con la emergencia del modelo de partido cartel, también se pueden observar los cambios que se han producido en el comportamiento político de los ciudadanos, que en ocasiones manifiestan sus preferencias como lo harían al tener que elegir un producto que les gustaría comprar, esto es, evaluar si cumple con la función requerida, si tiene buen ver, si es rentable y si resulta beneficioso en el corto plazo.

#### UNA SÍNTESIS GENERAL DE LOS SISTEMAS DE PARTIDO POSTINDUSTRIALES

Desde la perspectiva en análisis se puede establecer que desde el paso del negativo concepto de la “facción” hasta la emergencia del partido cartel, los partidos políticos han evolucionado en función del orden social imperante y del sistema democrático que les da expresión en cada período histórico, sin llegar a ser realmente éstos los que determinen la realidad societal. Siendo así, muchas veces no resulta académicamente comprensible efectuar la crítica como si estas “partes de un todo” tuviesen la obligación de representar los cuerpos ideológicos que modifiquen el mismo escenario que les da vida. En cierto modo, los partidos han representado mejor las dicotomías existentes por los cambios producidos en la sociedad

capitalista, que representantes de los anhelos materiales o postmateriales de los ciudadanos/votantes. Quizás por lo mismo, a partir de los años 70', han ido evolucionando en estructuras endógenas, cada vez más profesionalizadas y evidentemente alejadas de la sociedad civil.

Por otra parte, como se puede observar, tanto en el texto de Sartori (2005) como en el Katz y Mair (1995), el paso y la consolidación de las estructuras partidarias, desde la concepción de facción hasta la idea del partido cartel contemporáneo – pasando por el modelo de notables, el de masas y el catch-all- en ningún momento ha significado que cada uno de estos modelos no sobreviva al otro, aunque en determinada época predominase uno por sobre los demás. En la actualidad predomina aún el modelo catch-all (estilo empresarial y oligárquico) frente a los otros. De hecho el modelo de partido de masas aún persiste, aunque nominalmente, en algunos partidos de izquierda.

Es por estos motivos que hacer la crítica a los partidos usando el imaginario político de hace cincuenta años atrás no resulta adecuado, incluso aunque sean los mismos partidos los que no sean claros al momento de definir sus idearios, establecer sus prácticas y expresar sus discursos. Mucha culpa hay también, del mal juicio, en los propios partidos.

Un asunto distinto es preguntarse si el modelo de partido que prima en la actualidad es el más adecuado para representar los intereses y las visiones de los ciudadanos, ya no adscritos masivamente a una agrupación política. Sobre todo cuando éste es un modelo que apunta a dejar fuera de la actividad política a los ciudadanos más críticos (un símil de los antiguos y extinguidos militantes obreros) y que se reserva el derecho de ejercer el poder en base a un sistema de partidos de “gestión pública”.

Pues bien, parece que la misma evolución de las instituciones partidarias da una luz sobre esto. Al menos, por ahora, no se puede esperar que el poder, la democracia y los partidos políticos vayan por delante del orden social que les da forma, por lo cual las decisiones tendrán cada vez menos relación con las ideas y los intereses mayoritarios de la sociedad, y si más con la visión e interés particular de la llamada clase política (funcionaria del capital). En definitiva, éste es un juego que puede resumirse contrastando lo expuesto por Sartori (2005:59) “mientras los partidos sean partes (en plural), un sistema de partidos se presenta a la expresión desde abajo mucho más que a la manipulación desde arriba”, con lo señalado por Katz y Mair (1995:34): “La democracia reside en que las elites satisfagan las preferencias del público, y no en la implicación pública en el proceso de formulación de las políticas”.

De este modo, todavía nos quedan algunas incógnitas que resolver para evaluar la actual implicancia (de existir) del modelo partido con las expresiones alternativas al

capitalismo neoliberal. Algunas de estas cuestiones tienen que ver con las siguientes interrogantes: ¿Cuál es el desafío que tiene la democracia de partidos, para evitar derivar en un sistema de representatividad deslegitimado? ¿Existe una respuesta para el devenir del sistema político en su implicación con los modelos educativos del Estado actual? Quizás avizoremos alguna respuesta en el análisis de la cultura y educación política de los ciudadanos.

#### LA EDUCACIÓN POLÍTICA EN EL ADVENIMIENTO DE LA SOCIEDAD POSINDUSTRIAL

Para realizar un análisis de los cambios sociales, que con un dinamismo extraordinario se han instalado desde los inicios del siglo XX, es menester identificar las características macrosociales que, a nivel de la sociedad, repercuten en la forma en que se actualiza el sistema político y su relación con el sistema educativo. En otras palabras, hay que observar las implicancias que tienen los sistemas educativos en la cultura política y ésta en la conformación de los sistemas de partidos (Gabriel Almond y Sidney Verba, 1963).

Así, resulta evidente que las transiciones de las sociedades, desde el Antiguo Régimen al liberalismo democrático de la sociedad capitalista, estuviesen marcadas por una comunión moral y una cohesión nacional, a partir de la adhesión de los ciudadanos a un conjunto de ideas y hábitos compartidos. La creciente estratificación de la sociedad se identifica con una fuerte carga de incertidumbre que invita a las instituciones a hacerse cargo del orden de la sociedad. La educación formal y, especialmente, la organización política de las élites, se erigen entonces como mecanismos para asegurar la adaptación de los individuos, toda vez que se avecina la pérdida de hegemonía de la iglesia (Emile Durkheim, 1990).

El crecimiento exponencial de la riqueza, debido a los factores de producción y del trabajo en serie del modelo fordista, así como una mejor productividad bajo la influencia del keynesianismo, aumentaron la confianza social en el Estado liberal. Es por ello que –en términos ideológicos- la organización política debió responder a las demandas de legitimación, que iba imponiendo la nueva estructura social de los Estados nacionales. Ante ese nuevo afán se consolidan los Estados de Bienestar –un contrato social implícito entre las clases medias y obreras- al asumir el compromiso de asegurar la movilidad social de los individuos sobre la base del progreso del trabajo y la igualdad de oportunidades (Roger Dale, 1989).

Es en este momento en que aparece un nuevo fenómeno que requerirá atención especial. El rol del individuo, en este modelo productivo y social, es desarrollar indistintamente procesos de emancipación posesivos, en base a sus propios méritos, visualizado en la mercantilización de los estilos de vida (Thomas Popkewitz, 1994). El principio meritocrático liberal de la justicia redistributiva entiende que la construcción de la sociedad de los años cincuenta se basó en la visión de un sistema

político funcional con la adscripción de las posiciones sociales a la capacidad y esfuerzo individual. De esta forma, a partir de legitimar la estratificación de la sociedad desde el Estado, comienza a utilizarse a la educación pública como institución que denota funcionalidad al sistema capitalista.

Los nexos que se establecen entre la sociedad, los sistemas políticos y la educación, son claves para entender cómo se les concede a las instituciones sociales funciones de socialización, así como de diferenciación, en pos del equilibrio del sistema de relaciones sociales (Talcott Parsons, 1971). La transmisión de ciertos valores de una cultura común y las normas sociales (intentan) moldear al individuo en función de su rol social futuro. Las instituciones formales de enseñanza pasan a conformar el primer espacio de socialización de valores comunes que marcan la cultura política de la sociedad (Almond y Verba, 1963). De esta forma, el orden instrumental, así como el orden expresivo en la sociedad es altamente funcional a la estructura de la sociedad, del Estado y del ordenamiento del sistema de partidos (Emile Durkheim, 1990).

Esta armonización de la sociedad, que encuentra su legitimación en los discursos y prácticas político-educativas, tiene relación directa con la teoría del capital humano y la conceptualización liberal de las asimetrías: la igualdad de oportunidades. Es decir, se intenta hacer creer a los excluidos del sistema, a través de expectativas de movilidad social, la pertinencia de la movilidad intergeneracional. Es de esta forma, en la cual podemos hablar del proceso de la legitimación que utiliza el sistema político para diferenciar continuamente a la sociedad sobre la base de relatos de adecuación a los sistemas de enseñanza.

He aquí el punto de conexión de nuestro artículo, en cuanto nuestro enfoque no considera la posibilidad de entender el desarrollo de los partidos políticos –como compartimentos de legitimación y hegemonización del sistema social- de una manera diferenciada y alejada de los procesos socializadores del modelo educativo promovido desde los Estados y el sistema capitalista.

La dominación ideológica, como elemento de reproducción de las condiciones de desigualdad de la sociedad, le entrega un papel central al Estado y a las fuerzas que operan en él. Es así que las posiciones económicas determinan posiciones ideológicas para asegurar un modelo de reproducción del sistema capitalista, donde los aparatos ideológicos que confluyen abren un campo objetivo de contradicciones para las luchas de clases (Louis Althusser, 1985). De esta manera, surgen las primeras formas de conformación del partido de masas sobre la base de los criterios de movilización y militancia que se van socializando en los diversos niveles y estratos educativos de las clases sociales.

No obstante lo anterior, la emergencia de nuevas formas democráticas, en la sociedad de la información, introducen un rol fundamental a las tecnologías de la

información con tremendas consecuencias transformadores en la estructura social (Manuel Castells, 1995). La nueva sociedad, el control de la información y su aplicación a la gestión, producción y distribución de bienes y servicios, delimitan un orden social inédito.

#### EDUCACIÓN CIUDADANA EN LA UNIVERSIDAD: ALCANCES DE LA POLÍTICA EN EL CONTEXTO NEOLIBERAL

Tomando en consideración el actual estado de las organizaciones políticas, que delimitábamos como una convivencia de diferentes modelos de intervención y legitimación del orden social actual, se hace necesario indagar en las formas en las cuales la política de partidos opera sobre el Estado, y cómo la sociedad civil reflexiona en términos de la contracultura imperante.

Es indudable que el sistema educativo está sujeto a influencias que se relacionan con las distribuciones de poder, financiamiento, y costes políticos asociados. La formación de la ciudadanía, y la inculcación ideológica que conlleva, es una tarea fundamental de los Estados, quienes encuentran en el sistema educativo la pretensión de legitimar institucionalmente su quehacer. Por lo tanto, considerar el análisis de la dimensión política de los sistemas de enseñanza es elemental para sopesar la importancia de la educación como institución de control social (Xavier Bonal, 1998).

El soporte al proceso de acumulación capitalista (control oligárquico), el garantizar su continua reproducción y legitimación a su modalidad de producción, es una condición básica de delimitación de la acción del Estado. De esta forma, nos encontramos con una contradicción central en la función del Estado para favorecer el proceso de acumulación y las necesidades de legitimación del sistema, y del propio Estado. Acá lo relevante es considerar de qué forma las organizaciones políticas se encuentran delimitadas y comprometidas con los actuales procesos de formación, diferenciación y legitimación de la sociedad.

Si entendemos que en las sociedades democráticas actualmente conviven los partidos de masas, las modalidades catch-all y lo que se ha definido como el partido cartel, es menester indicar el pilar básico con que, con independencia de las adecuaciones que adoptan las organizaciones políticas, la democracia y el sistema de partidos debe operar en la sociedad del siglo XXI; esto es: promover la educación en ciudadanía activa, lo cual va más allá de los procesos normativos de la educación primaria, secundaria y de bachillerato. Hablamos acá del rol del profesional universitario como agente de cambio en la sociedad posindustrial, contextualizado en ámbitos donde se le invita a competir, especializar y desarrollar sus quehaceres profesionales.

Según nuestra perspectiva, el sistema político, a través de sus diversas modalidades de organización partidaria, debe incorporar en sus plataformas programáticas una virtuosa integralidad intelectual en la formación académica del siglo XXI, como un imperativo ético. Lo anterior debe complementarse con los adjetivos que hemos venido escuchando, desde hace unos años, respecto a la excelencia en la formación, la profesionalización y la gestión política, aspectos característicos del modelo político de los partidos cartel. Es decir, para legitimar una sociedad democrática necesitamos profesionales, por una parte, altamente capacitados en el ámbito de los saberes de su propia disciplina y con competencias asociadas a su desarrollo profesional. No obstante, desde esta perspectiva, no es posible hablar de excelencia si dicho profesional no es “integrado” en una formación de saberes culturales y de contexto histórico en función de una necesaria visión reflexiva de la sociedad.

Ante esto, una de las alternativas que se han venido proponiendo desde intelectuales del área, es incorporar la formación de valores morales en la educación superior dentro de los planes de estudio de las carreras. (Miquel Martínez, María Buxarris, Esteban Bara, 2003). Al hablar de valores morales, nos referimos a los atributos que definen la humanidad de una persona y su implicación ciudadana al reconocerles una valoración significativa, deliberativa y universal desde la ética cívica. Los valores morales referidos son: libertad, igualdad, respecto activo, solidaridad y diálogo (Adela Cortina, 1997).

La implicación, de lo mencionado con anterioridad, se encuentra delimitada por la construcción de una matriz de valores éticos desde el propio sujeto de aprendizaje de manera autónoma, contribuyendo al individuo a desenvolverse en la vida cotidiana. Este enfoque de aprendizaje ético implica una intencionalidad pedagógica respecto a la construcción de la personalidad moral del sujeto. El ejercicio reflexivo, en la práctica, debe visualizarse de manera multidimensional, esto es, desde la convivencial, la sociomoral y la capacidad de diálogo. Respecto a los contenidos de aprendizaje, el estudiante debe desarrollar sus propias estrategias que fomenten su cognición y densidad cultural, así como el análisis de temas polémicos actualmente vigentes. De esta forma, será posible formar ciudadanos realmente preocupados por la sociedad y su comunidad, mediante la reflexión crítica, así como la responsabilidad social (Cristián Aránguiz y Pablo Rivera, 2011).

Es menester agregar que en la lógica de las dinámicas de la estructuración y reestructuración de las sociedades, si bien en principio los partidos políticos están delimitados por factores contextuales históricos, económicos y sociológicos, al hablar de la legitimación del poder del Estado y, en términos generales de todo el sistema político, es necesario vincularlos con los procesos funcionales del sistema educativo. Y he aquí una delimitación de intencionalidad evidente. Si desde los

sistemas educativos, en la actualidad (nótese como ejemplo el Proceso de Bolonia) se percibe una dificultad para incidir en los lineamientos estructurales de la sociedad, se termina contribuyendo con mayor fuerza en la irresponsabilidad de las organizaciones políticas (se fomenta el distanciamiento de los partidos de la sociedad civil favoreciendo el modelo “cartel”), por cuanto no sólo contribuye a la legitimación del sistema, sino que al mismo tiempo a mantener la democracia como sistema representativo del orden social.

En definitiva, la carencia de una educación cívica activa en los estratos sociales y educacionales más asimétricos en la sociedad de la información, acompañado por una nula apuesta por una educación universitaria pública, integral y virtuosa que permita una mejor comprensión de la estructura político-social, no será posible construir una transformación socializadora del actual sistema de partidos y su profunda funcionalidad al sistema mundo capitalista (Immanuel Wallerstein, 2005).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND, G. y VERBA, S (1963): “The Civic Culture”, Princeton, Princeton University Press.
- ARANGUIZ, C. y RIVERA, P. (2011): “Los desafíos de la universidad en la formación del siglo XXI: del profesional, al ciudadano universitario”, Revista Imagonautas, consultado el 17 de diciembre de 2011 en: [http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/Imagonautas\\_01-01-04\\_aranguiz\\_salazar\\_y\\_rivera\\_vargas.pdf](http://imagonautas.gceis.net/sites/imagonautas.gceis.net/files/images/Imagonautas_01-01-04_aranguiz_salazar_y_rivera_vargas.pdf).
- ALTHUSSER, L (1985): “El aparato ideológico del estado escolar como aparato dominante”, en Gras, A. (comp.), *Sociología de la Educación. Textos fundamentales*. Madrid: Narcea.
- BONAL, X (1998): *Sociología de la educación*, Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, M (1995): *La sociedad informacional*, Madrid: Alianza.
- CORTINA, A (1997): *Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid: Alianza.
- DALE, R (1989): *The State and Education Policy*, Milton Keynes: Open University Press.
- DURKHEIM, E (1990): *Educación y Sociología*. Barcelona: Península.
- DUVERGER, M (2006): *Los Partidos Políticos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- KATZ, R y MAIR, P (1995) “El Partido Cartel. La transformación de los modelos de partidos y de la democracia de partidos”, *Partidos Políticos 1*.



- MARTÍNEZ M, BUXARRIS M y BARRA E (2003) "La Universidad como espacio de aprendizaje ético", *Revista Monografías Virtuales* (Nº3), Barcelona: CEI.
- MONTERO J.M. y GUNTHER, R. (2003) "Los estudios sobre los partidos políticos: una revisión crítica", *Red de Cuadernos de Trabajo*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- PANEBIANCO, A (1998) *Partidos Políticos: Organización y Poder*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982) *Modelos de Partido*. Madrid: Alianza Universidad.
- PARSONS, T (1971) *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- POPKEWITZ, T.S (1994): *Sociología política de las reformas educativas*. Madrid: Morata.
- SARTORI, G (1998). *Teoría de la Democracia 1 y 2*. Madrid: Alianza Universidad.
- SARTORI, G y SANTOS F (2005) *Partidos y Sistemas de Partido*. Madrid: Alianza.
- WALLERSTEIN, I (2005). *Análisis del sistema-mundo*. Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires.

# **BRASIL CRIA COMISSÃO DA VERDADE**

**Sérgio Tibiriçá y Alana Fagundes Valério**

Faculdades Integradas “Antonio Eufrásio de Toledo”, Brasil

## **Resumo:**

Esta pesquisa pretendeu analisar o enquadramento jurídico da Comissão da Verdade, órgão vinculado à Secretaria de Direitos Humanos, frente à Lei de Anistia e como a Comissão da Verdade poderá contribuir para o resgate de informações omitidas durante a Ditadura Militar, atuando em defesa dos Direitos Humanos. A pesquisa utiliza de uma abordagem histórico-descritiva, pois pretende situar o tema em um determinado contexto histórico e descrevendo os acontecimentos que trouxeram a temática para à tona para ser tratada por tal instituição.

## **Palavras-Chave:**

Anistia. Direitos Humanos. Ditadura Militar. Comissão da Verdade.

## **Abstract:**

This study aimed to analyze the legal framework of the Truth Commission, an agency of the Department of Human Rights, in front of the Amnesty Act and as the Truth Commission can help to rescue omitted information during the Military Dictatorship, acting in defense of Human Rights. The research uses a historical-descriptive because they want to place the subject in a particular historical context and describing the events that brought the issue to be surface to be treated by such an institution.

## **Key words:**

Amnesty. Human Rights. Military Dictatorship. Truth Commission.

Recibido: 20/07/2012

Aceptado: 03/10/2012

## **INTRODUÇÃO**

A Comissão da Verdade apresentou como finalidade investigar casos de violações aos direitos humanos ocorridos no Brasil entre os anos de 1964 e 1988(entre eles, torturas, mortes, desaparecimentos e ocultação de cadáveres). Esta comissão está

composta de forma pluralista, integrada por sete membros, designados pela Presidência da República, dentre brasileiros de reconhecida idoneidade e conduta ética, identificados com a defesa da democracia e institucionalidade constitucional, bem como, com o respeito aos direitos humanos. Não puderam participar aqueles que exerçam cargos executivos em agremiações partidárias; que exerçam cargo em comissão ou função de confiança em quaisquer esferas do poder público; ou que, por qualquer razão, não tenham condições de atuar com imparcialidade no exercício das competências da comissão.

A pesquisa pretendeu abordar o papel que a Comissão da Verdade irá desempenhar, em tese, na elucidação das questões relacionadas aos crimes cometidos durante o período ditatorial e seus reflexos dentro do ordenamento jurídico atual. As omissões por parte do Estado Brasileiro desde o encerramento do Regime Ditatorial causaram consequências em âmbito internacional, principalmente na Corte Interamericana de Direitos Humanos, que por diversas vezes condenou o Brasil por desobediência as sentenças proferidas pela mesma e também por não atuar efetivamente nos casos sem resolução. É cediço no entendimento da Corte e da Comissão que os crimes contra os direitos humanos são imprescritíveis.

A Comissão da Verdade foi criada como instrumento para responder à Jurisdição Internacional, mas também para dar conhecer os fatos, identificar os violadores e revelar os erros, crimes e as ausências do Estado com relação aos excessos cometidos por parte de seus agentes. Trata-se, portanto, de um encontro com a verdade daquele momento de ruptura da democracia.

O trabalho baseou-se em uma revisão bibliográfica nas mais variadas fontes de pesquisa, ressaltando-se a escassez de fontes relativas ao assunto devido ao mesmo ser recente na área jurídica. O método de pesquisa utilizado foi o histórico-descritivo. Histórico, pois o entendimento do tema depende do conhecimento da evolução histórica do mesmo, o que possibilita a identificação da lógica do seu desenvolvimento. Para Marconi e Lakatos, (2005:51) “[...] Consiste em investigar acontecimentos, processos e instituições do passado para verificar sua influência na sociedade de hoje, pois as instituições alcançaram sua forma atual através de alterações de suas partes componentes, ao longo do tempo, influenciadas pelo contexto cultural particular de cada época.” E é descritiva porque intenciona mostrar uma situação como ela se apresenta, descrevendo-a após um estudo feito em um determinado tempo e espaço.

No primeiro capítulo, discorreu-se sobre o processo de construção dos direitos humanos no País, que sofreu influências das Cartas Magnas promulgadas e outorgadas pelos líderes do Estado. O fato de sermos um Estado que sofreu inúmeras mudanças na sua estrutura política e administrativa em determinados momentos históricos justifica a elaboração de destes ordenamentos legais distintos.

O segundo capítulo narrou a respeito do Golpe Militar de 1964 e as consequências da ruptura da ordem democrática, até então vigente no país. Essas consequências geraram a criação de organismos de controle por parte do Estado, que passou a monitorar as ações de grupos que se manifestavam contrários a política implantada pelos militares. Em seguida, tratou-se sobre o Ato Institucional – 5, que resultou num período de maior recrudescimento e que dá início às manifestações mais intensas por parte dos opositores ao governo, este por sua vez estabeleceu ações radicais de repressão, que resultaram em torturas, mortes e desaparecimentos de diversas pessoas.

A seguir, tratou-se sobre a lei de Anistia, que foi o marco do processo de reabertura política, onde foram perdoados todos os crimes de cunho político cometidos durante a Ditadura Militar. O questionamento surge a partir daí, pois da mesma forma que os opositores do regime não foram sentenciados, os agentes do Estado também não, assim, os desaparecimentos e mortes causados pelos mesmos não puderam ser julgados pela justiça com um. As questões que envolvem este período da história serão tratadas pela Comissão da Verdade, objeto deste trabalho.

#### O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

A natureza jurídica do que conhecemos como Direitos Humanos é alvo de grande divergência doutrinária por tratar-se de um ramo do direito que sofreu várias alterações no decorrer da História, sendo necessário que haja uma análise de seus precedentes. Bobbio (1992: 30) explica de forma muito clara esse processo de construção e transformação em sua obra, sendo válido destacar que “os direitos humanos, nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares para finalmente encontrar a plena realização como direitos positivos universais”. Os direitos humanos nascem como direitos naturais universais no momento em que são reconhecidos pelo Estado, que oferece aos indivíduos garantias fundamentais para que seja possível, o desenvolvimento de toda a sociedade. Hannah Arendt, (1989:25) autora da obra “ORIGENS DO TOTALITARISMO” (“Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft”) cita “por conseguinte, direitos humanos não são direito natural, mas direito positivo; eles precisam sempre ser garantidos, não exatamente como direitos universais, mas exclusivamente como direitos civis. Para Arendt, portanto existe somente um único direito humano, o de pertencer a uma comunidade política”.

Sendo o Direito dos Direitos Humanos o defensor dos oprimidos, marginalizados pelo sistema, o foco de defesa sempre caminhou em direção à proteção destes direitos que, após muitos sacrifícios e sangue derramado, foram consolidados pela Declaração Universal de Direitos Humanos, em 1948, documento este, que foi elaborado em razão da necessidade de uma base normativa internacional que

estabelecesse em seus artigos, que a dignidade da pessoa humana é o princípio que rege esta norma e todas as demais a ela subordinadas.

Valério Mazzuoli (2001:35) explica a consolidação dos direitos humanos no ordenamento jurídico internacional: “Com o surgimento da Organização das Nações Unidas, em 1945, o Direito Internacional dos Direitos Humanos começa a aflorar e solidificar-se de forma definitiva, gerando, por via de consequência, a adoção de inúmeros tratados internacionais destinados a proteger os direitos fundamentais dos indivíduos.”

O número de tratados internacionais que têm como objetivo a segurança dos Direitos Humanos foi crescendo gradativamente, e o Brasil aderiu a diversos, destacando-se a Convenção Americana sobre Direitos Humanos – Pacto de San José da Costa Rica, que hoje tem papel fundamental, no debate estabelecido sobre os crimes cometidos durante o período ditatorial e o tratamento dado pelo Estado Brasileiro aos que os cometeram e receberam a Anistia.

É interessante ressaltar que a construção dos Direitos Humanos no Brasil deve ser analisada sob um foco histórico, que está intimamente ligada à história das Constituições Brasileiras. A primeira Constituição Brasileira, de 1824, que foi outorgada, garantia que os direitos civis e políticos estavam elencados na liberdade, segurança individual e na propriedade. Os direitos individuais eram relacionados à classe social a qual pertencia o cidadão, sendo impossível falar em direitos humanos, pois como sabemos a escravidão ainda vigorava em nosso País.

A Constituição seguinte, promulgada em 1891, foi conhecida como a Constituição Republicana. Seus princípios estão intimamente ligados à Constituição dos Estados Unidos da América, logo, elencados no liberalismo de organização federativa e individualismo econômico e político. Nesta constituição, como na anterior, já houve a existência de um rol de direitos e garantias para que foram expressamente declarados em título e seção definidos.

A Carta Magna de 1934 encerrou o ciclo da velha democracia liberal e procurou conciliar filosofias que surgiram das Cartas Magnas de Weimar (social-democrática) e dos EUA (liberal/individualista). Ampliou o rol de proteção de Garantias e Direitos fundamentais, ressaltando-se como exemplos, a irretroatividade da lei penal e a impossibilidade absoluta de extradição de brasileiros. A Constituição de 1937 destoa de todo esse percurso que foi traçado pelas constituições anteriores. De característica autoritária, inspirada no modelo fascista, a Constituição outorgada pelo então Presidente Getúlio Vargas, no que se refere aos direitos e garantias fundamentais, em seu texto constitucional mostrou-se retrógrada, retirando diversos preceitos democráticos já existentes: a irretroatividade da lei e mandado de segurança foram substituídos pela pena de morte para os crimes políticos e a censura prévia da imprensa.

Com a queda do governo Getúlio Vargas, a Constituição de 1946, foi promulgada e refletiu o sopro democrático emanado da vitória das Nações Aliadas na 2ª Guerra Mundial. Foi uma Constituição de caráter Republicano, Federativo e Democrático. Em matéria de direitos individuais, retomou o rol da Constituição de 1934 e inseriu diversos direitos sociais atinentes a inviolabilidade dos direitos a vida, a liberdade e a segurança individual. Para entender o contexto da Constituição que se seguiu a de 1946 é necessário que façamos um pequeno relato a respeito dos acontecimentos que a precederam, para que seja mais fácil a compreensão do tema tratado por esta pesquisa.

#### O GOLPE DE 64

Com o final da 2ª Grande Guerra, ao instalar-se o período conhecido como “Guerra Fria”, os governos, alinhados aos Estados Unidos da América do Norte, passaram a monitorar todos os simpatizantes do comunismo propagado pela então União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, estabelecendo-se uma verdadeira “caça as bruxas”, a fim de evitar que mais países pudessem ser “convertidos” ao regime, como Cuba, por exemplo.

No Brasil, o reflexo de toda essa agitação mundial foi o golpe militar de 31 de março de 1964, quando foi deposto o então Presidente da República João Goulart, que era considerado pelos militares, como uma ameaça a democracia, instaurando-se nesse momento um governo provisório que estabelecesse a “ordem e paz social”. Durante esse período vivenciamos um governo marcado pelo autoritarismo, supressão dos direitos constitucionais, prisão e tortura dos opositores do regime e uma censura prévia em todos os meios de comunicação.

A partir de 1964 foram criados vários organismos de repressão aos opositores da ditadura, entre eles o mais famoso SNI – Serviço Nacional de Informações, que teve outros órgãos repressores subordinados ao seu comando. Com as informações obtidas pelo SNI era possível agir com prevenção e maior eficácia no processo repressivo. As torturas instauradas nessa época tinham o objetivo de extrair depoimentos dos opositoristas ao sistema, incutir medo na população e consolidar os governos instituídos sem a participação popular. Nesse contexto em 1967 foi institucionalizado o Regime Militar, através de uma carta Constitucional, entre outras medidas, ela mantinha a restrição a autonomia dos estados, a submissão dos documentos presidenciais a chancela do Congresso e as eleições indiretas para presidente.

Quando o período ditatorial teve seu apogeu, entre 1968 e 1979, ao longo dos mandatos dos Generais Artur da Costa e Silva, Emilio Garrastazu Médici, Ernesto Geisel e João Baptista de Oliveira Figueiredo, os órgãos de repressão foram acusados

de promover diversas prisões ilegais, muitas das quais resultaram em assassinatos, torturas e desaparecimentos.

### *O Golpe dentro do Golpe: Os Atos Institucionais*

Todas as ações do Governo Militar eram respaldadas pelos Atos Institucionais, decretos-leis feitos pelos generais. Estes atos foram editados pelos Comandantes-em-Chefe do Exército, da Marinha e da Aeronáutica ou pelo Presidente da República, e partir delas, o Executivo passou a centralizar o poder e impor uma hierarquia constitucional. Deste modo, a cada ato publicado em Diário Oficial, mais restrições surgiam. O Ato Institucional nº 5, decretado em 13 de dezembro de 1968, pelo então Presidente da República General Artur da Costa e Silva, é considerado o mais abrangente e autoritário de todos os atos institucionais. WAGNER, (2010: s.p.) relata que “Visando assegurar a continuidade do Golpe de 1964 na conformidade da doutrina da segurança nacional desenvolvida pela Escola Superior de Guerra, o Presidente encaminhou ao Congresso o projeto do estatuto fundamental e foi ouvido sobre as emendas apresentadas. O texto aprovado em 24.02.1967 sofreu, porém, rude golpe em 17.10.1969, quando a Junta Militar que assumiu o poder impôs-lhe ampla revisão através da Emenda Constitucional nº 1.”

O AI-5 deve ser analisado sob dois aspectos: a princípio, como uma resposta do Estado para as manifestações dos grupos revolucionários opostos ao regime ditatorial, que passaram a intensificar suas ações; também como uma forma de expor a toda população, que o modelo instituído mantinha a ordem e o pleno funcionamento de todos os setores da Nação. No o preâmbulo do AI-5 é possível notar o espírito que motivou a publicação da mesma: “O PRESIDENTE DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, ouvido o Conselho de Segurança Nacional, e CONSIDERANDO que a Revolução Brasileira de 31 de março de 1964 teve, conforme decorre dos Atos com os quais se institucionalizou, fundamentos e propósitos que visavam a dar ao País um regime que, atendendo às exigências de um sistema jurídico e político, [...] de maneira a poder enfrentar, de modo direito e imediato, os graves e urgentes problemas de que depende a restauração da ordem interna e do prestígio internacional da nossa pátria" (Preâmbulo do Ato Institucional nº 1, de 9 de abril de 1964); CONSIDERANDO, no entanto, que atos nitidamente subversivos, oriundos dos mais distintos setores políticos e culturais, comprovam que os instrumentos jurídicos, que a Revolução vitoriosa outorgou à Nação para sua defesa, desenvolvimento e bem-estar de seu povo, estão servindo de meios para combatê-la e destruí-la; CONSIDERANDO que, assim, se torna imperiosa a adoção de medidas que impeçam sejam frustrados os ideais superiores da Revolução, preservando a ordem, a segurança, a tranquilidade, o desenvolvimento econômico e cultural e a harmonia política e social do País comprometidos por processos subversivos e de guerra revolucionária; CONSIDERANDO que todos esses fatos

perturbadores da ordem são contrários aos ideais e à consolidação do Movimento de março de 1964, obrigando os que por ele se responsabilizaram e juraram defendê-lo, a adotarem as providências necessárias, que evitem sua destruição.”

Com sua entrada no ordenamento jurídico, o AI-5 fez muito mais do que só conter os ditos “transviados”, passou a perseguir todo e qualquer indivíduo, grupo ou movimentos, que de alguma forma manifestava qualquer parecer crítico ao sistema. Era comum a prisão dos adversários do regime sem nenhuma acusação formal, as vítimas dessas ações eram parlamentares, intelectuais, artistas, líderes estudantis, sindicalistas, religiosos progressistas e militantes de esquerda, entre outros.

A violência que ocorreu durante essas prisões é retratada em fotos, obras literárias e testemunhos de diversos participantes do movimento revolucionário. Muitos deles carregam marcas em seus corpos até hoje, além dos traumas psicológicos que as torturas causaram em suas vidas. Entretanto, o que instiga a todos os pesquisadores e estudiosos deste assunto é o número de desaparecidos que, ao serem presos e levados as instituições e quartéis, como o DOPS, para interrogatórios, não voltaram para casa. Em razão disso, alguns grupos, como o Brasil Nunca Mais e o Tortura Nunca Mais, foram fundados para que pessoas que sofreram alguma violência durante esse período, ou tiveram algum ente desaparecido, se unissem e desenvolvessem ações perante o Estado de repúdio as omissões e inércia do Estado no sentido de esclarecer os fatos para a sociedade. Wolfgang Heuer, professor da Universidade livre de Berlim (“Freien Universität Berlin”), afirma em um de seus artigos que dentre os direitos fundamentais resguardados está o direito à resistência, “sim, direito à resistência, como último recurso contra aqueles, que quiserem eliminar a ordem livre e social”. Assim, era confirma o posicionamento dos grupos que, não poderia ser possível serem indiferentes ao autoritarismo exercido pelo Governo.

Nesse aspecto o Brasil carrega uma mancha. Pelo fato de que muitas dessas prisões ocorreram de forma irregular, pela falta de mandado ou sem devido processo legal, muito do que aconteceu com essas pessoas não foi registrado em arquivos, resultando em lacunas que devem ser preenchidas com o início dos trabalhos da Comissão Da Verdade.

### *A Anistia*

Em 13 de outubro de 1978, no governo Geisel, foi promulgada a emenda constitucional nº 11, cujo artigo 3º revogava todos os atos institucionais e complementares, no que fossem contrários à Constituição Federal, “ressalvados os efeitos dos atos praticados com bases neles, os quais estão excluídos de apreciação judicial”. Após todas as violações e atrocidades cometidas durante o período em que o AI-5 foi levado a efeito, e antes que houvesse a abertura política tão desejada pela



população, o Presidente da República General João Baptista de Oliveira Figueiredo assinou a lei, que concedia a Anistia a todos aqueles envolvidos em crimes de natureza política ou praticados por motivação política. Criada no contexto de uma distensão do regime, a proposta de anistia aos envolvidos com crimes políticos no período em questão, foi estendida aos agentes públicos que praticaram atos de violência contra civis durante o regime.

A lei 6.683 de agosto de 1979 decreta em seu Artigo 1º: “É concedida anistia a todos quantos, no período compreendido entre 02 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979, cometeram crimes políticos ou conexo com estes, crimes eleitorais, aos que tiveram seus direitos políticos suspensos e aos servidores da Administração Direta e Indireta, de fundações vinculadas ao poder público, aos Servidores dos Poderes Legislativo e Judiciário, aos Militares e aos dirigentes e representantes sindicais, punidos com fundamento em Atos Institucionais e Complementares.”

Esta norma não atendia a todos os interesses, pois as famílias das vítimas deste processo não puderam buscar apoio na justiça, já que a lei incluía os condenados por atentados terroristas e assassinatos e também favorecia os militares responsáveis pelas práticas de tortura. O número exato de desaparecidos não foi estabelecido, ainda hoje suas famílias não receberam informações exatas do que ocorreu a eles, se estão mortos e, em caso positivo, onde estarão seus corpos. Por acreditarem que o acesso a essas informações é um direito dessas famílias é que há um grande número de processos sendo avaliados e que poderão ser reabertos com o auxílio dos trabalhos da Comissão da verdade.

A lei da anistia e a criação da comissão da verdade vêm trazendo diversos questionamentos sociais e jurídicos. Um dos questionamentos é o da insegurança jurídica, que a reabertura de processos pode causar, bem como o da validade jurídica da referida comissão à luz da lei de anistia. Da mesma forma, questiona-se a própria legitimidade da lei da anistia, em face da Lei Internacional de Direitos Humanos, o que justifica um maior aprofundamento no estudo de tais temáticas.

Segundo o senador Pedro Simon (2010, s.p.), “o Brasil que evita punir ou sequer apontar os torturadores da ditadura acaba banalizando a violência que vitimiza o cidadão comum em plena democracia. Esta mesma impunidade que nasceu nos quartéis sobrevive hoje nas ruas”. Este mesmo entendimento prevalece nas sentenças condenatórias do Brasil: “As disposições da Lei de Anistia brasileira que impedem a investigação e sanção de graves violações de direitos humanos são incompatíveis com a Convenção Americana, carecem de efeitos jurídicos e não podem seguir representando um obstáculo para a investigação dos fatos do presente caso, nem para a identificação e punição dos responsáveis, e tampouco podem ter igual ou semelhante impacto a respeito de outros casos de graves violações de direitos

humanos consagrados na Convenção Americana ocorridos no Brasil.” (CASO GOMES LUND E OUTROS VS. BRASIL DE 24 DE NOVEMBRO DE 2010: 114)

O Brasil é um dos países do chamado “Cone-Sul” que não julgou os responsáveis por torturas, sequestros e assassinatos ocorridos em sua ditadura militar. Com uma política estruturada na doutrina de “Segurança Máxima”, a perseguição ocorreu para eliminar qualquer manifesto contrário ao regime dos generais. Este período foi marcado pela inexistência de um Estado de Direito e com isso a inaplicabilidade dos princípios jurídicos fundamentais. Na Argentina, por exemplo, após a restauração da democracia, o General Jorge Rafael Videla, Presidente durante o período em que a ditadura militar no país foi mais dura, foi condenado à prisão perpétua em novembro de 2010, pela morte de 31 prisioneiros durante seu golpe de estado.

Como fundamentação para as práticas abusivas realizadas pelos órgãos de segurança, O Código Penal Militar serviu de referência para a adequação típica e punição de diversos presos políticos. O fato de muitos dos crimes que foram cometidos, como os crimes de tortura e terrorismo, serem considerados imprescritíveis, aumenta o debate entre as duas bancadas: a dos Direitos Humanos e os Conservadores.

#### POSIÇÃO DO BRASIL NA JURISDIÇÃO INTERNACIONAL

O Direito Internacional hoje, mais do que nunca, influencia de forma contundente o Ordenamento Jurídico Brasileiro, sendo assim, impossível não tratarmos da participação do País na Jurisdição Internacional. O Brasil se submete aos tratados internacionais de proteção dos Direitos Humanos aos quais aderiu e os que poderá fazer parte, conforme o parágrafo 2º do art. 5º de nossa atual Constituição. Flávia Piovesan (2008: 55) confirma esse entendimento “A Constituição assume expressamente o conteúdo constitucional dos direitos constantes dos tratados internacionais dos quais o Brasil é parte. Ainda que esses direitos não sejam enunciados sob a forma de normas constitucionais, mas sob a forma de tratados internacionais, a Carta lhes confere o valor jurídico de norma constitucional, já que preenchem e complementam o catálogo dos direitos fundamentais previsto pelo Texto Constitucional.”

A posição desses tratados internacionais dentro de nosso ordenamento também é um aspecto a ser considerado, pois há distinções no tratamento dado aos tratados que versem sobre direitos humanos e tratados internacionais relacionados a outros assuntos. O parágrafo 2º do art. 5º de nossa Carta Magna atribui aos tratados de proteção dos direitos humanos status de “hierarquia constitucional”, assim as normas de tratado internacional podem prevalecer sobre a norma constitucional que verse sobre o mesmo tema. Não estamos restringindo a Soberania do Estado, mas sim,

ampliando o rol já estipulado pela Constituição Federal e colocando-o em sintonia com o entendimento da jurisprudência internacional.

Em razão da adesão do País a Corte Interamericana de Direitos Humanos, devermos nos submeter às decisões que dela são proferidas, no entanto, isso não ocorre. O Brasil foi condenado diversas vezes por omissão, de cunho legislativo, que significa a omissão por não legislarmos sobre determinado assunto, ou omissão jurídica, onde as decisões proferidas pelo STF, não estão de acordo com a jurisprudência internacional. É de se destacar a última condenação, onde dentre outras resoluções, o Brasil foi condenado a tipificar o crime de desaparecimento de pessoas.

Na sentença do Caso Lund e Outros, proferida em novembro de 2010, o caso trata da responsabilidade do Estado brasileiro nos casos de tortura e desaparecimento forçado de membros do Partido Comunista e camponeses, nas operações do Exército entre 1972 e 1975 para conter a Guerrilha do Araguaia. A sentença, expedida em 24 de novembro de 2010 afirma “Estado violou determinadas obrigações internacionais dispostas em diversos preceitos da Convenção Americana, em prejuízo das supostas vítimas, inclusive, inter alia, o direito de não ser submetido a um desaparecimento forçado decorrente dos artigos 3, 4, 5 e 7 da Convenção Americana, o direito à proteção judicial e às garantias judiciais relativos ao esclarecimento dos fatos e à determinação das responsabilidades individuais por esses mesmos fatos, decorrentes dos artigos 8 e 25 da Convenção Americana.”

Infelizmente, o Estado brasileiro não consegue adaptar-se as novas tendências no que se refere a Direitos Humanos, pois como já citamos, o Brasil é o único país do eixo sul latinoamericano que ainda não reabriu seus processos oriundos do período ditatorial e ao aplicar a Anistia à todos, foi além, ignorando a real situação, ou seja, que os servidores que agiram em nome do Estado e utilizaram de todo e qualquer meio para conter os “subversivos da lei”, cometeram crimes não só contra suas vítimas, mas sim contra toda humanidade, e isso não pode ser tratado como crime comum, simplesmente prescrever pelo decurso do tempo e assim ficarmos mais uma vez indiferentes, inertes, diante de fatos que mudaram a história do País.

#### A LEI DE ANISTIA E A JURISPRUDÊNCIA ATUAL

Conforme a Constituição Brasileira, em seu art. 5º, inciso XLIII, a lei considera insuscetível de graça ou anistia a prática de tortura, terrorismo e outros crimes hediondos e por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitar se omitirem. Este entendimento é pacífico desde a promulgação da Constituição. No entanto, ocorre que o enquadramento da Lei da Anistia frente aos crimes de terrorismo e tortura, no período militar, vem recebendo diferentes interpretações jurídicas, pois como a publicação da lei de Anistia é anterior à

promulgação da Constituição atual. O primeiro impasse para que se possa tratar de forma aberta e sem restrições deste tema é realmente a identificação da não inconstitucionalidade da norma, e sim da não recepção da mesma.

As discussões jurídicas estabelecidas a partir dessa resolução ganharam novo fôlego, a partir das sentenças proferidas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos e com a atuação da Comissão da Verdade, novos pareceres poderão ser elaborados no momento da reabertura de documentos hoje mantidos sob sigilo. Os reflexos da atuação da Comissão interferem diretamente na interpretação da Lei 6.683/79, que hoje está concentrada em dois blocos, de um lado os que consideram que esta lei e sua aplicabilidade não devem sofrer alterações, cujo um de seus defensores é o Ministro Eros Grau, que em seu voto na ADPF 153, esclarece de forma bastante objetiva que não se trata de recepcionar a norma em questão, pois sua aplicabilidade foi imediata, por isso, não haveria motivos para torná-la inaplicável. Há também o argumento, no sentido da punibilidade encontrada no Art. 107, Inciso II do Código Penal (2011), “Extingue-se a punibilidade: pela anistia, graça ou indulto” e mesmo que não houvesse essa garantia, os crimes ocorridos nos anos de chumbo não poderiam ser julgados por que na perspectiva constitucional, considerando o princípio da legalidade.

O segundo bloco é constituído pelos que acreditam que os processos devam ser reabertos, nesse sentido Glenda Mezarobba (2006: 4), se posiciona a favor da abertura dos processos por “ser um dever de revelar a verdade, só recentemente contemplado de maneira mais substantiva, ainda que não plenamente.” E assim possam ser julgados e punidos nos rigores da lei os autores dos crimes praticados durante o regime militar porque estes delitos são considerados hediondos e, portanto, não prescrevem e devem ser considerados crimes de lesa-humanidade passíveis de julgamento, como está ocorrendo em outros países que viveram período de ditadura semelhante. Hugo Grotius (1925: 25), importante teórico jusnaturalista, faz afirmações “Há, pois, condições que, em virtude da natureza humana, devem existir para que a sociedade possa perdurar de modo ordenado, quais sejam : segurança da propriedade; boa-fé; honestidade dos acordos; reparação dos danos; punição dos delitos,

As instituições e organizações da sociedade civil também divergem quanto à interpretação da Lei da Anistia. Os integrantes de entidades de defesa dos Direitos Humanos interpretam o Art. 1º da lei 6.683/79 de forma diferente da que os juristas analisam. Para Rose Nogueira (2011: s.p.) presidente do Grupo Tortura Nunca Mais do Estado de São Paulo “A Lei de Anistia não beneficiou os “agentes do Estado” que tenham praticado torturas e assassinatos na ditadura militar, pois afirmam que o texto da lei não diz isso, e não pode, já que o Brasil é signatário de vários documentos da

Organização das Nações Unidas, segundo os quais a tortura é um crime comum, e imprescritível.”

O Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil encaminhou em 2008, no STF a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 153, uma ação que solicita a declaração de que a Lei de Anistia não inclui crimes praticados por agentes da ditadura. Entre os argumentos apresentados, o Conselho Federal da OAB alega que o §1º do art. 1º da Lei de Anistia foi, como cita VECCHIATTI, (2010: s.p.) “Elaborado de forma obscura para abranger os crimes comuns cometidos pelos agentes públicos da Ditadura contra os opositores do regime, portanto, abrangem somente os crimes políticos e os crimes comuns cometidos pelos mesmos autores dos crimes políticos não abrangendo os agentes públicos que praticaram, durante o regime militar.” Em relação ao §2º, este não estende a anistia àqueles, o mesmo autor (2010: s.p.) “Que foram condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal, onde a prática sistemática e organizada de violência generalizada pelos agentes do Estado configura terrorismo estatal, portanto excetuado da anistia legal por sua própria literalidade.”

O Supremo rejeitou o pedido da OAB, por maioria de sete votos a dois, o que ocasionou um choque entre grupos defensores de direitos humanos e esta decisão do STJ. Já a Deputada Luiza Erundina, apresentou projeto que altera o entendimento do STF (Supremo Tribunal Federal) sobre a punição para agentes públicos que torturaram na ditadura. Em razão da inflexibilidade do STF nesse sentido, o Ministério Público Federal tem procurado brechas legais para que possa haver punições nesse sentido. Em entrevista a jornalista Cynara Menezes (2012: s.p.), para a revista CartaCapital, o procurador da República Marlon Weichert destaca que “Essa discussão uma hora terá de ser feita, porque existem duas decisões: uma do Supremo Tribunal Federal, que reconhece a lei da anistia, e outra, da Corte Interamericana, que prevê a punição. O entendimento de nossa coordenação criminal é pelo cumprimento integral da decisão da Corte Interamericana. [...] As investigações feitas pelo MP são justamente para possibilitar ações pela punição dos crimes. O que não for comprovado, será arquivado.”

A criação da Comissão Nacional da Verdade, ligada à Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, foi elaborada durante o governo do ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Foi votada e aprovada no Congresso Nacional e sancionada pela Presidente Dilma Rousseff. Suas atividades iniciaram-se no mês de Julho de 2012 e já geram repercussões em toda a imprensa nacional. Os integrantes foram escolhidos através de diversos critérios e a Comissão terá o prazo de 2 anos para pesquisar e atuar em prol da verdade.

No site G1 Ministra da Secretaria dos Direitos Humanos Maria do Rosário (2011: s.p.), declara que “Devemos dar seguimento ao processo de reconhecimento da

responsabilidade do Estado por graves violações de Direitos Humanos, com vistas à sua não repetição, com ênfase no período 1964-1985, de forma a caracterizar uma consistente virada de página sobre esse momento da história do país.”

Em Genebra, perante o Conselho dos Direitos Humanos da ONU, o Brasil reconheceu o “direito à verdade”, que as vítimas da ditadura têm como aspecto fundamental dos Direitos Humanos e como instrumento fundamental para que a democracia se fortaleça. Marlon Weichert, Procurador da República, do Ministério Público Federal em São Paulo, em entrevista registrada no site Tortura Nunca Mais (2011) declara que A Comissão da Verdade pode ter um grande papel a desempenhar. Ela tem uma dimensão bastante expressiva no âmbito nacional e que, na nossa visão, pode atrair mais pessoas para este trabalho. Agora, é preciso inaugurar uma discussão sobre qual comissão da verdade queremos. O Brasil não pode se dar ao luxo de ter uma comissão de meia-verdade. Tem de ser uma comissão de verdade mesmo. E isso significa ter uma lei que crie uma comissão dotada de condições materiais, humanas e jurídicas para exercer bem o seu mandato. Se não, pode ser uma frustração ainda maior.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho, que trata sobre a Comissão da Verdade, órgão vinculado à Secretaria de Direitos Humanos, seu enquadramento jurídico em face da lei de Anistia – Lei nº 6.683/1979, como a mesma pode contribuir para novas interpretações jurídicas sobre a defesa da dignidade da pessoa humana e o posicionamento dos juristas constitucionais sobre o tema, pretendeu contribuir para o debate sobre a temática abordada.

A Comissão da Verdade tem como finalidade investigar casos de violações aos direitos humanos ocorridos entre os anos de 1964 e 1988(entre eles, torturas, mortes, desaparecimentos e ocultação de cadáveres). Essa temática está ligada aos Direitos Humanos, reconhecendo que a natureza jurídica do que conhecemos como Direitos Humanos é alvo de grande divergência doutrinária por tratar-se de um ramo do direito que sofreu várias alterações no decorrer da História. Essa é uma tarefa importante, ou seja, conhecer a verdadeira história do período, apontar os responsáveis e conhecer as circunstâncias.

Contudo, o que realmente se espera é que possamos de certa maneira, encontrar um equilíbrio entre os posicionamentos apresentados, de um lado os que consideram que a Lei da Anistia e sua aplicabilidade não devem sofrer alterações e de outro os que acreditam ser necessário reabrir os processos referentes aos crimes cometidos durante o Regime Militar. É impossível que sejam punidos todos aqueles que cometeram crimes, não só os que agiram em nome do Estado, como também os

revolucionários, por conta dos anos que já se passaram e da Anistia já concedida, que provavelmente não será revogada.

A questão das distinções no tratamento dado aos tratados que versem sobre direitos humanos e tratados internacionais relacionados a outros assuntos, que é feita pelo Brasil, também é um assunto que precisa ser refletido, será necessário uma postura mais coerente do Brasil, já que se submete aos tratados internacionais de proteção dos Direitos Humanos aos quais aderiu e os que poderá fazer parte. A Constituição Brasileira reforça que as normas de tratado internacional podem prevalecer sobre a norma constitucional que verse sobre o mesmo tema, porém o Brasil é um dos países do eixo “Cone-Sul” que ainda não julgou os responsáveis por torturas, sequestros e assassinatos ocorridos em sua ditadura militar.

A Comissão da Verdade tem a grande tarefa de informar a sociedade sobre os reais acontecimentos desse período da história do País. Ao conhecermos melhor os bastidores desse período poderemos enfim, nos posicionarmos de forma coerente e justa com aqueles que sofreram as consequências trágicas daquele regime vigente e daremos uma resposta digna às famílias, para o seu desaparecimento. Esclarecer os acontecimentos que envolvem os presos, torturados e desaparecidos do Regime Militar irá colaborar para que País possa, finalmente, virar a página da História, deixando para trás os estigmas herdados da ditadura.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. (1989). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- AZEVEDO, Marcos de. (2006). *Direitos Humanos Fundamentais*. São José do Rio Preto: Editora Meio Jurídico.
- BOBBIO, Norberto. (1992). *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus.
- BRASIL. (1979) Presidência da República. Lei nº 6.683 de 28 de Agosto de 1979. Página visitada em 09 de abril de 2012, em Planalto: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6683.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6683.htm).
- BRASIL.(1988) Constituição da República Federativa do Brasil. Página visitada em 02 de março de 2012, em Planalto em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/emendas/emc\\_anterior198/emc11-78.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior198/emc11-78.htm).
- COMPARATO, Fábio Konder. (2003). *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. (2010). “Caso Gomes Lund e Outros (“Guerrilha do Araguaia”) Vs. Brasil”. Página visitada em 9 de abril em

- 2012, em Corte IDH  
[http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf).
- GROTIUS, Hugo. (1925). *De Jure Belli Ac Pacis Libri Tres* Volume Two The Translation Book. Londres: Oxford University Press.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. (2005). *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas.
- MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. (1997). "A lógica da suspeição: sobre os aparelhos repressivos à época da ditadura militar no Brasil", In: *Revista Brasileira de História*. Vol. 17, n. 34, São Paulo.
- MAZZUOLI, Valério de Oliveira. (2001). *Direito Internacional: tratados e direitos humanos fundamentais na ordem jurídica brasileira*. Rio de Janeiro: América Jurídica.
- MENEZES, Cynara. O joio e o trigo. (2012). Página visitada em 12 de julho de 2012, em CartaCapital <http://www.cartacapital.com.br/politica/o-joio-%E2%80%A8e-o-trigo/?autor=28>>
- MEZAROBBA, Glenda. (2006). *Um acerto de contas com o futuro: a anistia e suas conseqüências: um estudo do caso brasileiro*. São Paulo: Humanitas/Fapesp. Paulo: Petrópolis.
- PIOVESAN, Flávia. (2008). *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo: Saraiva.
- SIMON, Pedro. (2010). "Não se anistia o nazismo. Nem a tortura." Página visitada em 04 de março de 2012, em O Globo <http://oglobo.globo.com/opiniao/mat/2010/04/28/nao-se-anistia-nazismo-nem-tortura-916450286.asp>
- SOARES, Inês Virgínia Parado; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Coord.) (2009). *Memória e verdade: a justiça de transição no Estado Democrático brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum.
- TORTURA NUNCA MAIS. (2011). "Brasil não pode se dar ao luxo de comissão de meia verdade". Página visitada em 28 de fevereiro de 2012, em Tortura Nunca Mais <http://www.torturanuncamais-rj.org.br>
- TORTURA NUNCA MAIS. (2011). "Brasil reconhece na ONU 'direito das vítimas da ditadura à verdade'". Página visitada em 20 de fevereiro de 2012, em Tortura Nunca Mais <http://www.torturanuncamais-rj.org.br>
- TRINDADE, José Damião de Lima. (2012). *História Social dos Direitos Humanos*. São



VECCHIATTI, Paulo Roberto Lotti. (2010). *Lei de Anistia e sua interpretação: o caso da ADPF n.º 153. Inexistência de abrangência para crimes cometidos por agentes estatais. Subsidiariamente, não-recepção de tal interpretação.* Página visitada em 03 de Maio de 2012, na Revista Jus Navigandi, Teresina, ano 15, n. 2478 <http://jus.uol.com.br/revista/texto/14681>.

WAGNER, Dorian. (2010). *Direitos Humanos e Garantias Fundamentais nas Constituições Brasileiras.* Página acessada em 12 de maio de 2012, em GranCursos <http://www.grancursos.com.br/downloads/2010/artigos/direitoshumanosegarantias.pdf>.

**ENTREVISTA**  
**DIÁLOGOS CON RICARDO SANÍN: CRÍTICA AL**  
**CONSTITUCIONALISMO LIBERAL CONTEMPORÁNEO**

Carlos Lascarro, Diemer Lascarro y Leonel Martínez

Universidad del Atlántico, Colombia

El profesor Ricardo Sanín Restrepo es actualmente el principal referente del pensamiento jurídico crítico en Colombia. Profesor de doctorado en la Universidad Pontificia Javeriana, y en diversos programas de Maestría en Derecho de reconocidas universidades colombianas. Miembro activo de la *Critical Legal Conference* y Presidente del Capítulo Colombia de la Red para el Constitucionalismo Democrático. Autor de múltiples artículos y libros sobre Constitucionalismo, Justicia Constitucional e Ideas Políticas. Con ocasión al lanzamiento de la segunda edición de su libro *Teoría Crítica Constitucional* y a propósito del I Encuentro Nacional de Semilleros de Investigación Jurídica Crítica, donde el profesor Sanín será invitado especial, tuvimos la oportunidad de conversar con él, para que respondiera algunas de nuestras inquietudes sobre el estudio del constitucionalismo actual, su crítica al constitucionalismo contemporáneo y la genealogía que identifica su propuesta.

Parece entonces que no todos se quisieran “engordar” y ganar fama con los lujos teóricos del constitucionalismo occidental y su fatal realidad virtual: el neo-constitucionalismo, reflejado en el frágil, pero peligroso espejo de una academia de espaldas al país y de frente a *problemitas de gramática*. Todo un gran reto desgarrar los cimientos en que se funda el constitucionalismo, sobretodo en contextos tan inequitativos como el nuestro, donde se cree que la interpretación y aplicación de la constitución es una cuestión de principios o reglas, de valores o derechos, de convalidación normativa; piezas que en últimas, se des-preocupan por los verdaderos cuestionamientos: ¿Qué hacer con el canibalismo de la pobreza?, ¿Cómo estallar en pedazos la injusticia social o las desigualdades extremas con simples teorías de ponderación o acciones de tutela? En pocas palabras, esta entrevista es una invitación, seductora, agresiva, -calífiquela usted- a crear desconfianza en la teoría jurídica y proponer que la crítica constitucional no puede ser tratada como un asunto intrascendental; sino que debe ser considerada como una alternativa que se pregunta por las condiciones de posibilidad de un nuevo orden global, bajo la bandera de la descolonización; que piensa críticamente la sociedad y construye las aproximaciones de una verdadera resistencia popular. A continuación la entrevista.



De izquierda a derecha: Santiago Sanmiguel y Ricardo Sanín.  
De pie: Diemer Lascarro, Daniel Florez, Leonel Martínez y Carlos Lascarro.

LLL<sup>1</sup>: Profesor Sanín, si intentamos establecer una estructura o genealogía de la teoría crítica constitucional ¿Cuáles serían los elementos necesarios de ésta? o, en otras palabras: ¿Qué partes identifican la teoría crítica?

**Ricardo Sanín:** La teoría crítica constitucional no es una simple crítica interna que pretenda detectar el mal funcionamiento del sistema con base en sus premisas, esa ha sido la labor de un constitucionalismo dogmático que termina siendo complaciente y superficial, pues al convertirse en una mera técnica de convalidación de las premisas del sistema permite que sus fundamentos, que son la parte gruesa de la tradición moderna/colonial, signifiquen que la subordinación y opresión histórica se integren sin problema a nuevas formas de dominación, disfrazadas en nombres simples como colaboración internacional y tratados de libre comercio. En otras palabras el constitucionalismo tradicional es ciego e inútil ante las verdaderas formas del poder político, a su concentración y expansión letal que destruye mundos y gentes sin compasión. Ahora, esa ceguera e inutilidad no son una simple marca de invalidez de sus portadores, es decir no se trata de inocencia o candidez, todo lo contrario, su proyecto ha sido mantener vivo el aparato demoníaco de la injusticia

---

<sup>1</sup> Carlos Lascarro, Diemer Lascarro y Leonel Martínez.

social, el constitucionalismo tradicional ha sido el socio ideal del capitalismo devorador y el imperialismo sin fronteras.

La teoría crítica cuestiona la idea misma de constitución y su capacidad de alterar esas inmensas balanzas de poder que hoy están por fuera del esquema constitucional propio del Estado-nación y pone permanentemente en entredicho la capacidad de las constituciones y el derecho de servir de vehículos hacia una auténtica democracia e igualdad social, por lo tanto la aproximación de la teoría crítica no es interna, sino externa al sistema mismo, lo cuestiona y lo lleva a sus consecuencias últimas hasta que la máscara se despedace y revele sus contradicciones internas, entre otras cosas demuestra que las constituciones clásicas y modernas lejos de ser una herramienta que auspicie la democracia, han sido el instrumento ideal del poder para contenerla y sofocarla, que lejos de producir igualdad social han sido el método primordial para mantener una estricta diferenciación de clases. Así mientras que el constitucionalismo tradicional (prevalente en Colombia) depende de palabras sagradas, verdaderos fetiches intocables como los derechos humanos, el estado de derecho y tantas otras, es allí donde la teoría crítica constitucional encuentra la podredumbre de un sistema que se vale de conceptos sagrados y por tanto obscenos y fuera de contención alguna, que definen al mundo postrando su imaginación y sensibilidad política y es allí donde la teoría crítica promete una apertura hacia mundos que no estén condenados por la parálisis de lo sacrosanto como máquina de concupiscencia, como tolerancia muda hacía la miseria y la destrucción del 99% calculada milimétricamente por los poderosos, que no son otra cosa que los manteles puestos por el constitucionalismo tradicional.

Una pequeña anécdota puede ilustrarles más fácilmente lo que les estoy diciendo, hace sólo un par de años cuando explicaba mi teoría del pueblo y la democracia a mis alumnos de la Javeriana, utilicé la palabra “constituyencia”, inmediatamente apareció ante mis ojos el fantasma de Fernando Hinestrosa, mi profesor de obligaciones en el Externado, parado como un espectro hamletiano me decía con voz severa “así no se dice”, casi me orino del susto, claro, el “Padre”, el dueño de las claves del lenguaje, este es el punto abismal, el derecho tradicional es ante todo terror “divino” ante el lenguaje, todo se trata de incapacitarnos para crear nuevas palabras que designen nuevas realidades, esa ha sido su labor durante toda la historia de occidente, ejercer un control estricto sobre el lenguaje y privarnos de la capacidad de alterarlo y con ello empujar los límites de la realidad, es allí donde precisamente obra la teoría crítica como demolición de lo dado, como invención de lo político sin el lastre horrible de lo impronunciable.

Mientras la misión del derecho tradicional ha sido una intensa imposición del texto sagrado que impone profundamente en nosotros un deber mítico que se traduce en nuestra aceptación silenciosa y sumisa de que “nada puede ser diferente”

¡todo está dado!, la teoría crítica es su emancipación, es la liberación de una transmisión milenaria del conocimiento donde somos sus lacayos, que neutraliza lo problemático como “pueblo” a favor de mega esquemas como “constitución”, un conocimiento que esconde lo verdaderamente ideológico tras sombras impenetrables de racionalidad y sistematicidad. Es allí donde la teoría crítica puede lograr verdaderas transformaciones pues asume, por ejemplo, que la pobreza o el racismo no son marginales al proyecto constitucional, sino sus más claros rasgos, protegidos tras nuestra incapacidad de verlos, porque, según el derecho tradicional, simplemente no podemos nombrarlos.

**LLL:** La siguiente pregunta de seguro perturbará a muchos: ¿Cree usted que la filosofía política (Žižek, Laclau), incluyamos también el Psicoanálisis (Lacaniano), puede ofrecer más que la misma teoría jurídica (Alexy, Dworkin) al estudio del constitucionalismo actual? E, ¿implica esto, entonces, un constitucionalismo sin constitución?

**RS:** Para continuar con la idea anterior, estudiar a profundidad a Alexy o Dworkin es un simple ejercicio de sofisticación teórica tan útil para las verdades del mundo desastroso en el que vivimos como jugar un juego de mesa muy inteligente y desconectado del mundo, esa es su profundidad, gente como esta solo proporciona respuestas correctas, sí y solo sí usted acepta a ciegas las premisas del sistema, si no toca lo sagrado que une las costuras de esas confecciones metafísicas, es decir que proporciona respuestas correctas a preguntas falsas, por ejemplo podemos corregir las decisiones del juez sí y solo sí aceptemos la crueldad corporativa en un mundo desregulado y que admite la aniquilación de la diferencia y la estratificación del planeta, esto se vuelve en un miserable simulacro teórico y sus defensores permanecerán por siempre en nubes etéreas sin dientes para morder realidades trágicas que son la regla del mundo. Los únicos que se imaginan a Alexy aquí son los que no quieren estar aquí, los que viven de espaldas al país y de frente a los halagos de la academia, socios agazapados, y muchas veces inconscientes de la derecha más dura y cruel, que cambian la oportunidad de involucrarse seriamente con los desastres del país por treparse en finezas teóricas que no contribuyen en nada y todo lo contrario eclipsan cualquier intención de compromiso serio con el mundo, pero claro, tras esos compromisos teóricos yace todo un régimen de deseos inconclusos, que delatan nuestras carencias, nuestra incompletitud; ser epígono de la academia falangista española nos pone en circulación y nos da el reconocimiento internacional que tanto codiciamos, que importa que el país del que uno quiere “blanquearse” se muera desangrado, con tal que seamos venerados en universidades dogmáticas y clausuradas a la realidad.

Claro, Žižek es fundamental si uno quiere penetrar la verdadera textura de las ideologías y ver por dentro la carne con la que está hecha lo sagrado, Laclau es

fundamental para entender la formación del momento en que el pueblo escapa de la cárcel institucional, supera su prisión moderna y se hace democracia, Lacan es la ruta hacia la creación de la subjetividad política y a las posibilidades de emancipación del sujeto.

En resumen todos ellos nos ayudan a ver al otro lado de nuestra densa mentira que posa como verdad, pero a ellos debemos agregar a los que nos empoderan para entender que el capitalismo, el derecho internacional, el constitucionalismo serían impensables sin asumir el vínculo absoluto entre la colonialidad y la modernidad, que demuestran que estudiar derecho constitucional sin asumir, por ejemplo, que América no fue incorporada a un sistema capitalista existente, sino que simplemente el capitalismo no existiría sin la idea de América, se vuelve un despropósito, es allí donde autores como Walter Mignolo, Santiago Castro Gómez, Lewis Gordon, Roberto Vidal o Nelson Maldonado-Torres son fundamentales para hacer un verdadero giro hacia un auténtico constitucionalismo.

**LLL:** Para terminar, ¿No será que el llamado Neo-constitucionalismo representa un último intento desesperado de mantener un capitalismo global con rostro humano, supuestamente remediando los males que el mismo sistema crea, pero realmente prolongando la enfermedad misma?

**RS:** Una constitución que hoy no niegue el capitalismo no merece llamarse tal. Las constituciones de Venezuela Bolivia y Ecuador no son simples variaciones de las tipologías del constitucionalismo moderno occidental, como lo quiere hacer ver el neo-constitucionalismo y como sí lo es la constitución colombiana, sino una nueva forma política, jurídica y cultural que implica la transformación total de lo que entendemos por constitución.

De manera que mientras constituciones como la colombiana son elongaciones de un proyecto colonial/moderno, y a pesar de sus inmensos logros está confinada en su imposibilidad de transformar el paisaje político y proyectarse hacia una democracia libre de agentes que la determinan, los procesos constituyentes en Venezuela, Bolivia y Ecuador son revoluciones en el sentido entero de la palabra, es decir transformaciones del tiempo, el espacio, el poder, el sentido de conflicto y de subjetividades políticas cuya única marcha atrás sería una restauración de la modernidad que transforma, pero me temo que el neo-constitucionalismo, antes que ser una fuerza motriz de estos procesos, es precisamente el último y más desesperado intento reaccionario de una academia vendida al proyecto moderno-occidental para restaurar el orden de las cosas y volver a una realidad donde la constitución protege los privilegios de unos pocos y garantiza la sumisión democrática del pueblo.

Por ello el vacío colosal de la tradición constitucionalista de América Latina, que es donde veo plenamente al neo-constitucionalismo, lo que la hace una gigantesca colección de basura editorial, ha sido construir estatutos teóricos por fuera de la

realidad monumental de Imperio y colonialidad que nos hace ser lo que somos, y por ello el papel que termina cumpliendo con creces, es precisamente ser un mecanismo formidable de la perpetuación de la colonialidad, la exclusión y la violencia del derecho y por el derecho, creo que el Imperio no ha reconocido suficientemente la gran labor que han desempeñado los constitucionalistas para el fortalecimiento de las formas de opresión y extracción de los grandes proyectos imperiales de occidente, sobre sus lomos obedientes y su fe ciega que no pregunta jamás ¿Por qué? se sigue cargando el botín de la colonialidad.

El neo-constitucionalismo es el asesino bajo nuevos ropajes y un nuevo nombre, pero esconde tras de sí el puñal que quiere dirigir al corazón de la democracia, cada vez que nos habla de la importancia del juez constitucional etc. No está diciendo nada nuevo, es la resurrección del racionalismo, la exclusión y el lenguaje típico de las hegemonías tradicionales, no hay nada novedoso ni imaginativo, mucho menos osado, en esta moda que todo lo que pretende es capturar y desactivar los verdaderos movimientos revolucionarios en América Latina.

Barranquilla, Colombia, Julio de 2012.

**RESEÑA**  
**EL LADO MÁS OSCURO**  
**DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL**

Miguel Mandujano

Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press 2011.

El título elegido por Walter Mignolo para su último libro, *The Darker Side of Western Modernity*, es a un tiempo lema, tesis y problematización fundamental. En efecto, la aserción no sólo nos mueve a preguntarnos por cuál sea esta cara oculta de la modernidad, sino que asume, ante todo, que un lado tal existe.

Al lector familiarizado con el pensamiento del colectivo modernidad/colonialidad<sup>1</sup> no resultará extraño el enfoque de la obra; para el resto, servirá la anécdota con que el autor responde al planteamiento central en la introducción del volumen.

Mignolo comienza relatando el interés que le causó el libro de Stephen Coulmin *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (1990).<sup>2</sup> Abreviando, para Toulmin, esta agenda oculta era el río humanístico que corría detrás de la razón instrumental; para Mignolo, el trasfondo y la cara oscura de la modernidad es la colonialidad (p. 2).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Se trata del colectivo crítico-activo formado hacia 1998 a instancias del encuentro de intelectuales latinoamericanos en universidades y centros de investigación de Latinoamérica y los Estados Unidos. Una visión general del trabajo y orientación del grupo puede verse en ESCOBAR, Arturo (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa*, 1, pp. 51-86. En inglés, puede consultarse el número especial "Globalization and the De-Colonial Option" de *Cultural Studies*, 21 (2-3), 2007.

<sup>2</sup> Edición española: *Cosmópolis: El trasfondo de la modernidad*. Península, 2001.

<sup>3</sup> Es asequible el texto de Mignolo en español "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad" en BREITWIESER, Sabine (coord.) (2009). *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, pp. 39-49. El artículo forma parte del catálogo de la exposición que con el mismo nombre presentó el MACBA entre septiembre de 2009 y enero de 2010, comisariada por Sabine Breitwieser. Como parte de su proceso creativo, el texto



Esta es la premisa que sostiene la obra, a saber, que la modernidad, en cuanto narrativa civilizatoria occidental, contiene una dimensión velada: la colonialidad. Ésta le es constitutiva y está presente como una *matriz de poder*, ha sido forjada desde el Renacimiento y la Ilustración, impulsada por la teología cristiana y, actualmente, reavivada por el neoliberalismo. En este sentido, el subtítulo, *Futuros globales*, comprende la percepción de que las hoy llamadas modernidades globales, traen consigo la cara oculta de las injusticias y sufrimiento de las modernidades coloniales.

Mignolo debe el uso de colonialidad al concepto de *patrón colonial de poder* inaugurado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano.<sup>4</sup> Este patrón está formado por cuatro dominios interrelacionados: el control de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad, y del conocimiento y la subjetividad (p. 8). Estas cuatro cabezas, como les llama Mignolo, están erigidas sobre el control de dos piernas, que son la fundación racial y patriarcal del conocimiento. Esta es la lógica que está presente en la retórica moderna de la salvación, el progreso, el desarrollo, la modernización y la democracia; de la cristiandad a la biopolítica y la biotecnología, y, en el campo de la epistemología, desde la teología a la teopolítica.

Podemos considerar cómo era el mundo antes del 1,500 –argumenta Mignolo– y lo que encontraremos es un mundo policéntrico y no capitalista. La China de la dinastía Ming, el Sacro Imperio Romano Germánico y los imperios Inca y Mexica, convivieron, efectivamente, en el tiempo. Pero a comienzos del siglo XXI, un único tipo de economía (el capitalismo) interconectó el mundo y se distinguió de la diversidad de teorías y prácticas políticas.

Los logros occidentales se dieron, como ya se sugería, en los campos de la economía y la epistemología. El primero, relacionado con la colonia y el incremento de la producción bajo la forma de reproducción de recursos; la otra, la de la Ilustración, en el ámbito de la ciencia y el conocimiento, el arte y el significado. La cuestión es que en ambos terrenos, la doble colonización del espacio y del tiempo, luego de la invención de la Edad Media, dio origen a la prescindibilidad de la vida humana. Sobre esta cuestión abundan los capítulos cuatro y cinco de la tercera parte del libro: *(De) colonialidad en general. El tiempo y la diferencia colonial y El lado oscuro de la Ilustración. Una lectura decolonial de la Geografía kantiana*.

---

presenta, *grosso modo*, el argumento de la Introducción a *The Darker Side of Western Modernity*. Disponible en [http://www.macba.es/PDFs/walter\\_mignolo\\_modernologies\\_cas.pdf](http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf)

<sup>4</sup> QUIJANO, Aníbal. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en BONILLA, Heraclio (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo/FLACSO, pp. 437-447.

Como podrá inferirse, en ambas secciones la filosofía de Kant tiene un papel central, tanto para concluir que no hay modernidad más allá de la retórica de la modernidad, y que ésta fue inventada por la modernidad misma (p. 164), como para colocar a Kant como un ejemplo del defecto epistémico de la modernidad (p. 201).

Sin embargo, a la globalización de la economía capitalista y la diversificación de las políticas globales, acompaña un crecimiento y diversificación de los movimientos contrarios a la globalización neoliberal. China, India, Rusia, Irán o Venezuela son una muestra de los países que –sin rechazar la modernidad–, plantan cara a la idea de una modernidad dominante. El llamado cosmopolitismo decolonial, tratado en el capítulo siete, *Localismos cosmopolitas*. La superación de las diferencias coloniales e imperiales, aborda la cuestión, retomando el ejemplo inicial de la *Cosmópolis* de Toulmin y postulando una suerte de cosmopolitismo pluriversal (p. 255).

Podríamos decir, pues, que en general, el libro expone la penetración de las racionalidades epistémicas occidentales, revelando tanto sus limitaciones como su génesis geopolítica, pero además, la segunda parte del subtítulo, Opciones decoloniales, anuncia la presencia de una estrategia de epistemología decolonial, o dicho de otro modo, de vías-otras de ser en el mundo.

Desandando un poco más el camino, ya el prefacio hacía notar que hay diversos tipos de crítica a la modernidad: Una crítica interna desde Europa y una crítica no europea a la civilización occidental y de la post-de colonialidad. En el mismo sentido, mientras que la posmodernidad se origina en Europa, para dispersarse después por todo el mundo, Mignolo enfatiza que la desoccidentalización se origina en Asia y la decolonialidad en el Tercer Mundo, en concreto, a partir de la Conferencia de Bandung de 1955 y la Conferencia de los países no alineados de 1961 (p. xi-xii). Precisamente, el capítulo uno, *Los caminos hacia el futuro. Reoccidentalización, desoccidentalización y decolonialidad*, aborda esta distinción.

En este inicio de la primera parte, Mignolo parte del segundo *nomos* de la tierra, la idea con la que Schmitt predice el futuro del mundo (pp. 28-31), para insistir en dos cosas: la inexistencia previa al siglo XVI de un concepto global de planeta, y el sentido de la decolonialidad como la posibilidad de un mundo policéntrico.

Se destaca aquí, no sólo la división del mundo en Schmitt (Oriente/Occidente), sino la fundación epistémica del capitalismo, así como los esfuerzos de la reoccidentalización del mundo. Al mismo tiempo, Mignolo establece la importancia de la estructura de la enunciación (enunciado y enunciante) para introducir, frente a Schmitt, la opción decolonial: procesos de largo término que envuelven el desprendimiento burocrático, cultural, lingüístico y psicológico del poder colonial (p. 52).

La obra representa un punto de inflexión en el pensamiento de Walter Mignolo, y la continuación de una especie de serie no planeada en relación a dos obras anteriores: *The Darker Side of the Renaissance* (1995) e *Historias locales/Designios globales* (2000). Más que una serie, estas obras constituyen dos líneas de investigación previas, la semiosis colonial y la hermenéutica pluritópica, en el primer caso, y el pensamiento fronterizo en la segunda.

Particularmente interesante resulta el segundo capítulo, *I Am Where I Do. Reassignando (remapping) el orden del conocimiento*, donde Mignolo establece que no existen realidades como la modernidad o la tradición, sino que estos son conceptos moderno-occidentales. Esto significa que tanto el occidente como la modernidad son parte, también, de la definición que inventa los términos tradición y Oriente (pp. 77-78).

Con este propósito, siguiendo con la idea de Schmitt, Mignolo afirma que el origen del derecho internacional miente en la constitución del mundo moderno-colonial y de la civilización occidental. El sentido de novedad que de aquí deriva, preparará uno de los fundamentos de toda retórica de la modernidad, a la que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez describirá como la *hybris* del punto zero (p. 79);<sup>5</sup> un lugar de enunciación pretendidamente neutro, objetivo y absoluto.

Encontramos así dos problemas fundamentales, a saber, la cuestión del *locus* de la enunciación y la sociogénesis del conocimiento. El *I am where I do* no significa que el *locus* tenga importancia en cuanto lugar donde se vive; lo importante es el lugar donde se habita y que el código occidental no sirve a una humanidad genérica sino a una pequeña porción que se beneficia de la creencia de que en términos de epistemología, hay un solo juego en el pueblo. Es decir, no es un *piensas desde donde eres*, sino un *constituyes tu ser en el lugar donde piensas* (p. xvi).

Sin embargo, este lugar ha sido configurado por la matriz de poder colonial. Por eso es importante la referencia a Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1952), y a la cita "oh cuerpo mío, hazme siempre un hombre que pregunta". Con esto, Mignolo trata ir más allá de la crítica de Horkheimer y de la biopolítica a una ego-política o bodi-geopolítica. El capítulo tercero, *Es "nuestra" modernidad. Desvinculación, pensamiento independiente y libertad decolonial*, presenta una posición desde la geopolítica del conocimiento, pero Mignolo enfatiza después la importancia del hecho sociogenético, que constituirá el inicio del *delinking* epistémico.

En la parte cuatro se subraya el carácter propositivo de la obra, como ya decíamos, las estrategias de epistemología decolonial. Con gran atino se presenta así,

---

<sup>5</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2004). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.

por ejemplo, el argumento del sexto capítulo, *La revolución teórica zapatista. Sus consecuencias históricas, éticas y políticas*.

A grandes rasgos, Mignolo muestra en esta sección cómo el patrón colonial rompe la ligadura entre derechos y dignidad y la necesidad de un doble movimiento epistémico, un ejercicio de traducción que, en este caso, condujo a la revolución teórica zapatista, pero que es una muestra oportuna de todo camino desde la universalidad a la pluriversalidad. Digna de mención es la elaboración crítica con que Mignolo teje el argumento zapatista considerando la exclusión universal de la ética del discurso.

Finalmente, en el epílogo, *“Libertad de elegir” y la opción decolonial*, Mignolo aborda, a través de un logrado diálogo con Amartya Sen, la desoccidentalización de la libertad, y presenta las ideas prácticas de buen vivir, el *sumak kawsay*, en quechua, o *suma kamaña*, en aymara, como formas de decolonización del desarrollo y ejemplo para toda oportunidad de de-colonizar, des-vincular (*delink*), el patrón de poder de las prácticas concretas, y construir así, un mundo donde quepan muchos mundos, desde la opción decolonial.

**WALTER D. MIGNOLO**, profesor William H. Wannaker de Literatura y Estudios Romances y director del Centro de Estudios Globales y Humanidades de la Universidad de Duke, Carolina del Norte.

1995: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

2000: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press. En español (con nuevo prefacio): *Historias locales/Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

2005: *The Idea of Latin America*. London: Blackwell. En español: *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

# RESEÑA CINEMATOGRÁFICA

## “LES HERBES FOLLES” DE ALAIN RESNAIS

María Luisa Vieta

### FICHA TÉCNICA

*Dirección:* Alain Resnais  
*Guión:* Alex Réval, Laurent Herbiet  
*Producción:* Jean-Louis Livi, Julie Salvador  
*Fotografía:* Eric Gautier  
*Montaje:* Hervé de Luze  
*Sonido:* Jean-Marie Blondel, Gérard Hardy, Gérard Lamps

### REPARTO

*Marguerite Muir:* Sabine Azéma  
*Georges Palet:* André Dussollier  
*Suzanne:* Anne Consigny  
*Joséphine:* Emmanuelle Devos  
*Bernard de Bordeaux:* Mathieu Amalric  
*Narrador:* Adouard Baer

### SINOPSIS

“Les herbes folles” es la primera novela adaptada por Alain Resnais en su carrera. El guión, firmado por Alex Réval y Laurent Herbiet, está inspirado en la novella “L’incident” de Christian Gailly y describe el encuentro de una mujer, Marguerite Muir, dentista y piloto a quien roban su cartera, cuyo contenido es abandonado en un estacionamiento, y de un hombre solitario de pasado turbio, Georges Palet, que la recoge. Entre estos dos personajes, que no tenían ninguna probabilidad de encontrarse, va a establecerse una relación sentimental llena de sobresaltos e imprevistos.<sup>1</sup>

La igualdad del hombre ante la muerte suele verse reflejada en la imagen del trigo. Pero este cae *a la vez*, [cursivas de Canetti], y por lo tanto recuerda una muerte muy precisa: la muerte colectiva en el campo de batalla, cuando caen diezmadas filas enteras; el campo en tanto campo de batalla (“Masa y poder”).

Apuntalado en el narcisismo y su ya vieja consolidación en el sistema de interrelaciones personales, Alain Resnais vuelve a atraparnos con otra variante de la imposibilidad de establecer relaciones interpersonales en su vertiente amorosa, desde un enjambre social saturado por la aberrante subjetividad del protagonista, Georges Palet. Con la densidad de la respiración, “Les herbes folles” atraviesa la

---

<sup>1</sup> Ángel Quintana, *Cahiers du Cinema* España, <http://www.divxclasico.com/foro/viewtopic.php?f=1015&t=66717>.

ficción, hurgando en la infección de lo social que parece subyacer a heridas mal cicatrizadas, a partir de unas realidades acentuadamente desmembradas por el aislamiento y el hundimiento del sentido social.

El lenguaje al uso presenta dificultades al enfrentarse a la articulación de algún segmento o la totalidad de la película. Una constante que emerge al abordar discursivamente no sólo el cine de Resnais, reside en que la realidad ficticia que le instituye ni viene dada de antemano ni es homogénea ni tampoco supuestamente compartida, aunque sea de modo heterogéneo, por una única lógica interna que vertebré los diversos elementos que componen la película. En este sentido adquiere relevancia tanto el montaje fílmico como el desplazamiento de una supuesta relación homogénea de espacio y tiempo que presupone un suelo compartido. La interrupción o el vaciamiento de la comunicación, ya sea con uno mismo y con los demás, traen al frente la descomposición orgánica de la sociedad, sobre todo cuando a través de ella se es capaz de articular la imposibilidad de su síntesis. Así, en *"Les herbes folles"*, la pérdida de todo interés social del protagonista, ocasionado por el desmantelamiento significativo de sus relaciones interpersonales, se compone con el paroxismo del solipsismo, obsesionado, consciente o inconscientemente, por postergar el encuentro consigo mismo. Con ello, la carencia de objeto, petrificada en la estática relación del sí mismo consigo mismo, no puede más que materializarse en la compulsión a la repetición de la continuidad desintegrada que edifica el escenario de la irrealidad de la ilusión; el yo no es el yo sino una simiesca representación de algo no existente (Adorno). Lo que atiza compulsivamente el aparente retorno de una autoría sentida como motor que insufla y dirige la acción del protagonista no es, pues, precisamente, otra: la Sta. Muir, sino la misma compresión o enmudecimiento de ese espacio temporal, erosionado por su paulatino vaciamiento rutinario. La imposibilidad que el protagonista parece anhelar no es tanto una relación interpersonal o amorosa — de la que es incapaz, entre otras cosas, porque no puede medir los daños que pueda ocasionar a las personas que implica—, sino recuperar la relación que le permita volver a acceder a él mismo, poniendo en relación al sí mismo consigo mismo.

Sólo a través del rodeo de su imaginación puede el protagonista estremecerse y mirar de frente a su obsesión, desencadenando la relación del sí mismo consigo mismo, a la que le es inherente la consideración de los demás como no idénticos a uno mismo. Mientras busca en la guía telefónica, en la soledad de su escritorio, se activa el zoom de la cámara hasta un primerísimo plano del dedo índice que se desliza por las entradas hasta dar con la de la Sta. Muir; suena la voz en off del narrador: "Si sólo pudiera olvidar. Él deseaba olvidarlo. Había esperado toda su vida... para dejar de pensar, al final en nada. Y es lo que esperaba de ella. Pensar en ella, hubiese sido como pensar en nada" (00:15:17-00:15:37). Con la facilidad aparente del que siega hoy el césped de su jardín, se corta toda posible apariencia

ideológica que pueda emanar de ese espacio vacío privilegiado que muchos han privatizado como emigración interior. Ante la asfixia de un entramado social fosilizado y la imposibilidad de resguardarse en la propia interioridad, Resnais no opta por el desvío de la retirada sino por seguir escudriñando, entre la risa cuajada de unos espectadores que no pueden más que simpatizar con el protagonista —al crecer colectivamente se multiplica, y esta multiplicación es su aprobación.

Pero únicamente en tensión con los procesos de metamorfosis, pues la fuerza de esta correlación, metamorfosis y masa de multiplicación, van siempre unidas (Canetti), puede comprenderse el largometraje. Los planos de situación, al inicio del film, en los que la multitud de transeúntes viene representada en un plano americano invertido, tan asfixiante —encuadra por encima de las rodillas hasta la calzada— como cotidiano —la cámara está a la altura de los ojos de un infante—, responden a la excéntrica subjetivización de la cámara, entornada en el siniestro y maquínico sex-appeal de lo inorgánico barrido hasta la infancia. También los primeros planos que se insertan intercalados, en los que la cámara, a la altura del trigo, visualiza en una misma dirección tanto el viento como su propio cuerpo en movimiento; o el del bolso robado de la Sta. Muir, donde la cámara lenta dilata tanto el tiempo que congela el movimiento, anulando el peso en la densidad del sonido superpuesto del viento y la música. El plano secuencia final, tras las acrobacias del avión, encadenado por un barrido, no visual sino de efecto de sonido, se compone con el de una estancia infantil en la que una niña pregunta a su madre, conectada a su ordenador, si cuando sea gato podrá comer chocalinas (01:39:35).

La capacidad de metamorfosearse, concretamente la que atañe al cuerpo en su identificación con otro para escapar a su propio encarcelamiento, aparece en el film reiteradamente. La del primer plano del Sr. Palet, hablando por teléfono en su casa por primera vez con la Sta. Muir, se percibe físicamente (00:31:45-00:32:02). No sólo porque en menos de 15 segundos le dé en dos ocasiones la espalda a la cámara, sino porque supone además el primer encuentro del sí mismo consigo mismo. Tras su monólogo telefónico, en el que la palabra de la Sta. no cuenta para nada, literalmente, sólo el sonido del teléfono que anuncia que ella ha colgado despierta al Sr. Palet de su solipsismo, dándose cuenta que podría, debería y querría haberse comportado de otra manera. A partir de aquí tendrá que convivir con la incómoda apertura del espacio que hace sitio al otro; en la tensión compuesta de la correlación entre multiplicación y metamorfosis.

El desenlace, previsible desde el inicio de la película, no puede pues ser otro. La tenacidad ciega, obsesionada por deshacer el nudo de la contradicción social, no puede más que deslizarse y arrastrar a los demás por los cauces impuestos por la sociedad. Como muta de multiplicación, el protagonista, no aflojará un instante su su excitación, atrayendo de manera irresistible. Como segunda naturaleza que

compromete la adaptación a las condiciones dominantes únicamente aniquilando, son atraídos por la vorágine que surca el agujero del arenal dispuesto para engullirlos, en el ardid de caza del oso hormiguero. Casi al final de la película, el gesto repetido de la camisa a cuadros asomándose por la bragueta que el mismo protagonista ha estropeado no puede dejar de exclamar la misma calamidad. En este sentido, Alexander Kluge, del que espero poder escribir en otra ocasión, insiste que el valor de uso de una película se mida en función de su capacidad para soportar la articulación de las vivencias de cada espectador concreto. Las catástrofes que se van acumulando en el decurso de nuestra vida cotidiana adquieren cierta consistencia desde el momento en que éstas se forjan como traumas.



Fotograma de "Les herbes folles"