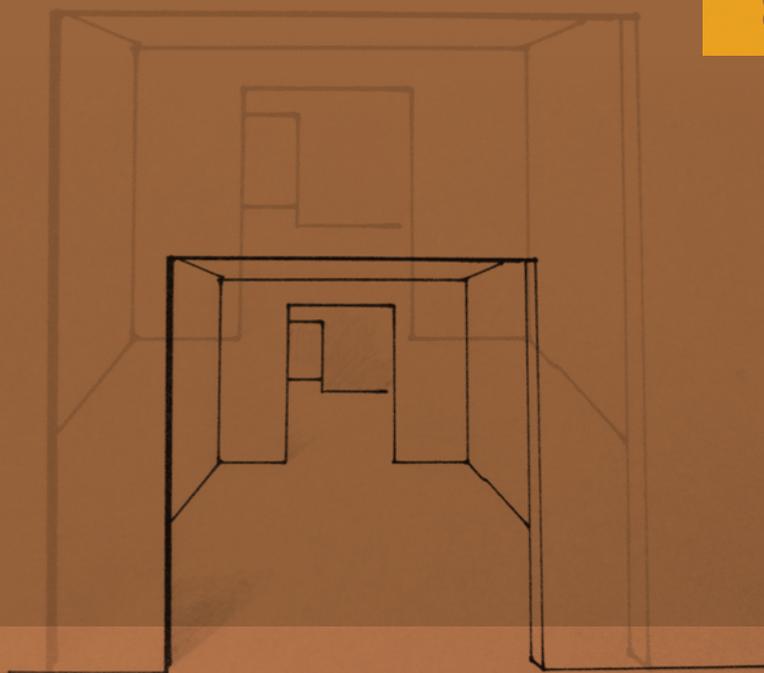


Macroproyecto Ciencias  
Sociales y Humanidades

# Hermenéutica, subjetividad y política

**Carlos Oliva Mendoza**  
coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MACROPROYECTO 4: DIVERSIDAD, CULTURA NACIONAL Y DEMOCRACIA EN  
LOS TIEMPOS DE LA GLOBALIZACIÓN: LAS HUMANIDADES Y LAS CIENCIAS  
SOCIALES FRENTE A LOS DESAFÍOS DEL SIGLO XXI  
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN 1: CIUDADANÍA Y CULTURA POLÍTICA  
SUBPROYECTO 22: HERMENÉUTICA, SUJETO  
Y CAMBIO SOCIAL

HERMENÉUTICA,  
SUBJETIVIDAD Y POLÍTICA



Dr. José Narro Robles  
*Rector*

Dr. Sergio Alcocer Martínez de Castro  
*Secretario General*

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez  
*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dr. Alipio G. Calles Martínez  
*Jefe de la Unidad de Apoyo a la Investigación  
en Facultades y Escuelas*

Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo  
para Facultades y Escuelas

Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda  
Dr. Francisco Peredo Castro  
*Coordinadores del Macroproyecto 4:  
Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos  
de la globalización: Las humanidades y las ciencias sociales  
frente a los desafíos del siglo XXI*

Línea de investigación 1: Ciudadanía y cultura política

Subproyecto 22: Hermenéutica, sujeto  
y cambio social

# **Hermenéutica, subjetividad y política**

*Carlos Oliva Mendoza*  
Coordinador



Universidad Nacional Autónoma de México  
México 2009

*Hermenéutica, subjetividad y política* / coord. Carlos Oliva  
Mendoza. –

Primera edición: 29 de mayo de 2009

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, 04510, México D. F.

Este libro fue publicado con el apoyo de:  
Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM,  
Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo  
para Facultades y Escuelas; Unidad de Apoyo a la Investigación en  
Facultades y Escuelas, a través de su Macroproyecto 4: Diversidad,  
cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización:  
Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,  
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: (UNAM) (SEDEI-PTID-04-1)

Impreso en México

## Contenido

Presentación.....	9
Introducción.....	13
<b>Subjetividad y política</b>	
Conformación apolítica de la subjetividad y su vínculo con modalidades evocativas traumáticas de pasados límites <i>María Eugenia Borsani</i> .....	19
Subjetivación y política: el sujeto maquilador <i>Laura Echavarría Canto</i> .....	27
Clases, movimientos, multitud; debate sobre la formación de sujetos colectivos revolucionarios en el siglo XXI <i>Aureliano Ortega</i> .....	45
Sujetos políticos y acción colectiva: interpretaciones alternativas <i>Griselda Gutiérrez Castañeda</i> .....	65
<b>Política y epistemología</b>	
Adorno y Derrida: lo político sin concepto <i>Jorge Reyes Escobar</i> .....	81
La política en Karl Marx <i>Andrea Torres Gaxiola</i> .....	93
Política y verdad <i>Mónica Gómez Salazar</i> .....	105
El sujeto interpelado. Dispositivos epistémicos, geopolítica y normatividad <i>Pedro Enrique García Ruiz</i> .....	119

Pensar la actualidad. Cambiar el mundo <i>Teresa Oñate</i> .....	127
---	-----

## **Transformación, permanencia y cambio social**

Identidad y pertenencia <i>Mariflor Aguilar Rivero</i> .....	159
---	-----

Repensar la igualdad <i>Elisabetta Di Castro</i> .....	171
---	-----

Diversidad cultural, valores, principios y normas <i>Raúl Alcalá Campos</i> .....	185
--	-----

## **Política e interpretación de la identidad nacional**

Imagen e identidad en el movimiento zapatista <i>Mónica Hernández Rejón</i> .....	197
--	-----

La APPO frente al Estado: rebelión e identidad colectiva <i>Carlos Andrés Aguirre Álvarez</i> .....	215
--	-----

La reflexión sobre la identidad nacional en el siglo xx <i>José Luis García Guadarrama</i> .....	227
---	-----

## **Discurso e identidad**

La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades apropiadas <i>Elizabeth Padilla</i> .....	237
--	-----

Identidades complejas y formación de sujetos en la política: el papel del discurso <i>Alejandro Roberto Alba Meraz</i> .....	251
--	-----

Arte(s), sujeto(s) y política(s) <i>María Antonia González Valerio</i> .....	265
---	-----

Ana y Mía: la bulimia y la anorexia como vínculo identitario <i>Lorena García Caballero</i> .....	283
---	-----

## Presentación

**E**studiar los procesos históricos de formación y consolidación de México como nación multicultural, lo mismo que analizar sus dimensiones económica, sociocultural, jurídica, política e institucional, en el marco de los procesos contemporáneos de construcción de la democracia, en escenarios atravesados por los desafíos nacionales y globales, plantea la exigencia de desarrollar estrategias innovadoras en la investigación, que respondan al carácter complejo de las realidades y procesos sociales, que refuercen simultáneamente la especialización del saber y los cruces disciplinarios, la convergencia y la complementariedad.

La colección de publicaciones Macroproyecto 4 de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales plasma los recursos del conocimiento, de interpretación y diálogo, de la producción académica con miras a promover la convergencia de las humanidades y las ciencias sociales y producir nuevas interacciones entre saber social y realidad, con el fin de diseñar estrategias de vinculación y participación en la propuesta de soluciones a los problemas sociales del presente y del futuro de México, particularmente la injusticia, la exclusión, la diversidad cultural, la soberanía nacional y las crecientes interdependencias, y la construcción y consolidación de una democracia pluralista y republicana.

Esta colección es uno de los productos del trabajo de investigación desarrollado por el Macroproyecto 4 de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales: *Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización: Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI*, encaminado a desarrollar la producción de conocimientos relevantes sobre escenarios de alta complejidad

y estimular la colaboración entre disciplinas y entidades académicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en sinergia con otros sectores sociales y académicos.

El Macroproyecto 4 forma parte del Programa Transdisciplinario de Desarrollo e Investigación en Facultades y Escuelas, auspiciado por la Secretaría de Desarrollo Institucional, y es coordinado por la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Es un proyecto en el que se conjugan el esfuerzo de siete entidades de la UNAM, la colaboración de académicos y estudiantes, y se convalida la necesaria articulación entre docencia e investigación como prioridad de las facultades y escuelas, y de la Universidad misma.

La colección incluye productos tales como libros colectivos, libros de autor y cuadernos de trabajo, que contienen investigaciones en proceso. Ha sido organizada conforme a las convergencias temáticas sustantivas alrededor de los importantes ejes que se investigan en el Macroproyecto 4, de manera que los productos editoriales se agrupan en cinco líneas de investigación:

- I. Ciudadanía y cultura política.
- II. Diversidad, desigualdad y exclusión.
- III. Estado-nación, globalización y democracia.
- IV. Proyecto de nación y búsqueda de identidad nacional.
- V. Nuevos paradigmas de investigación.

Este trabajo colectivo, que yo simplemente he compilado, debe su primer y último aliento a Mariflor Aguilar Rivero, quien coordinó un proyecto de investigación que tuvo como finalidad poner al servicio de una comunidad el trabajo que se realiza en algunas regiones de la filosofía contemporánea. El trabajo, a la vez, hubiera sido impensable sin todos y todas las participantes del seminario permanente de investigación, en el que se fraguaron la mayoría de estos ensayos. A todos y todas les agradezco el haber compartido sus conocimientos. A aquellos y aquellas que se encuentran fuera de la UNAM o que no estuvieron directamente involucrados con nuestro proyecto de investigación, mi agradecimiento es doble, por su contribución y por su generosidad. *Last but not least*, este libro no hubiera sido publicado sin el primer trabajo de edición que realizó Carlos Andrés Aguirre Álvarez.



## Introducción

Este libro es el resultado del Coloquio sobre “Hermenéutica, subjetividad y política” que realizó el proyecto de investigación denominada “Hermenéutica, subjetividad y cambio social”. A finales de noviembre de 2007, en el marco del Congreso Internacional de Filosofía en Mazatlán, Sinaloa, fueron presentados la mayoría de estos ensayos; se trata de la suma de los trabajos que desarrolló un grupo interdisciplinario de investigadores e investigadoras y un grupo de catedráticos que aportaron sus conocimientos a nuestro proyecto.

Los textos que integran el libro abordan tres problemas: la construcción y destrucción de la *polis* en las sociedades contemporáneas; las alternativas, disyuntivas y formas de enajenación y resistencia de los sujetos sociales que se configuran y que evanescen en el tiempo presente, y la situación límite de la interpretación de un texto corrupto, la política, en las comunidades destrozadas por las tecnologías de la vida moderna. De los tres problemas, el que debe guiar la lectura, a partir de una interrogante no resuelta, es el último punto: ¿puede interpretarse ahí donde el universo político demanda la corrección y no la comprensión?

Si respondiéramos negativamente a esta pregunta, deberíamos reconocer que ningún intento de comprensión es posible, habría que aceptar que toda interpretación es un artificio de la lucha política y social; si contestáramos de forma positiva, cometeríamos un error de principio, presuponer que el texto político es perfecto y que, por lo tanto, se puede comprender... las pruebas contraintuitivas de que el mundo no está bien son demasiadas para sostener lo último.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Uno de los puntos centrales de un discurso hermenéutico es aquel que sostiene que sólo se puede interpretar cuando el “texto” es perfecto. Para comprender a cabalidad esta idea, tenemos

Así, lo que veremos en el despliegue del trabajo de los pensadores y las pensadoras convocadas será una forma de enfrentar los tres problemas señalados: unos propondrán la crítica de la *polis* a partir de autores clásicos y contemporáneos, para juzgar los diversos artificios que tienen como fin enfrentar la enajenación social e individual; otros tomarán una posición política de cara a la constitución de subjetividades; por último, algunos autores, pese a señalar el fracaso de la política, sostendrán el valor de la interpretación de las políticas de resistencia, justo desde el fracaso.

Con el fin de que esto sea más claro, se han agrupado los trabajos en cinco apartados temáticos. En un primer momento aparecen los trabajos de corte teórico que guardan, finalmente, una impronta ilustrada. Los apartados se denominan “Subjetividad y política” y “Política y epistemología”. Los trabajos de estos bloques muestran que los investigadores y las investigadoras se auxilian de la hermenéutica en algunos casos, pero en general tanto sus fuentes como sus preocupaciones son de naturaleza crítica y develan, en rigor, el conflicto radical entre las aproximaciones hermenéuticas y los trabajos de la teoría crítica enfocada a la política. El sólo hecho de que estos autores y autoras participen en este volumen indica la necesidad de que los estudios hermenéuticos presten atención a los trabajos metodológicos que, en este caso, abrevan de la filosofía política. Un segundo corte epistemológico está dado por el apartado denominado “Transformación, permanencia y cambio social”. Vemos aquí a autoras que han “contaminado” sus ejercicios teóricos con los elementos utópicos que presupone la misma vocación teórica. Son textos que iluminan el punto de in-

---

que decir que aquí perfección quiere decir verosimilitud y, por lo tanto, transmisión de sentido. Si el texto no es verosímil y no puede comunicar un sentido, no se puede interpretar, se tiene que corregir. Esto pasa en un texto plagado de errores ortográficos (claro, si el lector los puede entender como errores); esto pasa también en la realidad política contemporánea. De ahí que en ninguno de los dos casos se puede pasar a la comprensión, es necesaria antes la corrección que le dé el estatuto de perfección (verosimilitud y portación de sentido) al texto. El problema axial es que en la actualidad la realidad política demanda siempre de corrección, no es ni siquiera verosímil el acontecimiento político que nos sorprende de vez en vez. En este contexto es que la hermenéutica tiene dos alternativas. Evitar la interpretación de ese texto, pues, siempre el intento de interpretación funcionaría mal; finalmente, como un correctivo del texto o, por el contrario, asumir que en medio de esa realidad “mal hecha”, se encuentran subsumidos relatos verosímiles que pueden transmitir sentido; esto es, que aun en medio de la política existe la perfección.

certidumbre entre la observación controlada de la racionalidad y el sentido común que sustenta y sostiene la vida cotidiana. En el cuarto apartado “Política e interpretación de la identidad nacional”, tenemos tres trabajos que, mediante el uso de herramientas novedosas, vuelven al tema de la identidad nacional desde axiomas hermenéuticos, la interpretación central del contexto o el efecto sobre el intérprete. Los trabajos muestran fragmentos que, pese a su desplazamiento del gran relato nacional, iluminan de forma muy potente el momentáneo hecho de la identidad y un comportamiento de más largo alcance, el de la resistencia que finalmente fragmenta y, a la vez, constituye toda identidad. Por último, y quizá para mostrar que no todo es confrontación entre las formaciones hermenéuticas y críticas, tenemos una serie de ensayos, en especial aquellos que trabajan el tema del discurso, que nos muestran lo valioso que es prestar atención a los elementos hermenéuticos clásicos: la tradición, el lenguaje, el sentido común y el arte. En este apartado, “Discurso e identidad”, podemos incluso intuir que la identidad es un problema menor frente al comportamiento cotidiano de la comprensión.

En síntesis, el trabajo que aquí se ofrece, y que sólo en una primera mirada se puede agrupar, pues se trata de investigadores e investigadoras con obras y propuestas independientes, *no* muestra las virtudes hermenéuticas frente al tratamiento de dos campos de investigación teórica metodológica: la política y la subjetividad; muestra, en cambio y en muchos sentidos, la resistencia de las tradiciones hermenéuticas para tratar estos temas. Muestra, también, que ante la gravedad de la situación política nacional y mundial, no puede haber franjas incommensurables entre comprensión y crítica: más aún cuando lo que intentamos es *formar y comprender* un sentido mínimo que oriente nuestra razón y vida práctica.

Hemos señalado que como base de todo este trabajo se encuentran tres problemas que podemos volver a interpretar: el hecho de vivir en la permanente construcción y destrucción de un proyecto civilizatorio; las alternativas de emancipación y subsunción que dan identidad a los sujetos sociales e individuales; la situación límite que implica la interpretación de la política en las comunidades contemporáneas. Como es claro, el sólo hecho de producir teoría nos coloca en una dialéctica cruel: ser parte y alternativa de la civilización política. Nuestra míni-

ma obligación es intentar permanecer en una situación límite; sólo lo podemos hacer bajo dos premisas que se contraponen: convocando a la publicidad de los puntos de vista y criticando todo aquello que busque solamente la exhibición y no el sentido.

Él o la intérprete sabrá valorar el contenido de los textos. Encontrará, sin duda, instrumentos de reflexión, juicios pertinentes y relevantes sobre la política y, en especial, sobre la situación de la política en México. Así, el lector y la lectora habrán de abrirse paso en la comprensión y juicio de cada texto, como lo hace todo ciudadano y toda ciudadana en medio de la permanente desterritorialización que ejercen las tecnologías políticas del presente.

*Carlos Oliva Mendoza*

# Subjetividad y política



# Conformación apolítica de la subjetividad y su vínculo con modalidades evocativas traumáticas de pasados límites

María Eugenia Borsani\*

## Semblanza del presente

Finales de la década de los años 80, interesante convivencia entre política y filosofía, o lo que procura hacerse pasar por filosofía, no siendo sino el discurso de la ideología dominante que tiene como intención mayúscula eliminar del planeta todo eco del término “ideología”. Se proclama, casi por decreto del Pentágono, el fin de las ideologías y el fin de la historia, sólo queda como norte un “más de lo mismo” y perfeccionar el estado de cosas vigente: el derrotero neoliberal a la luz del mundo globalizado, patrocinado por muchos Francis Fukuyama. Momento de lamentables bienvenidas a las despedidas.

El historiador Dominick LaCapra dice en las primeras páginas de *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica* que “el tan mentado fin de la historia podría ser también un intento ideológico de permanecer fijados a una condición histórica existente determinada, como la economía de mercado y la limitada democracia política”.<sup>1</sup>

Así, intelectuales mandatados generan artículos e intervenciones de distinta naturaleza que colaboran con el propósito de la extinción

\* Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

<sup>1</sup> Dominick LaCapra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 15.

del pensamiento crítico y de discusiones de naturaleza ideológica en distintos rincones del universo; se muestra ante nosotros un presente erguido de pensamiento edulcorado, imperio de lo *light*, exposición de la vacuidad, ausencia de compromiso, apatía por el legado, amnesia política.

A la vez que esto ocurre, se multiplican diversas modalidades evocativas de pasados límites o manifestaciones varias de lo que bien podríamos llamar “la memoria insurgente”, dada la naturaleza indómita de la acción de recordar. Resulta casi paradójico que, al tiempo que parece erigirse la falsa conciencia de un presente sin ayer, adelgazado de pasado, la memoria se hace ver y se hace oír.

Así, proliferan los debates sobre la relación historia-memoria: desde la filosofía, la historiografía, la sociología y más, el vínculo historia-memoria se vuelve un tópico de constante convocatoria en reuniones científicas y en publicaciones varias.

A su vez, “la memoria parece hoy invadir el espacio público de las sociedades occidentales, gracias a una proliferación de museos, conmemoraciones, premios literarios, películas, series televisivas y otras manifestaciones culturales, que desde distintas perspectivas presentan esta temática” comienza diciendo Enzo Traverso en *Historia y memoria. Notas sobre un debate*.<sup>2</sup>

La contienda que se da en este escenario discurre, entre otras cuestiones, en relación con qué recordar, para qué evocar y cómo hacerlo; esto es, cuál ha de ser el contenido del acto conmemorativo, cuál la finalidad de tal acción y cuál la modalidad evocativa.

Interesa problematizar las diferentes aristas del problema, ya que entendemos que según cuál sea la finalidad del recuerdo, se montan maneras distintas para ponerlo en escena seleccionando entonces determinados contenidos del recuerdo, a la vez que neutralizando otros.

Por ello es que importa indagar la posible relación que pueda darse entre modos conmemorativos anclados en una lógica luctuosa —a la vez que mortificante— con la huida del compromiso con aquello que se recuerda, como efecto reactivo. Así, el presente trabajo sigue

<sup>2</sup> En Marina Franco y Florencia Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 67.

como propósito poner en tensión la conformación de lo que llamaremos *subjetividades políticas esmirriadas* —según el molde triunfante de lo que Žižek denomina como el “universo posideológico pragmático moderno”—<sup>3</sup> con modalidades evocativas traumáticas de pasados límite. En sociedades que tienen como legado un pasado reciente genocida, el modo de dar cuenta y representar lo acaecido es decisivo si el objetivo que se sigue es el de contribuir a la formación de una conciencia histórico-crítica. Bajo la premisa que abona la fecundidad de modalidades evocativas no traumáticas de pasados límites, se indagará si acaso la “huida de la comunidad”,<sup>4</sup> siguiendo a Bauman, en forma de despolitizada existencia no es resultante, entre otras cuestiones, de contraproducentes efectos colaterales de modos de conmemoración o de inscripción de la memoria que insisten en las tan lacerantes como infértiles escenificaciones del horror.

Tanto Žižek como Bauman vienen aportando significativas lecturas en relación con el estado de la cuestión de nuestra temporalidad. Sus análisis pueden ser tenidos como diagnósticos de nuestro presente, no por ello menos acertados de la “ideología subterránea” de hoy —esto último pertenece a Žižek— y que en Bauman toma forma de liquidez. Si como dice este último, las condiciones de la sociedad individualizada son hostiles a la acción solidaria, y la sociedad individualizada es el *topos* de los más, de los muchos con intención de globalizarse como marca del presente, la acción política, la atención por el otro, el compromiso cívico con la comunidad, caen en el lugar del pasado y en las antípodas del sujeto normal. Normalidad normatizada, apolítica, desvitalizada, viviendo a costa de la renuncia del compromiso con el otro, con los otros, en un inconsciente estado de impávido aletargamiento político, por eso es que entiendo que se trata de subjetividades políticamente esmirriadas.

Sin duda convergen distintos factores que conforman lo que denominamos subjetividades esmirriadas. Bien señala Bauman el declive

<sup>3</sup> Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Slavoj Žižek y Fredric Jameson, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

<sup>4</sup> Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 69.

de la comunidad como un signo del presente; nuestra actualidad es, según el autor, “zona despejada de comunidad”.<sup>5</sup> Decadencia de la comunidad en tanto disolución de vínculos sostenidos en la filialidad y es “esta experiencia la que hoy se echa de menos, y su ausencia se describe como ‘decadencia’, ‘muerte’ o ‘eclipse’ de la comunidad”.<sup>6</sup> El conservadurismo imperante, bajo la forma de desarraigado individualismo, es un fenómeno propio de sociedades en las que hizo mella el triunfante discurso neoliberal.

### Evocaciones lacerantes y su nocivo efecto

Entendemos por tales modalidades aquellas que evocan el ayer recurriendo a representaciones que se instalan en la dimensión de lo mortificante, expuestas de maneras muy distintas. Bien pueden ser exposiciones del ayer que recalcan en el relato de las torturas infligidas, o en recreaciones del padecimiento, por caso, los ya tan conocidos tour concentracionarios.

Las narrativas de las cuales echar mano en este tipo de evocación son muy diversas, pueden ser relatos testimoniales anclados en las vejaciones recibidas, o la muestra de las secuelas psicológicas y físicas de atrocidades varias. No obstante, el ayer puede también ser exhibido desde una toma de distancia y reprobación de tales estrategias de evocación por estimar que en nada contribuyen a la acción rememorativa que persigue el propósito de dar cuenta del ayer traumático apostando a un conocimiento crítico y toma de conciencia de lo ocurrido en su amplio espectro. En el caso de los montajes evocativos de las dictaduras genocidas, y específicamente en relación con la acaecida en Argentina 1976-1983, se advierte una tensión entre conmemoraciones pergeñadas desde perspectivas opuestas: en ciertos casos nos encontramos con desgarradoras escenificaciones de lo acaecido instaladas en la muerte, en la desaparición y en la tortura que colisionan con

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 59. Idea ésta que Bauman reconoce su inspiración en Maurice R. Stein, que data de 1960.

otros diseños evocativos que invierten la lógica luctuosa, orientadas al recuerdo y reivindicación de la vida cejada.

Tal vez pueda pensarse que la insistencia en los aspectos dramáticos del pasado y de la memoria de ese pasado, reedita una lógica del terror. Si en el alcance del drama se subsume todo lo que del pasado se puede decir y recordar, poco o nada cabe ser ponderado en términos de “ejemplar”, poco o nada por recuperar y reiterar. Así, la indiferencia e impavidez ante el acontecer político, signo de nuestros días en cierta parte de las capas generacionales más jóvenes —sobre todo de los sectores medios de la sociedad— pueden ser tenidas como resultante del efecto traumatizante que se sigue del modo como se evoca nuestro pasado reciente. Esto es, si se estigmatiza el pasado en una absolutización de lo traumático, es posible que se sedimente como advertencia amedrentadora e inmovilizante y con ello la evocación provoca como efecto lo opuesto que se propone, volviéndose al servicio, esto es, funcional a quienes propician la conformación de subjetividades amnésicas y políticamente esmirriadas, adelgazadas de todo vínculo solidario y colectivo.

Sin embargo, y tal como lo planteáramos en otra ocasión, es importante que ese pasado sea reabierto desde una perspectiva reivindicatoria que desarticule de manera desafiante disciplinamientos de la memoria que, paradójicamente, resulten políticamente paralizantes, aun cuando, tal vez, no sea ése el propósito que persiguen, sino una consecuencia indeseable. Esto último, en virtud de una significativa apreciación realizada por Dominick LaCapra cuando previene acerca de los efectos traumatizantes de esta perspectiva, que si bien la hace a propósito del film *Shoah* de Claude Lanzmann puede aplicarse a nuestro análisis: “Algunos usos de filmaciones de archivo o representaciones directas del Holocausto, tales como re-creaciones de escenas de muerte masiva, podrían ser presas de este enfoque armonizador y normalizador, aunque también podrían traumatizar al espectador”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Dominick LaCapra, “La *Shoah* de Lanzmann: ‘Aquí no hay un por qué’” en *Espacios de Crítica y Producción. Dossier: Historia y memoria del Holocausto*, Buenos Aires, Secretaría de Extensión Universitaria/Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires, núm. 26, octubre/noviembre, octubre 2000, p. 44.

Así, cabe pensar que la recurrencia al horror y los posibles alcances traumatizantes conducen injustamente al olvido de identidades hacedoras de ese ayer, desplegándose una lógica unidireccional de la memoria que opaca esas vidas subsumiéndolas en términos genéricos tales como víctimas o desaparecidos: anonimato sin más.

Es decir, se desdibuja cuánto de ejemplar —en términos de resistencia y de crítica— tuvo ese pasado y se resalta lo que deseamos sea irrepetible, a la vez que se omite que “la memoria ejemplar es potencialmente liberadora”,<sup>8</sup> en términos de Tzvetan Todorov. Acaso sea momento de hacer hincapié en aquello que amerita sea reivindicado y que también constituyó el pasado reciente, hoy condensado sólo en el recuerdo del terror y por tanto evocación poco prolífica, toda vez que la ejemplaridad queda sofocada por lo ejemplificante. Mientras que la ejemplaridad procura dejar una huella esperanzadora en su no reiteración y reivindicadora de quienes dieron testimonio de las atrocidades para dejarlo como legado para el futuro, lo ejemplificante provoca una advertencia intimidatoria.

Y aquí bien vale diferenciar lo ejemplar en Todorov con el planteo foucaultiano en *Vigilar y castigar*. Foucault muestra que determinados modos de sanción y condena se exponían públicamente por su carga ejemplificadora, el show que se montaba a su alrededor no era gratuito, perseguía claramente un cometido: algo así como: “Vengan y vean: esto puede ocurrirles, este vuestro padecimiento, este vuestro sufrimiento si acaso osaran cometer la misma acción que el reo.” Especificaciones de la condena orientadas a disciplinar conductas, normatizar subjetividades, advertir, contribuyendo a formar conciencias amedrentadas por la espectacularidad del castigo.

De ningún modo es ésta la orientación de nuestros análisis de los efectos colaterales e inesperados de los montajes del horror, no está en la representación del ayer la intencionalidad *a priori* de atemorizar, sino que cabe pensarlo como consecuencia indeseada y no como propósito de la puesta en escena de las “retóricas del horror”.<sup>9</sup> El mensaje,

<sup>8</sup> Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 31.

<sup>9</sup> Denominación que utiliza Elizabeth Martínez de Aguirre: “Un espejo de la historia: miles de fotos. Aproximaciones al estudio sobre fotografías de personas detenidas-desaparecidas durante la dictadura militar en Argentina”, en Cristina Godoy (comp.), Prefacio a *Historiografía y memoria colectiva. Tiempos y territorios*, Madrid, Miño y Dávila Editores, 2002, p. 126.

cuando es ejemplificante, se distancia de manera abismal a la concepción de ejemplar según la ponderación de Todorov, adjetivo que le otorga a la memoria que no procura reeditar lo flagelante —memoria literal— sino en pos de un efecto liberador —memoria ejemplar.

Los modos de evocación traumatizantes del pasado traumático invisibilizan el alcance del proyecto político genocida imperante en Latinoamérica entre la década de los años 70 y entrados los 80 del siglo pasado, sin contribuir al conocimiento histórico, iluminando sólo aristas de desgracias que parecieran ser del orden individual y privado desgajadas del contexto político en el que ocurrieron. En tal sentido, podría decirse que contribuyen a solidarizarse empáticamente con el sufrimiento ajeno pero no se aportan elementos que colaboren a advertir la dimensión histórico-política de lo acaecido. Se acentúa el plano de lo meramente individual, lo que a tal varón o tal mujer le ocurrió, desamarrado de la comunidad, desconociendo su carácter en tanto miembro integrante de la sociedad política. Se omite enmarcar el ayer en el cuadro de situación del proyecto que para cierta parte del continente se planeó y se llevó a cabo, como si las situaciones atravesadas fueran acaso producto del albur y no del ardid político neoliberal de los años setenta.

Las modalidades del recuerdo que entendemos son infértiles, son aquellas en las que la referencia al ayer ancla en un verdadero “desborde del horror”,<sup>10</sup> consideración que corresponde a Hugo Vezzetti. Incluso este tipo de puesta del ayer, en ocasiones, no es del agrado de quienes lo padecieron. Vezzetti dice: “...una sobreviviente que dio a luz en un centro clandestino, cuenta que en la época del juicio todos querían escuchar el relato terrible de su parto pero nadie se interesaba en las ‘definiciones políticas’ que la habían llevado a sufrir esa suerte”.<sup>11</sup>

Una reflexión en un sentido similar la encontramos en Cecily Marcus, quien rastrea las actividades culturales de resistencia que se realizaron en tiempos dictatoriales. Marcus lamenta el acento puesto en la destrucción, en todo lo que fue aniquilado o destruido y la poca atención dispensada a lo que en dicho periodo era hecho, invitando a

<sup>10</sup> Hugo Vezzetti, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 119.

<sup>11</sup> *Idem.*

“investigar el periodo de dictadura desde el punto de vista de lo que fue hecho en lugar de lo que fue destruido”.<sup>12</sup> Esto es, se focaliza en lo pavoroso, centralizado en el desenlace y despolitizando en gran medida el cuadro de situación de aquellos años de dictadura. La apatía del presente puede pensarse como resultante de tal plan para el Cono Sur, siendo la disociación entre comunidad-individualidad uno de sus logros.

En términos de Todorov quedamos en la instancia de la mera literalidad y en su esterilidad, siendo que en la diferenciación establecida por Todorov lo deseable es la memoria ejemplar, que nada tiene que ver con la ejemplificación según la publicidad del horror, disciplinador de subjetividades.

Tomando el subtítulo del artículo citado de Enzo Traverso es primordial comprender la importancia de “la interpretación de pasado como desafío político”<sup>13</sup> y con ello, conforme a la interpretación que sobre el pasado se haga, evitar la conformación de este tipo de subjetividades políticamente esmirriadas.

<sup>12</sup> Cecily Marcus, “En la biblioteca vaginal: un discurso amoroso”, en *Políticas de la Memoria*, núm. 6/7, Buenos Aires, Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina, verano 2006/2007.

<sup>13</sup> Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 67.

## Subjetivación y política: el sujeto maquilador

Laura Echavarría Canto\*

Una de las principales formas de manifestación de la globalización en México ha sido el notable incremento de la industria maquiladora. En este contexto, la investigación presenta (con base en un estudio de corte cualitativo<sup>1</sup> realizado en la industria maquiladora textil en Irapuato, Guanajuato, durante el periodo 2004-2006 y desde una perspectiva teórica fundamentada en Foucault y en Butler) un análisis del sujeto que se está construyendo en la maquila, a partir de dos procesos: la subjetivación y la politicidad.

En este marco, se analiza la subjetivación del sujeto maquilador a través de la introyección del sometimiento del trabajador, planteando como pilares de este proceso: primero, la construcción del rol de trabajador maquilador que involucra reglas de conducta, modelos de sumisión que reducen al sujeto a subjetividades individualistas y sojuzgadas; segundo, el acceso diferenciado al consumo como signo de adscripción social en tanto el dinero (sueldos, bonos o porcentajes salariales de premio) posee una capacidad para diferenciar e identificar grupos sociales; tercero, en tanto economía libidinal que marca al deseo siempre insatisfecho del sujeto como elemento que se desplaza hacia el salario, en tanto objeto de compensación que materializa temporal y parcialmente al ideal de plenitud del sujeto y en este

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Las entrevistas están fundamentadas a nivel metodológico en J. P. Goetz y M. D. LeCompte, *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Madrid, Morata, 1988; en Taylor Bodgan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Buenos Aires, Paidós, 1990, y en Peter Woods, *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*, Barcelona, Paidós, 1987.

aspecto adquiere la forma de material sublime o mítico, y cuarto, en tanto sujeto de la interpelación afectiva. Asimismo, se presentan algunas investigaciones que narran procesos de resistencia y la incipiente emergencia de un sindicalismo independiente en este tipo de industrias, lo que permite sostener la posibilidad de emergencia de formas de trasgresión a las nuevas condiciones de explotación y sometimiento que acompañan a la globalización.

### Fábrica global y panóptico fabril

De acuerdo con diversos teóricos,<sup>2</sup> una de las principales consecuencias de la globalización sobre el mundo del trabajo se refiere a lo que se conoce como la nueva división internacional del trabajo producto de la intensa y generalizada internacionalización del proceso productivo. Esto significa que las corporaciones ya no se concentran en los países centrales sino que se desplazan hacia los diversos países, produciéndose una organización del proceso de trabajo y producción en términos de *subcontratación*, *terciarización de la economía*, *flexibilización laboral*<sup>3</sup> y *precarización de las condiciones de trabajo*.

En México, una de las formas en que esta fábrica global se ha venido desarrollando es a través del crecimiento de la subcontratación, vía el incremento de la industria maquiladora, la que ha sido uno de los ejes a través de los cuales la fábrica global se ha extendido en el país generando no sólo una extrema dependencia económica de la inversión extranjera sino también un determinado tipo de sujeto acorde a los

<sup>2</sup> Octavio, Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI, 1996; Leonel Corona Corona, "Revolución científico-técnica", en *La educación superior ante los desafíos de la sustentabilidad*, v. 1, México, ANUIES, 1999; James Petras, "El imperio y los trabajadores: EU y América Latina", en *Eseconomía*, núm. 3, México, Instituto Politécnico Nacional, 2003; y Luis Arizmendi, "La globalización como mito y simulacro histórico", en *Eseconomía*, núm. 3, México, Instituto Politécnico Nacional, 2003.

<sup>3</sup> Hernández Laos y Aboites conceptúan a la *flexibilidad laboral* como la capacidad de respuesta del sistema laboral de una empresa ante una reestructuración de sus acervos de capital y un cambio en las condiciones del mercado interno de trabajo. El punto central es la recomposición de la plantilla de trabajadores, con base en las condiciones del mercado laboral y en la estrategia interna de cambio tecnológico y organizacional de las empresas.

requerimientos de la nueva división internacional del trabajo. El crecimiento de este tipo de industrias puede verse en la siguiente tabla:

**Tabla 1**  
**Industria maquiladora de exportación, 1990-2000**

	Establecimientos fronterizos			Personal		
Año	Electrónica	Textil	Autopartes	Electrónica	Textil	Autopartes
1990	441	65	122	114 432	17 135	60 592
1995	420	59	118	159 006	24 371	83 585
2000	558	06	175	267 511	37 805	142 142
	Establecimientos no fronterizos			Personal		
Año	Electrónica	Textil	Autopartes	Electrónica	Textil	Autopartes
1990	78	28	38	18 830	18 603	17 404
1995	90	06	48	29 676	62 130	26 274
2000	159	83	71	79 631	198 162	45 202

Fuente: J. Carrillo, y María E. de la O (2000: 301).

Si bien la fábrica global se ha instaurado rápidamente en el país, no por ello el espacio arquitectónico de la fábrica ha cambiado mucho. Es en la modernidad donde de acuerdo con Foucault<sup>4</sup> se desarrolla una arquitectura en tanto construcción de espacios destinados a la vigilancia, el control y la autorregulación de los sujetos, visible claramente en el panóptico de Jeremy Bentham, en las instituciones productivas y que refiere a una nueva experiencia de subordinación del sujeto; es también la modernidad la que inaugura la separación radical de los locos, los enfermos y los transgresores en instituciones no productivas.

En este contexto, asumo al espacio arquitectónico como una construcción social que también refiere a un espacio en la constitución de sujetos, en tanto espacios materiales de subjetivación que involucran la autosubordinación a los procesos de sometimiento. Esto puede ob-

<sup>4</sup> Cfr. Michael Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976.

servarse en la entrada de Maquiladora Anónima S.A.,<sup>5</sup> como podemos observar en la siguiente imagen:



Foto: Maquiladora Anónima S.A. Laura Echavarría.

La Iglesia es una de las instituciones ideológicas más fuertes en el estado de Guanajuato, de tradición panista y con una influencia notoriamente eclesíástica como puede observarse en el altar a la virgen de Guadalupe que se encuentra en la puerta de entrada de Maquiladora Anónima S.A.

Althusser argumenta que la dimensión fundamental de la ideología se sustenta en la práctica a través de rituales ideológicos. En Maquiladora Anónima, S.A. lo religioso involucra una dimensión espacial (el altar) que se introduce en la subjetividad de los trabajadores, reificando símbolos emblemáticos que refieren a una religión compartida a

<sup>5</sup> Maquiladora Anónima S.A. se dedica a la producción de prendas de vestir de mezclilla, la mayor parte de su producción es para exportación y su principal cliente es Gap. La investigación incluyó observación de procesos de trabajo (5 al 10 de julio de 2004, 22 al 26 de abril de 2005 y 9 al 11 de abril de 2006). Entrevistas semiestructuradas a jefe de personal, jefe de producción, secretario general del Sindicato, ex supervisor y trabajadoras de la empresa Maquiladora Anónima, S.A. Asimismo, entrevistas semiestructuradas al dueño de un taller pequeño y a un trabajador independiente (5 al 10 de julio de 2004, 22 al 26 de abril de 2005 y 9 al 11 de abril de 2006), y entrevista al gerente de Desarrollo de Recursos Humanos, quien trabajó en *LG Electronics* en el 2004 y ha sido consultor en esa área por casi 10 años (7 y 8 de agosto de 2006).

nivel colectivo y que reviste un tejido extralingüístico de significados (la virgen, la imagen de Cristo).<sup>6</sup>

Es desde este umbral donde el sujeto maquilador ingresa a la fábrica y ya desde la puerta, marca su pertenencia religiosa y laboral a una colectividad de pares, subordinados por igual, tanto ideológica como económicamente.

Una vez dentro de los procesos laborales fordistas que signan a este tipo de industrias, la fábrica se despliega como campo discursivo, como red institucional que construye sistemas de significación y en tanto espacio que refrenda sistemas de exclusión, reproduciendo sistemas jerárquicos incorporados (desde maestro-alumno a jefe-obrero) que invalidan a determinados tipos de trabajadores (en nuestro caso, a los trabajadores manuales), aunque su trabajo sea requisito indispensable para la producción fabril.

En suma y de acuerdo con Berger y Luckmann:<sup>7</sup> “...Todo comportamiento institucionalizado involucra roles y éstos comparten así el carácter controlador de toda institución”. De esta manera, la construcción del rol trabajador, maquilador da cuenta no sólo de un tipo de trabajo sino también de los mecanismos de control subyacentes al mismo.

Por otro lado, esta construcción fabril es reforzada vía el panóptico de Benthan.<sup>8</sup> En este aspecto, Foucault<sup>9</sup> plantea “...desarrollase entonces toda una problemática: la de una arquitectura que ya no está simplemente para ser vista o para vigilar el espacio exterior sino para

<sup>6</sup> Sin embargo, una de las críticas que se le hacen a Althusser refieren a que la función que juega la ideología en su obra es la de capacitar a los individuos (a través de la interpelación) para los requisitos que establecen sus roles, lo que deja poco espacio a los procesos de des-identificación de los sujetos con los roles que los aparatos ideológicos del Estado les proponen. En el caso de Maquiladora Anónima existen trabajadores que pertenecen a la religión cristiana y no a la católica. Cfr. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1998.

<sup>7</sup> Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 98.

<sup>8</sup> Roditi señala que el plan para el Panóptico de Bentham en 1791 es paradigmático en el esquema tecnológico que vincula el conocimiento con el poder disciplinario; la metáfora del creciente control social, eficiente en su operación y flexible en sus aplicaciones. Cfr. Sonia Roditi, “Revolución de los consumidores: desmantelando el control”, en *Revista Con Sentidos*, núm. 11, México, Colectivo Cultural De Nadie, 2005.

<sup>9</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 177.

permitir un control interior, articulado y detallado, para hacer visibles a quienes se encuentran adentro”.

Esto puede observarse en la disposición arquitectónica de la fábrica, diseñada en diversos espacios para vigilar: el diseño (con dos trabajadores que reciben los diseños vía computarizada desde Gap); el corte (con trabajadores situados alrededor de una mesa de trabajo de amplias dimensiones); la producción, con cuatro líneas de producción divididas en una serie de máquinas que cosen, pretinan y unen las piezas; el control de calidad; el lavado; el planchado y el etiquetado de las prendas.

Se trata de una fábrica diseñada para vigilar a los trabajadores. Por ejemplo, la enfermería se encuentra en la oficina del gerente; entonces un trabajador enfermo será vigilado (que efectivamente se encuentre enfermo) y controlado (tiempo en que corporalmente no puede trabajar). Así, el sujeto maquilador carece del derecho a enfermarse y si lo hace tendrá que pasar por el ritual de vigilancia y control de la fábrica.

Asimismo, en la maquila podemos observar una institucionalización no sólo de la división social del trabajo sino también de una asignación diferenciada de conocimientos, de tal manera que el sujeto maquilador se construye en la rutinización de la división social del trabajo y da cuenta de relaciones asimétricas en cuanto al conocimiento (80 por ciento de los trabajadores de esta fábrica sólo cuentan con educación básica, 15 por ciento con nivel medio superior y funcionan como supervisores y sólo el cinco por ciento restante tuvo acceso a la educación superior y sus puestos son de gerentes o jefes de personal). Estas relaciones asimétricas si bien tienen sus orígenes en la desigualdad social, son después refrendadas en las instituciones escolares y se reifican en la división del trabajo fabril.

Adicionalmente, en la globalización adquiere elementos que muestran huellas distintivas, en tanto conforman sujetos de la globalización, en nuestro caso, la fábrica global, con su consecuente división internacional del trabajo, descendiendo al país en el sujeto maquilador. Este sujeto permite dar cuenta del tipo de trabajador que se está formando en el país (obreros y técnicos) y encarna el tipo de control social y económico que se nos está demandando en esta forma de globalización, si bien también da cuenta de las maneras heterogéneas en que la

globalización se manifiesta en las diversas realidades nacionales, por ejemplo, en el caso que estudiamos no vimos el tránsito del fordismo al toyotismo que teóricamente está acompañando a la globalización.

### Subjetivación y sujeto maquilador

Se entiende por subjetivación el proceso de auto subordinación al poder, la subordinación del sí mismo que tiene su génesis en la introyección simbólica del poder; al respecto nos dice Butler: "...como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo [...] No se puede hacer ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto actuando sobre él y el poder como algo constitutivo del sujeto, actuando por él".<sup>10</sup> Es decir, la subjetivación implica un proceso de interiorización de los dispositivos de poder; lo anterior es claramente visible en el siguiente fragmento de la entrevista al secretario general del Sindicato de Maquiladora Anónima S.A.:

Ea: ¿Y cómo funciona el sindicato?

sgs:<sup>11</sup> O sea, este, pues, el sindicato es una agrupación que somos aquí todos los trabajadores, pero la agrupación pus, *como yo representante de ellos, pus, o sea yo trato de que se respete lo que está dentro de las normas*, dentro de la Ley Federal del Trabajo, sí, entonces, ésa es una de las funciones que tenemos, o sea, los representantes sindicales.

Como se puede advertir, el poder que generalmente se presenta como figura exterior, el control ejercido por los jefes y los supervisores, que imponen al sujeto el sometimiento, asume ahora una forma identitaria

<sup>10</sup> Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 25.

<sup>11</sup> sgs: Secretario General del Sindicato de *Maquiladora Anónima S.A.* (entrevista realizada el 5 de julio de 2004).

constitutiva del sujeto:<sup>12</sup> *como yo representante de ellos, pus, o sea yo trato de que se respete lo que está dentro de las normas.* Esto nos permite percibir que el poder no sólo actúa sobre el sujeto sino también dentro de él.

Así podemos ver una subordinación que el sujeto asume dentro de sí mismo y acordar con Butler<sup>13</sup> respecto a que “el funcionamiento psíquico de la norma ofrece al poder regulador un camino más insidioso que la coerción explícita, cuyo éxito permite su funcionamiento tácito dentro de lo social”. Esto alude a la interiorización de normas del poder regulador, su incorporación como algo propio, de esto se trata la subjetivación. Uno de los principales mecanismos para la operación de la subjetivación que encontramos en esta investigación refiere al acceso diferenciado a compensaciones salariales, como podemos ver en el siguiente fragmento:

Ea: ¿Y tienen otro tipo de prestaciones?

SGS: Sí, pus o sea, tenemos por ejemplo, becas para los hijos de los trabajadores, tenemos una ayuda cuando es para gastos de defunción para familiares de primer grado, este, *tenemos un bono que se nos da cada tres meses, tenemos, este...*

Ea: ¿Cómo es el bono?

SGS: O sea, se nos da de cuenta el equivalente a dos días y medio de salario tabulado, o sea de lo que tu ganas, o sea por ejemplo, *este, cuando se da el premio, ahorita lo tenemos atorado porque andamos medios, pero más o menos se les da un promedio como 250 mínimo, es el mínimo pero hay unos que se les da 900 de acuerdo al sueldo que están ganando, o sea se les dan dos días y medio de salario tabulado*, lo que gana uno, sí, entonces este mínimo son 250 hasta 800 (EISGS).

De esta manera, el poder constituye al sujeto no como algo externo que se le impone, sino como acto de subjetivación, identificación, in-

<sup>12</sup> Tanto Žižek como Butler plantean que esta internalización es siempre fallida ya que nunca se logra plenamente; siempre hay un residuo, una mancha de irracionalidad traumática (Žižek) o una resistencia inconsciente al mandato normalizador (Butler) que impide la constitución plena del sujeto como sujeto sujetado.

<sup>13</sup> J. Butler, *op. cit.*, p. 32.

ternalización, introyección del mandato presente en la interpelación que involucra su propio sometimiento. En este caso, el bono encarna manifestaciones del poder que dan cuenta de dos mecanismos: primero, la posibilidad de un mayor acceso al consumo como signo de adscripción social diferenciada, y segundo, la incorporación del deseo, con sus marcas simbólicas que nacen del mercado capitalista.<sup>14</sup> En este sentido, como práctica hegemónica, la subjetivación implica coerción pero también persuasión. Esta persuasión tiene uno de sus pilares en el deseo, al respecto, McLaren señala:

El capitalismo produce una dialéctica del deseo socialmente construida —una economía libidinal diversa— en la cual la fantasía es movilizada en el orden de buscar un sustituto para la carencia, es decir, para descubrir un objeto material, para sustituir un objeto mítico que nosotros percibimos en la realidad y el cual sentimos que necesitamos para completar nuestra subjetividad.<sup>15</sup>

Uno de los objetos míticos materiales para el sujeto maquilador, lo constituye esta remuneración en sueldos:

sgs: O sea, ésa es otra prestación que tenemos adicional también, ese 25 por ciento.

De esta forma, la figura dinero (bono, 25 por ciento) involucra no sólo al intercambio capitalista sino también el valor simbólico que el sujeto le asigna. En el capitalismo contemporáneo el consumo adquiere una relativa autonomía y las clases se diferencian, además de por su posición en las relaciones de producción y de propiedad, por el aspecto

<sup>14</sup> De acuerdo con el psicoanálisis lacaniano, al reconocer la falta identitaria constitutiva, podemos entender al proceso de identificación como inacabado por lo que éste se sitúa en incompletud permanente, en falta constante porque también representa la incompletud del Gran Otro lacaniano (el orden simbólico escindido).

<sup>15</sup> Peter Mc Laren, “La experiencia del cuerpo posmoderno: la pedagogía crítica y las políticas de la corporeidad”, en Alicia de Alba (comp.), *Posmodernidad y educación*, México, CESU-UNAM, 1995, p. 282.

simbólico del consumo.<sup>16</sup> Esta capacidad del dinero para diferenciar e identificar grupos es uno de los ámbitos donde se sustenta la globalización y se ha constituido como uno de sus pilares principales.

En este sentido, el dinero como valor simbólico produce identidades diferenciadas, como diría Žižek, un objeto sublime que posee algo más que él mismo:

No se trata del material empírico del que el dinero está hecho, sino del material sublime, el de esa otra consistencia indestructible e inmutable que persiste más allá de la corrupción del cuerpo físico, ese otro cuerpo del dinero que es como el cadáver de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sobrevive con su belleza inmaculada. Esta corporalidad inmaterial del cuerpo dentro del cuerpo [...] indestructible, exento de los efectos del desgaste por el uso, siempre está sustentado por la garantía de alguna autoridad simbólica.<sup>17</sup>

En suma, en la compra del objeto-cause de deseo, lo que se adquiere es la ilusión imaginaria que produce comprar dicha mercancía, se generan imaginarios que requieren para su realización de productos de consumo y, de acuerdo con Néstor Braunstein,<sup>18</sup> en la etapa actual el sujeto ya no es el amo ni el dueño de sí mismo sino que el amo es el pequeño objeto<sup>19</sup> encarnado en el mercado, lo que produce una objetivación de los sujetos.

En este contexto, el consumo puede ser interpretado como un dispositivo que constituye identidades y las figuras para simbolizarlas. McLaren<sup>20</sup> introduce un importante aporte a la constitución de los

<sup>16</sup> Bourdieu concibe al valor de uso simbólico como a los usos culturales de un producto e identifica dos usos específicamente socioculturales de un producto: distinción e identificación.

<sup>17</sup> S. Žižek, *op. cit.*, p. 44.

<sup>18</sup> Véase N. Braunstein, "Memoria subjetiva y construcción de la identidad", en *Jornadas. Hermenéutica, sujeto y cambio social*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009.

<sup>19</sup> En el psicoanálisis lacaniano el pequeño objeto a, es definido como: "...el objeto a, el objeto causa de deseo, un objeto que, en cierto sentido, es puesto por el deseo mismo... él no existe, ya que no es nada más que la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la denominada "realidad objetiva" (S. Žižek, *Mirando el sesgo*, Buenos Aires, Paidós, 29).

<sup>20</sup> P. McLaren, *op. cit.*, p. 289.

sujetos en esta época: la llamada colonización postindustrial de la identidad que refiere a “...una reducción de los seres humanos para un estado dual de egos subjetivos privatizados y subyugados, objetos manipulables”.

Un último elemento en la construcción de esta subjetivación refiere al ámbito afectivo, ya Freud<sup>21</sup> en su genealogía de la identificación, conceptúa a ésta como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona cuya prehistoria se encuentra en el complejo de Edipo. Por ello, la dimensión afectiva tiene dimensiones tanto conscientes como inconscientes, involucra lo racional y lo irracional y pasa por una representación libidinal.<sup>22</sup>

En este sentido, Laclau plantea: “En primer lugar tenemos el momento de plenitud mítica que buscamos en vano: la restauración de la unidad madre/hijo o, en términos políticos, la sociedad completamente reconciliada. Luego tenemos la parcialización de las pulsiones: la pluralidad de objetos a que, en algún punto, encarnan la plenitud en última instancia inalcanzable”<sup>23</sup>

El ámbito afectivo cobra una importante dimensión en la maquila, en tanto dota al sujeto de ideales de plenitud (imaginarios) que al ser alcanzados implican a nivel emocional gratitud y reconocimiento. Lo anterior pudo verse en diversos testimonios del trabajo de campo y en particular es visible en el siguiente fragmento:

JP:<sup>24</sup> Sí, por ejemplo, yo cuando entré aquí tenía 14 años, iba a cumplir 14 años. Este, con el permiso de los papás y todo, me dejaron trabajar, nos capacitaron, teníamos alrededor de, yo tengo aquí veintitantos años.

Ea: ¿Y usted fue ascendiendo?

<sup>21</sup> Es en la *Psicología de las masas y análisis del yo* donde Freud va a plantear como figura central en la conformación de la identidad de los sujetos al Padre, aquel que ama a todos por igual y en este sentido existe una ligazón libidinosa sublimada, por ello la base de esta identificación es ese objeto amado, no deseado.

<sup>22</sup> Freud conceptúa la libido como: “Libido es una expresión tomada de la doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa —aunque por ahora no medible. De aquellas pulsiones que tiene que ver con todo lo que puede sintetizarse como amor”. Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 86.

<sup>23</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 152.

<sup>24</sup> JP- Jefa de producción (entrevista realizada el 10 de abril de 2006).

JP: Sí, me fueron capacitando, cursos, entré a cursos de ingeniería, con varios, ahí en Monterrey, a muchos cursos de capacitación. He andado hasta en México, Guadalajara, Querétaro, Estados Unidos.

Ea: Ajá, ¿y en Estados Unidos?

JP: Pues lo mismo, de industria textil, con latinos, gringos, latinos, todo. La empresa nos ha capacitado bastante, y sí, pus sí nos ha apoyado a todos, a bastantes, supervisores, a la gente. Ha mandado gente para hacer otras cosas pero a veces se desaparecen porque el interés que tiene la gente es muy poquito (EJJP).

En esta trabajadora, la dimensión afectiva es clara, ha sido la empresa la que le ha proporcionado la posibilidad de ascenso social y en esta trama, la que le ha permitido el logro de su plenitud mítica, la dimensión que aquí representa el pequeño objeto se refiere a una historia personal que involucra tanto aspectos laborales (ascensos) como trayectorias académicas (niveles de escolaridad alcanzados). A lo largo del estudio de caso, demostró su imbricación afectiva con la maquiladora.

En este marco, es el afecto el que constituye la esencia misma de la investidura, en tanto se hace de un objeto la encarnación de la plenitud mítica que se representa en el pequeño objeto a, objeto que es temporal e inestable, pues en la medida en que nuevas identificaciones modifican nuestras coordenadas de deseo, nos brindan nuevos objetos causa de deseo.

En este sentido, el proceso identificatorio de los sujetos y su constitución como tales supone la posibilidad de que el discurso que interpela pueda operar en el individuo como una especie de marco estructurante de su deseo de desear. Por ello, se dice que este pequeño objeto es vacío, en la medida en que su llenado es temporal y contingente, sujeto al cambio de nuevas interpelaciones y de múltiples identificaciones.

### Politicidad del sujeto maquilador

Es necesario señalar que la crítica más aceptada a Foucault refiere a su concepción del completo control del sujeto que emerge de las propiedades disciplinarias de poder, es decir, *a su noción de sujeto como sujeto sujetado* y a la ausencia de cualquier atención a lo que podría

disturbar la inserción sometida de los individuos en posiciones de sujeto construidas por estos discursos.

Quisiera destacar que en Foucault se encuentran desde 1963 sus primeras reflexiones sobre la transgresión, y además se planteaba desde el primer libro de su *Historia de la sexualidad*, la noción de resistencia. Así, señala: “Las resistencias también pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento”.<sup>25</sup>

En esta trama, para Foucault, el dispositivo disciplinario forma sujetos, pero como consecuencia de esto, genera en su mismo discurso la disposición para subvertirlo, es decir, el control se vuelve contra sí mismo y genera interpretaciones que se oponen a los propósitos que lo respaldan y lo reproducen.

En este marco, las resistencias operan al interior del campo del poder y éste al estructurar el campo de acción de los sujetos genera en su propia interioridad formas de resistencia que en la maquila van desde resistencias pasivas (el tortuguismo) hasta resistencias perversas (la negociación con prostitución o con drogas).

Sin embargo, es Laclau en su obra *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1993), quien al recuperar la noción lacaniana de sujeto,<sup>26</sup> introduce la noción de sujeto de la decisión, en tanto la búsqueda de plenitud del sujeto se da en un orden simbólico imperfecto, incompleto, tendencialmente dislocado, fallido. Es esta falla lo que deja un margen para que el sujeto emerja y decida entre dos o más alternativas. Es decir, es porque el sujeto está en falta, escindido,

<sup>25</sup> Michael Foucault, *Historia de la sexualidad*, v. 1., *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977, p. 117.

<sup>26</sup> Para Lacan, el sujeto se constituye a través de tres registros: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Son lo simbólico (ideal del yo) y lo imaginario (yo ideal) los que permiten los procesos de identificación aunque esta identificación es siempre parcial en la medida en que para Lacan el sujeto siempre está en falta y esta falta es llenada siempre de manera parcial e incompleta con el pequeño objeto a, estudiado en el apartado anterior.

nuca completo, por lo que busca constantemente nuevas identificaciones.<sup>27</sup>

En este sentido, Laclau<sup>28</sup> plantea al sujeto como “la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión”. La noción de sujeto de la decisión está imbricada con la categoría dislocación, en tanto ésta representa la falla estructural del orden simbólico y su incompletud constitutiva. La irrupción de lo Real (en Lacan) muestra lo fallido de la identidad, hace visible su dislocación, creando la necesidad de nuevas identificaciones con las que se intenta una vez más suturar la estructura. En nuestro caso, el cierre unilateral de las maquilas significa para los trabajadores la irrupción de lo Real, en tanto pierden un trabajo que consideraban estable. Esta irrupción de lo real puede generar nuevas identidades que van desde la creación de sindicatos hasta la aceptación de los despidos injustificados. Tal fue el caso de la mayoría de los trabajadores de Maquiladora Anónima S.A., quienes frente a la declaración de quiebra por parte del dueño en 2007 deciden tomar las instalaciones para quedarse con la maquinaria e intentar formar una cooperativa, mientras otros, aceptaron la mínima liquidación que el dueño les otorgó. De esta manera, es en este espacio entre la estructura fallida (el quiebre de la maquiladora) y la posibilidad de nuevas identificaciones (la cooperativa) desde donde puede pensarse al sujeto de la decisión. Sin embargo, el concepto de decisión no debe asociarse con un acto ni en el libre albedrío, ni exclusivamente racional y deliberado, sino con la elección de una entre dos o más alternativas, como acto parcialmente racional y pasional que se despliega en diversas redes sociosimbólicas.

<sup>27</sup> Cabe precisar que la noción de dislocación en Laclau se asocia con la temporalidad, la posibilidad (indeterminada) y la libertad. Cfr. Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 58 y ss. Lo anterior no debe asociarse con la irrupción dramática, ni con la desaparición de un marco simbólico, sino con la desunión, descolocamiento, consecuencia de una situación de falta que presupone la referencia estructural. Una estructura es dislocada por la penetración de elementos que no formaban parte de ella, en un proceso que como tal puede ser violento e inmediato o gradual, incluso imperceptible hasta que se observa el cambio que produjo.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 56.

En este contexto, podemos observar algunas decisiones de este cuerpo maquilador, entre las que destacan: la rotación<sup>29</sup> y el sindicalismo.

El fenómeno de la rotación<sup>30</sup> da cuenta de procesos de desidentificación parcial (con esa X maquiladora en la que hasta ayer trabajaban) de los sujetos y es condición de nuevas identificaciones (por ejemplo, entre si trabajan en la maquiladora de enfrente, se van a otro sector o se vuelven migrantes). Lo anterior implica una noción de sujeto atravesado por una incompletud identitaria que requiere permanentemente de nuevos llenados.

Un segundo espacio de emergencia del sujeto maquilador puede verse en el incipiente movimiento sindical independiente de las maquiladoras ubicadas en Tehuacán, Puebla, documentado en el informe: *Tehuacán: del calzón de manta a los blue jeans* donde Barrios y Santiago narran diversos movimientos sindicales,<sup>31</sup> entre los que destacan los del Tarrant Apparel Group, Exportadora Gil-Martínez, Confecciones Rotterdam y Kuk Dong en Atlixco.

Todos estos movimientos presentan idénticas demandas: aumento de salarios, seguridad laboral, pago de prestaciones, alto a los despidos injustificados y al cierre unilateral de las plantas<sup>32</sup> y todos ellos usan formas de lucha semejantes: paros, plantones, etcétera, y desarrollan formas de resistencia que se producen en condiciones sumamente difíciles porque al ser la industria maquiladora una industria golondrina, no sólo desestructura conquistas laborales añejas sino

<sup>29</sup> Se entiende por rotación, la salida de la empresa después de un corto periodo de trabajo.

<sup>30</sup> El fenómeno de la rotación está documentado en Jorge Carrillo y Juan Santibáñez, *Rotación de personal en las maquiladoras*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2001; y en testimonios del trabajo de campo.

<sup>31</sup> Martín Amaru Barrios Hernández y Rodrigo Santiago Hernández, *Tehuacán: del calzón de manta a los blue jeans*, México, Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán, A. C., 2004.

<sup>32</sup> El cierre unilateral de las maquiladoras por parte de los empresarios corresponde a su ubicación dentro de la fábrica global; de esta manera, si el mercado requiere de una menor producción o los costos de producción son más bajos en otros países (el caso clásico de China), los empresarios maquiladores cierran sus plantas sin cumplir con los requisitos legales establecidos (liquidación de los trabajadores). Estos casos están documentados en el trabajo de Martín Amaru Barrios Hernández y Rodrigo Santiago Hernández, *op. cit.*

que golpea formas de solidaridad tradicional, lo que a la vez, genera otras formas de fraternidad sindical.

Surge así la posibilidad de que frente a lo Real, los sujetos de este estudio tengan su posibilidad de emergencia en el panorama dislocatorio y esta posibilidad emerge de la categoría dislocación postulada por Laclau, quien plantea que hay una centralidad creciente de la categoría dislocación porque:

Toda identidad es dislocada en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero esto mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado, ellos amenazan a las identidades, por el otro, están en la base de constitución de identidades nuevas. [Esto es así, señala Laclau, porque] el campo de las identidades sociales no es un campo de identidades plenas sino el de un fracaso, en última instancia, en la constitución de estas últimas.<sup>33</sup>

En este marco, este sujeto que decide, le otorga a la decisión una dimensión que alude a la necesidad de una identificación de tipo nuevo (en nuestro caso, la posibilidad de un sindicalismo independiente) pero y a la vez, las decisiones no se dan al margen del contexto que las origina (en nuestro caso, despidos injustificados, falta de pago de prestaciones, etcétera), por ello, estas decisiones son parcialmente libres, en la medida en que involucran tanto prácticas sedimentadas (sociales, políticas o ideológicas) del sujeto como la libertad de decisión que inaugura el ámbito de la posibilidad y es este ámbito, el que cuestiona la dimensión althusseriana de la inserción social del sujeto interpelado en tanto sujeto pasivo, receptáculo de los aparatos ideológicos del Estado.

Asimismo, la posibilidad de una nueva identificación que actúa como momento de decisión frente al cual el sujeto se transforma a través de nuevas identificaciones, no necesariamente opera de manera disruptiva, la decisión no necesariamente implica una trama dislocatoria sino que existen diversas posibilidades, por ejemplo, un entre-

<sup>33</sup> E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, p. 55.

tejido de interpelaciones que modifican la red simbólica anterior del sujeto o un socavamiento previo de dicha red que llevan al sujeto a decidir su adscripción a una nueva red simbólica.

Este socavamiento previo de una red simbólica, desordena la inscripción del sujeto en esa red y da origen a una nueva identificación, como es el caso de un trabajador independiente de esta industria maquiladora, el cual aun y cuando tenía garantizado su empleo como cortador, decide irse de migrante a Estados Unidos, planteando:

EITI:<sup>34</sup> Trabajé allá hace dos años de jardinero y me pagaban a 17 dólares la hora, en mi tiempo libre atendía una tienda tipo la Oxxo de aquí y me pagaban cinco dólares la hora. Aquí no hay futuro, ni porque Fox es de Guanajuato.

Para concluir, es evidente que la identidad se enmarca en ámbitos de enajenación tanto a nivel psíquico (estadio del espejo, cuerpo dócil) como económico (venta de la fuerza de trabajo), político (subordinación a mecanismos de poder en todos los ámbitos) y social (sumisión a mandatos simbólicos y a sujetamientos ideológicos) pero no por ello el sujeto deja de ser un sujeto dislocado y por tanto constructor de su propia historia. Parfraseando a Žižek diríamos que: “yo no soy sólo una encarnación de la ideología, soy también una persona compleja, hay una complejidad, no me pueden simplificar a la encarnación de la ideología”.

<sup>34</sup> TI: Jesús Castañeda Gordillo. Trabajador independiente (entrevista realizada el 6 de julio de 2004).



## Clases, movimientos, multitud; debate sobre la formación de sujetos colectivos revolucionarios en el siglo XXI

*Aureliano Ortega\**

Fui sentenciado a veinte años de aburrimiento,  
por tratar de cambiar el sistema desde el interior.  
Y vengo ahora, ahora vengo por la revancha.  
Primero, tomaremos Manhattan.  
Después, tomaremos Berlín.

*Leonard Cohen*

Indudablemente, esos “veinte años de aburrimiento” a los que se refiere el poeta y músico canadiense son los que corrieron entre el arribo al poder de los gobiernos conservadores de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en los Estados Unidos e Inglaterra y el estallamiento del Consenso de Washington hacia 1997; largos años de indisputado dominio conservador que, no obstante, ya mostraba sus primeros síntomas de declinación a partir del levantamiento zapatista en Chiapas, no en Manhattan, en enero de 1994.

Sin embargo, es quizá más preciso fijar el “fin del aburrimiento” a partir de eventos como la “batalla de Seattle” en 1999, la llegada de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela, el cerco al que cientos de miles de indígenas sometieron durante semanas a la ciudad de La Paz, en Bolivia (y que produjo la caída del régimen de Sánchez de Lozada y, meses más tarde, la elección de Evo Morales), las protestas ge-

\* Universidad de Guanajuato.

neralizadas que en el curso de unas cuantas semanas de diciembre de 2001 llevaron a la quiebra a tres gobiernos neoliberales en Argentina o, por último, los disturbios protagonizados por jóvenes inmigrantes africanos que en París, otra vez en París, recuperaron para la memoria y la acción colectivas la eficacia de las barricadas y la espectacularidad subversiva del coctel molotov.

Frente a tales eventos (y muchos otros de índole similar o parecida sucedidos a lo largo y ancho del mundo) algunos representantes del pensamiento crítico, o para ser más precisos, lo poco que quedaba de él, en el pasado reciente recuperaron una importante reserva de problemas teóricos y políticos cuya emergencia irruptiva y, sobre todo, su *novedad*, ofrecían la oportunidad no sólo de mostrar la necesidad y la vigencia de un pensamiento que había sobrevivido al chantaje y tedio posmodernos, sino su “fuerza y su terrenalidad” (Marx), su capacidad *teórica* para aprehender el sentido histórico de los hechos y, contemporáneamente, su habilidad para articularse *programáticamente* con aquéllos.

Vamos a entender aquí por “pensamiento crítico” el abigarrado conjunto de intervenciones teóricas y discursivas que, a despecho de la postura posmoderna, conservadora o liberal-democrática, y de su ofensiva en contra de los relatos de emancipación, jamás suscribieron la idea del “fin de la historia”, siempre sospecharon de las bondades de la democracia occidental y, aun desde la marginalidad, mantuvieron viva la idea de que todavía es deseable y posible la construcción de un mundo mejor. De modo que el ámbito de nuestra intervención se reduce, en principio, a unos cuantos autores en quienes reconocemos un claro distanciamiento respecto del pensar posmoderno en su versión conservadora y, conjuntamente, el replanteamiento sistemático del viejo problema de la emancipación; pero que, igualmente, exige como requisito *teórico* para el examen de sus intervenciones, la presencia en ellas de ciertas premisas de orden epistemológico de incontestable talante crítico-negativo o crítico-revolucionario.

## I

La pregunta por el conjunto de condiciones históricas, económicas, políticas y culturales que hacen o no posible la formación de sujetos

sociales revolucionarios en el siglo XXI únicamente puede ser formulada en el espacio teórico que se genera y despliega a través del tratamiento crítico-reflexivo de dos problemáticas concomitantes y sólidamente articuladas entre sí: la *crisis estructural del capitalismo* y la necesidad-posibilidad de su *transformación revolucionaria*. Fuera de este espacio, la pregunta misma carecería de sentido, en tanto el enunciado mismo “sujetos sociales revolucionarios” implica la formación de un sujeto-agente colectivo que emprende su autoconstitución —y presuntamente realiza actividades “revolucionarias”— a partir de las condiciones objetivas que le ofrece el estado actual de las cosas, examinado por el pensamiento crítico a partir de su “crisis estructural” y caracterizado reiteradamente como “agotado”, “decadente” o en “fase terminal”. El fundamento teórico que aducimos para afirmar esa articulación y, a fin de cuentas, esa correspondencia, se remonta a Marx, quien en su tratamiento del concepto de crisis incluye obligadamente la consideración del alcance y el carácter de la misma (originaria, estructural, general) y, concomitantemente, el examen de las posibilidades revolucionarias que genera, lo que inevitablemente abre espacios a la pregunta por los sujetos-agentes de la revolución.

En términos generales, y desde la perspectiva teórica que nos ofrece el marxismo crítico, es posible hablar de “crisis estructural” única y exclusivamente si tomamos en cuenta la totalidad del proceso de reproducción de un sujeto social de dimensiones históricas, en este caso el modo de producción capitalista; es decir, cuando en el proceso de reproducción de ese sujeto social aparecen o se manifiestan “situaciones límite” que comprometen, ponen en cuestión o realmente imposibilitan su viabilidad misma, su subsistencia como figura histórica.

El concepto de crisis hace referencia (en el caso de Marx) a la totalidad del proceso de reproducción de un sujeto social como proceso que tiene siempre una forma histórica determinada. En verdad, el concepto de crisis, para Marx, es el concepto de una determinada “situación límite” a la que ha arribado un determinado proceso de reproducción del sujeto social; una situación tal, que el mantenimiento de la vida de ese sujeto social —una vida históricamente fundada y determinada— se vuelve, de alguna manera, imposible. Cuando continuar el proceso de reproducción implica un cuestionamiento esencial de su forma, entonces estamos en una situación de

crisis. (El concepto de crisis es, pues, un concepto que hace referencia a la reproducción del sujeto social en su forma histórica determinada.)<sup>1</sup>

Es por ello que el concepto de crisis debe asociarse indisolublemente con el concepto de revolución, porque, para Marx, cuando una forma histórica de la reproducción social ya no puede garantizar la reproducción de sus condiciones de posibilidad y por lo tanto “entra en crisis”, aparecen contemporáneamente fenómenos que ilustran la *posibilidad* de otra forma de socialidad, de una nueva forma del sujeto social que constituye en acto una transformación social revolucionaria.<sup>2</sup> Sin embargo, ante la resistencia que históricamente ha mostrado el capitalismo para sortear sus crisis, y eventualmente sacar partido de las mismas, el marxismo crítico ha establecido muy claros matices entre la revolución, en abstracto, y su *necesidad*, su *posibilidad* y su *actualidad* histórico-concretas, en cuya consideración y examen indefectiblemente ocupa un lugar central el problema de las “condiciones subjetivas”, lo que no significa otra cosa que la existencia histórico-concreta, o no, de sujetos revolucionarios capaces de reconocer la *necesidad* de la revolución y participar activamente en la generación de sus condiciones de *posibilidad* —para, finalmente, hacerla *actual* y, con ello, transformar el mundo.

Sin contar con mayor espacio para examinar a fondo las premisas anteriores, es ahora posible señalar que en la nómina de autores a los que debemos restringir nuestro universo de investigación debemos incluir, por lo pronto, a James Petras, Immanuel Wallerstein y Antonio Negri (asociado recientemente a Michael Hardt) justamente porque, en nuestra opinión, cumplen con el perfil determinado de antemano: por una parte, ubican la pregunta sobre la formación de sujetos sociales

<sup>1</sup> Bolívar Echeverría, “La crisis estructural, según Marx”, en *El discurso crítico de Marx*, México, ERA, 1986, p.137.

<sup>2</sup> Karl Marx, “Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*”, en *Marx-Engels, obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1966, pp. 346-351. El texto de Marx dice a la letra: “Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social”.

revolucionarios en el espacio problemático que abre la presencia/ausencia de un “estado límite” en la dinámica actual del capitalismo; por otra, si bien a partir de nociones diversas, abordan teóricamente las peculiaridades que distinguen la *necesidad*, la *posibilidad* y la *actualidad* de la revolución; finalmente, porque todos ellos han sobrevivido teórica y filosóficamente a la embestida posmoderna, manteniéndose en el ámbito del pensamiento crítico y, particularmente, en el marxismo.

## II

James Petras, a quien abordaremos en primera instancia, está comprometido con un análisis estrictamente histórico-económico de la actualidad que parte mayoritariamente de la ortodoxia marxista, se concentra en el examen de las tendencias básicas de la acumulación y concentración de capitales a nivel mundial (aunque particularmente las de los Estados Unidos) y de las condiciones generales de su reproducción ampliada, en donde caben análisis de carácter político, social y cultural que resultan imprescindibles para una comprensión cabal y suficiente de la realidad histórica concreta. Este modelo de interpretación, que bien podría llamarse *histórico-económico*, no se hace ilusiones respecto a las condiciones actuales de la crisis y del avance de la lucha de clases a nivel mundial. Sostiene que el régimen de producción/reproducción capitalista mantiene una cabal salud reproductiva y que el colapso, de venir, no podría fecharse antes del fin del primer tercio del siglo XXI, y no precisamente por las “debilidades estructurales” del sistema (que siempre se las arregla para sacar provecho de sus crisis), sino por la acción de una nueva “clase revolucionaria” conducida por un ideario “socialista” y capaz de llevar contemporáneamente su acción transformadora a los lugares de trabajo, al seno de las luchas por el medio ambiente y a los centros de consumo. Para este autor, los argumentos sobre el “derrumbe” de capitalismo son meramente “mitos” que se asocian a una muy deficiente teoría general del capitalismo y a una todavía más pobre metodología de análisis de la coyuntura. Para probar esas deficiencias, Petras destaca algunos argumentos que supuestamente prueban la inminencia del colapso: 1) el déficit del presupuesto, anual y acumulado, de los estados hegemónicos; 2) el déficit de las balanzas de pagos; 3) la naturaleza especulativa de la econo-

mía; 4) la debilidad del dólar; 5) la crisis energética —la carestía de los recursos energéticos—, y 6) la “insustentabilidad” del modelo estadounidense. Frente a todo ello, con análisis empíricos y estadísticas en la mano, Petras destruye uno a uno los argumentos de sus antagonistas, probando que la fortaleza del capitalismo, pese a tropiezos incidentales, reposa en *su alta capacidad para trasladar a los trabajadores el peso de la crisis*:

Lo que se llama la “crisis del capitalismo” es en realidad *la crisis del trabajo*, es decir, la reducción absoluta y relativa de los niveles de vida, evidente en la eliminación de *a)* planes de pensión con fondos de las empresas —e incremento en la aportación de los trabajadores a esos planes; *b)* eliminación o reducción de pagos a planes de salud y mayores deducciones a los salarios para gastos en salud, o bien pérdida total de la protección a la salud; *c)* crecimiento de los costos de energía, salud, educación y medicinas que no están calculados en el índice de precios al consumidor, y *d)* la ola creciente de concesiones de líderes sindicales escleróticos que ganan sueldos excesivos, los cuales degradan los niveles de vida e incrementan las ganancias de las corporaciones.<sup>3</sup>

A lo que habría que sumar la degradación del ambiente natural y el virtual abandono y destrucción de los espacios urbanos ocupados por las clases trabajadoras y los marginados. Para entender realmente qué está pasando, es importante concentrarse no en la tesis del derrumbe, sino en *la intensificación y extensión de la explotación de los trabajadores*, del medio ambiente y de los consumidores por el capital corporativo, la cual permite a la economía capitalista continuar creciendo y sobreponiéndose a cualquier tropiezo momentáneo. Es por ello que en lugar de “crisis estructural” este autor se pronuncia por la edificación de un nuevo agente social que resista y sostenga sus luchas, como se dijo, en los lugares de trabajo, en torno a los problemas del medio ambiente y en los mismos sitios de consumo.

Petras parte de la afirmación enfática de que la *relación dialéctica* entre los conflictos de clase y las transformaciones estructurales es

<sup>3</sup> James Petras, “Crisis del capitalismo en EU”, en *La Jornada*, México, 31 de julio de 2006.

*decisiva* en el modo que adoptan las relaciones entre el capital y el trabajo, mientras señala que de ser cierto que las luchas de clase son el “motor de la historia”, es preciso conocer el tipo y la intensidad de los conflictos para determinar sus posibles desenlaces<sup>4</sup> —ya que, en la actualidad, en la fase de dismantelamiento final del “Estado de bienestar”, es el capitalismo el que ha establecido y puesto a su favor las condiciones de la ofensiva, lo que determina su actual e indisputado predominio—. De modo que, cuando Petras afirma que la crisis no es la “crisis estructural del capitalismo” sino la “crisis del trabajo”, lo que en realidad quiere decir es, siempre en la perspectiva que le impone el marxismo, que la crisis actual representa una fase de la lucha de clases en la que a los trabajadores les ha tocado la peor parte; justamente porque la presente *no es una crisis terminal*, sino un largo y violento periodo de reajuste del dominio capitalista, y porque aquéllos han sido episódicamente vencidos por la violencia e intesificación de la represión y por efecto indirecto de las ideologías reformistas y parlamentaristas que se han adueñado de las organizaciones obreras y políticas contemporáneas.

Con base en dichos señalamientos y a través de una periodización y una caracterización muy precisas de la lucha de clases a lo largo del siglo, Petras afirma que entre 1976 y 2006 se ha vivido una “crisis del trabajo” porque a lo largo de esos años tuvo lugar un declive generalizado de la lucha extraparlamentaria como resultado de la represión en contra de los grupos opositores, un reagrupamiento de los capitalistas y el

<sup>4</sup> James Petras, “Neoliberal transformation and class struggle”, en [www.radilo.net/petras/petras/htm](http://www.radilo.net/petras/petras/htm). En este trabajo, particularmente notable por el talante marxista crítico que lo anima, Petras examina el derrotero de la lucha de clases a lo largo del siglo xx a través de un modelo que considera paradigmático, las luchas de la clase obrera italiana. Dicho examen parte de una premisa teórico-crítica imprescindible: *The key premise for understanding the conversion from “welfare capitalism” to neo-liberalism is the success of the capitalist class in the class struggles which has led to the favorable structural changes, which in turn create favorable “objective conditions” for outcomes favorable to the capitalist class. The dialectical relationship between class struggle and structural transformations is decisive in the relationship between capital and labor.* Y continúa: *If it is true that the class struggle is the “motor force of history”, class relationships shape the specific objective conditions within which that struggle takes place. The shift in the relationship between capital and labor is shaped by and determines the level of the class struggle and the probable outcome – the advance in power and profits of the capitalist class or the power and social benefits for the working class.*

inicio de una nueva ofensiva en contra de las organizaciones obreras. Asimismo se concluyó la completa institucionalización de los partidos reformistas y los sindicatos, mientras el modelo neoliberal sustituía al viejo Estado de bienestar en el horizonte deliberativo, teórico, ideológico y mediático, y el capital se reconfiguraba mundialmente bajo la pauta de las empresas multinacionales; al tiempo que los aparatos de Estado, dominados mayoritariamente por partidos conservadores, asumían la tarea de traspasar grandes cantidades de capital (vía “rescates financieros”, “saneamientos”, subsidios, reducción de impuestos, bonos de deuda, transferencias y otros instrumentos financieros legales o ilegales) hacia las cuentas particulares de las empresas y los capitalistas. Como resultado, el modelo neo-liberal sustituyó por completo al viejo estado de bienestar, y el antiguo “pacto” entre el capital y el trabajo (*New Deal*, pleno empleo, seguridad social, etcétera) devino en una nueva forma de parlamentarismo y compromisos electorales entre partidos que, al margen de sus nombres o filiación histórica (incluidos los de “izquierda”), aprobaron masivamente el programa de dominio capitalista, renunciaron a toda teoría y práctica de la lucha política de clases y aceptaron participar en la contienda electoral como única forma de “hacer política”.<sup>5</sup>

Petras otorga una importancia crucial al estado de la lucha de clases porque afirma que la teoría del valor, siendo el instrumento adecuado para analizar y comprender los ciclos expansivos y recesivos del capital, no es del todo pertinente para examinar y caracterizar el tipo y el grado de la *explotación del trabajo* que tiene lugar en circunstancias y contextos específicos ni del *grado de conciencia y organización* efectivamente revolucionaria de los trabajadores y las clases subalternas, por lo que es necesario ampliar o enriquecer la teoría para determinar, en un momento y un contexto dados, tanto

<sup>5</sup> *Ibid.* 1976-2006: *Decline of extra-parliamentary struggle, as a result of state repression supported by reformist parties; capitalists re-group and begin to prepare a new offensive against the organized working class in factories; reformist parties and trade unions are generally “institutionalized” with a “aptive minority” unable to counter emerging offensive; struggles are already defensive and social gains of past are eroded. Most significant is the restructuring in major economic sectors. Capital shifts to finance, relocates overseas, and converts to commerce (compradors) and services. Neo-liberal model replaces “welfare capitalism”; the capital-labor pact is replaced by bourgeois-dominated electoral pact with a neo-liberal program.*

la “intensidad de la explotación” como la “intensidad de la resistencia” (agregaríamos nosotros), para determinar a su vez si el momento crítico es específicamente estructural o terminal, o si se trata de un enfrentamiento o un episodio más en la larga historia de las luchas entre el capital y el trabajo —ni más ni menos, porque Petras no encuentra razones para establecer una correlación unívoca y mecánica entre “crisis económica” y “lucha de clases”—; es decir, para él no existe una relación de consecuencia entre la intensificación de la lucha de clases y la entrada o salida de un ciclo económico expansivo-recesivo; por lo que la conclusión parece obvia: superar y abolir definitivamente el sistema de explotación y dominio capitalista no puede ser efecto mecánico de una crisis económica, así sea terminal, *si no existe un desarrollo suficiente y apropiado de la “conciencia de clase” de las fuerzas antagónicas al capitalismo*:

Una erupción de gran intensidad en la lucha de clases resulta de la acumulación de fuerzas, la formación de cuadros y la creación de líderes sociales ceñidamente articulados a las masas en los sectores críticos de la producción, la distribución y la vivienda. Los periodos de lucha más intensa (1944-1946) y (1965-1975) fueron precedidos por más de una década de cuidadosa construcción de organizaciones, el reclutamiento de cuadros y su inserción en toda clase de luchas por reformas, infundiendo en todos los casos una conciencia revolucionaria.<sup>6</sup>

De esta forma, Petras se coloca en una clara línea de continuidad teórica y política con el marxismo *histórico*, de manera que su modelo de “sujeto social revolucionario” sigue siendo “la clase organizada” en estrecha articulación con la “organización de clase”, aun cuando en la actualidad dicha organización de clase ya no sea identificable con el partido, sino con una gran variedad de organizaciones identificadas por su conciencia de clase y por el carácter anticapitalista de sus luchas.

<sup>6</sup> *Ibid.* Eruption of high intensity class struggle results from the accumulation of forces, the creation of political cadre, and socio-political leaders with close links to the masses – in critical sectors of production, distribution and habitation. The periods of intense struggle (1944-46) and (1965-75) were preceded by over a decade of careful construction of organization, recruitment of cadre and insertion in ‘everyday struggles for reforms’, infused with revolutionary consciousness.

## III

Por su parte, la intervención de Immanuel Wallerstein en el debate podría llamarse *histórico-estructural*, pues se fundamenta principalmente en la abigarrada articulación de la teoría de los ciclos económicos de Kondratiev, la teoría braudeliana de los tiempos históricos (largo, medio y corto) y los conceptos de economía-mundo, sistema-mundo y centro-periferia que operan al interior de una combinación de “ejes de análisis histórico-críticos”. Estos ejes, que no nos es posible desglosar aquí, son: *a)* el sistema interestatal, es decir, las relaciones, pesos y contrapesos geopolíticos y geoestratégicos entre los estados nacionales, divididos para el efecto en estados *centrales* o hegemónicos y estados *periféricos* o subordinados; *b)* la producción mundial, que incluye el análisis crítico de las fases de crecimiento/decrecimiento de la economía mundial y sus componentes esenciales: oferta/demanda, sistemas de precios, flujos y composición de los capitales, etcétera; *c)* la fuerza de trabajo mundial, esto es, el tipo, el número y la distribución local y mundial de los trabajos productivos y de los trabajadores que los realizan, su formación cultural y su grado de conciencia y compromiso; *d)* el bienestar humano mundial, que incluye variables sobre la calidad de vida, los sistemas de salud, las pensiones y las múltiples variantes de medición del desarrollo humano; *e)* la cohesión social de los estados, que aborda el examen de la correlación entre las fuerzas políticas y sociales a escala nacional, la cohesión sociopolítica interna y el nivel de consenso y aprobación de los gobiernos; y, por último, *f)* el análisis de las estructuras del conocimiento, es decir, el papel que juegan los conocimientos científicos, y su distribución social, en la reproducción o la transformación de las sociedades.<sup>7</sup>

De acuerdo con el resultado que arroja el análisis realizado a partir de estos seis ejes histórico-críticos, el diagnóstico es contundente. Después de un largo ciclo de crecimiento iniciado en 1945 (llamado Fase A, es decir, de crecimiento económico del ciclo de Kondratiev), desde 1973 (inicio de la Fase B), pero sobre todo desde la llamada “crisis de la deuda” (1982), el sistema-mundo capitalista ha entrado en

<sup>7</sup> Immanuel Wallerstein, *Análisis de los sistemas-mundo*, México, Siglo XXI, 2005.

su fase terminal. “Pienso —escribe Wallerstein— que efectivamente hemos entrado en una etapa nueva. Pero lejos de ser el triunfo y el apogeo del sistema capitalista, creo que esta etapa es precisamente la etapa de su crisis terminal”.<sup>8</sup> Si con una sola expresión le damos nombre al diagnóstico que sostiene esta postura podríamos decir que, para ésta, la crisis estructural del capitalismo se asocia al paulatino pero persistente *agotamiento* de sus formas tradicionales de acumulación, articulado al ostensible *fracaso* de las estrategias para remediarlo, llámense “monetarización”, “dolarización”, “petrolización” o “globalización”. De modo que su capítulo revolucionario se construye a partir del reconocimiento de los espacios político-culturales que dicho agotamiento “deja libres” a la organización y acción transformadoras de un sujeto social revolucionario multimodal y multifásico. Como ejemplo máximo de esa ocupación de espacios, esta corriente reconoce los movimientos estudiantiles, obreros y populares de 1968, los que no duda en llamar “la revolución mundial de 1968”.

Sin embargo, para Wallerstein, esta fase terminal no necesariamente conduce a la revolución, sino hacia una suerte de “normalización” y predominio de un capitalismo reformado y reforzado a través de una “transformación controlada” (como la transición del feudalismo al capitalismo); o bien, considerándola como la expectativa con más altas probabilidades, caminamos hacia la desintegración del orbe capitalista y el advenimiento de un largo periodo de descomposición o catástrofe social (como la decadencia del mundo antiguo).<sup>9</sup>

Formalmente sólo hay dos posibilidades. Una es que el sistema-mundo siga funcionando más o menos como lo ha venido haciendo durante cinco siglos, a lo largo de su vida, como economía-mundo capitalista [...] el sistema-mundo podría ser distinto de muchas formas, pero en esencia seguiría siendo un sistema-mundo capitalista [...] La segunda posibilidad es que los nuevos fenómenos que comenzaron a advertirse en los años setenta [...] resulten tan importantes y vastos que ya no parezca razonable esperar que el sistema siga siendo más o menos igual, con apenas algunos

<sup>8</sup> Immanuel Wallerstein, *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005, p. 75.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 102.

reajustes: en este caso, más bien cabría prever la germinación de una crisis o bifurcación del sistema, que podría manifestarse como un periodo de caos del sistema, cuyo resultado sería incierto.<sup>10</sup>

Complementando los señalamientos anteriores, y como parte de la respuesta específica a la pregunta por los elementos propiamente práctico-subjetivos de la crisis, Wallerstein señala tres: la presión *económica*, la presión *política* y la presión *ideológica* que presumiblemente sufre el capitalismo contemporáneo, ya sea desde su interior mismo o desde sus difusas márgenes.<sup>11</sup> La presión económica nos remite a dos contradicciones fundamentales del capitalismo como modo de producción: una es la contradicción que genera el impulso de cada capitalista por obtener la máxima tasa de ganancia al reducir los costos de producción (en particular el costo de la fuerza de trabajo) y la imposibilidad de obtener beneficios en una economía mundo con una demanda real deprimida e insuficiente. La segunda contradicción es causada por “la anarquía de la producción” en un ámbito en donde priva la competencia abierta entre capitalistas, cuya consecuencia es que los intereses de cualquier empresario como competidor tienden a ser contrarios a sus intereses como miembro de una clase. Ambas contradicciones generan como consecuencia el conocido ciclo de fases de acumulación-estancamiento que caracteriza al modo de producción capitalista y cuya solución siempre ha requerido una ampliación, cada vez más profunda y abarcante, de la mercantilización de la economía, lo que en la actualidad la acerca peligrosamente a una asíntota de cien por ciento, haciendo descender acelerada y desordenadamente los índices de utilidad y, por tanto, agudizando la competencia entre capitalistas.<sup>12</sup> Esta competencia, aun cuando se verifica fundamentalmente en el plano de la economía, a su vez se expresa a través y forma parte de la presión política, en tanto obliga a los empresarios (divididos para el efecto en “super acumuladores”, directivos y “los que aspiran al estatus y las recompensas de los directivos”)

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>11</sup> Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, p. 28 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 29.

a entablar una descarnada lucha por los beneficios y por el reparto de la plusvalía mundial, a lo que se agrega la presencia (y, según Wallerstein, creciente influencia y número) de los llamados “movimientos antisistémicos”, los que “en el siglo xx han registrado ascenso tras ascenso” poniendo en entredicho el sistema-mundo capitalista (aun cuando sus políticas hayan errado de continuo entre el radicalismo y el reformismo).<sup>13</sup> Por último, Wallerstein se hace cargo de la presión ideológica, misma que no duda en concebir como “el cuestionamiento de los paradigmas metafísicos elementales que han sido consecuencia y baluarte del surgimiento del capitalismo como sistema-mundo”,<sup>14</sup> y cuya quiebra a lo largo del siglo xx, según este autor, constituyen una presión determinante en contra del sistema-mundo capitalista, por cuanto los viejos paradigmas metafísicos y universalistas proporcionaron a “la ciencia” (¿burguesa?) un método, una estructura y una organización institucional-disciplinaria que justificaba y favorecía en todos los órdenes la dominación del capital, pero que, bajo su forma contemporánea —en cuya descripción Wallerstein se entretiene glosando la teoría de las “estructuras disipadoras” de Ilya Prigogine—<sup>15</sup> adoptando una perspectiva holística y prestando mucha atención a los análisis de gran escala, a los ciclos y a las tendencias, actualmente socava los postulados de la metafísica y su universalismo abstracto, dejando el paso a nuevas consideraciones y enfoques científicos que, por su naturaleza (¿intrínsecamente revolucionaria?), ya se articulan con los movimientos antisistémicos.

Para Wallerstein es muy claro que no existen condiciones sociohistóricas “objetivas” que no sean al mismo tiempo “subjetivas” y viceversa, de modo que entidades como el pensamiento, el conocimiento, la conciencia y los afectos son elementos determinantes en un estado de cosas crítico y, correlativamente, de su transformación revolucionaria. Es por ello que el sujeto social revolucionario adquiere en su propuesta las determinaciones de un “movimiento” y no necesariamente las de un líder, una organización política o un partido. Igualmente,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 36 y ss. Ver, igualmente, Ilya Prigogine, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.

porque los objetivos y medios de sus luchas son singulares y diversos, a los “movimientos” nos se les pueden exigir ni posiciones políticas definitivas ni identificaciones ideológicas unívocas, excepto su vocación antisistémica, es decir, anticapitalista, tanto como su capacidad para articular creativa y transformadoramente la presión económica, la presión política y la presión ideológica. Tomando como paradigma el “movimiento revolucionario de 1968” Wallerstein considera como sus sucedáneos actuales más representativos el movimiento zapatista del EZLN, el movimiento antiglobalización iniciado en Seattle en 1999 y el Foro Social Mundial.

#### IV

Nuestros últimos autores examinados, Hardt y Negri, desarrollan un modelo de interpretación de la crisis estructural del capitalismo, así como de la posibilidad de generar nuevos sujetos revolucionarios, que puede ser reconocido como *histórico-cultural*, dado que, sin desdeñar las aportaciones diagnósticas de la teoría económica o del análisis histórico-estructural, pone el acento en el aspecto *revolucionario* del binomio imposibilidad/posibilidad de reproducción del orbe capitalista, a través de una enérgica apuesta por la construcción de *un nuevo sujeto social* anticapitalista, solidario y democrático, preformado a partir de la radicalización de las luchas que ahora mismo emprenden las minorías étnicas, las mujeres, los homosexuales, los desplazados y otros representantes de la llamada “multitud”, tanto como los trabajadores/consumidores de los países capitalistas hegemónicos o los “pobres” del resto del mundo.

Para construir su propuesta, Hardt y Negri parten de un esquema que, afirman, está ya en Marx, y que proporciona las líneas de fuerza y los parámetros de su investigación: “Los elementos fundamentales del método de Marx que nos orientan en el desarrollo del nuestro son: 1) la tendencia histórica, 2) la abstracción real, 3) el antagonismo, y 4) la constitución de la subjetividad”.<sup>16</sup> Sin embargo, el modelo histórico-cultu-

<sup>16</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 173.

ral no se fundamenta en un espectro limitado de teorías más o menos emparentadas en lo epistémico y lo discursivo (como en este caso el marxismo), sino en una abigarrada mezcla de linajes, herencias y corrientes de pensamiento cuyo denominador común es su tono crítico, su talante reivindicativo y su anticapitalismo.

A través de dos libros de gran talla, *Imperio y Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, sumados a una serie de artículos e intervenciones menores,<sup>17</sup> Negri y Hardt han construido la idea de que nos acercamos, o estamos ya, en la “era del imperio”, esto es, en una nueva época de dimensiones históricas en donde los viejos estados-nación han ido cediendo su espacio y hegemonía a un “nuevo poder” representado por las empresas multinacionales y los organismos que regulan el sistema financiero y comercial a escala mundial: el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización para el Desarrollo y el Comercio de los Estados (OCDE) y, al final, pero no al último, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) como mero instrumento geopolítico de aquellos que verdaderamente detentan el poder.

Por supuesto, nuestros autores consideran que este desplazamiento hacia un nuevo orden “multipolar” responde a las necesidades de acumulación y reproducción ampliada del capital mundial, que a lo largo de los últimos 30 años ha emplazado y coordinado una violenta ofensiva en contra de los trabajadores y de las organizaciones revolucionarias que entre 1965 y 1975 pusieron en cuestión, y en riesgo, su dominio hegemónico. De manera que podemos entender esta nueva reconfiguración geoestratégica del poder (biopoder, le llaman) como respuesta al avance de las luchas emancipatorias del último tercio del siglo pasado, pero, además, como la única forma actual para paliar y tendencialmente superar la inocultable “crisis estructural del capitalismo”.

Para Hardt y Negri, de acuerdo con el análisis de la “tendencia histórica”, es preciso no perder de vista el estado general de la acumulación a escala mundial, las fases de expansión y contracción del capital, la

<sup>17</sup> M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002; Antonio Negri, *Crisis de la política*, Buenos Aires, Al cielo por asalto, 2003; Antonio Negri, et al., *Diálogo sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2003; y el ya citado *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*.

relación oferta-demanda, la composición de los capitales productivos o especulativos, sus tipos y los diversos flujos de capitales a nivel internacional.<sup>18</sup> Sin embargo, dado que existe un nuevo estado de cosas que efectivamente pone en entredicho todo el sistema categorial (la “abstracción real”) adecuado a la crisis enmarcada todavía en la modernidad, es preciso considerar la nueva naturaleza de la crisis como algo que ya nada o casi nada tiene que ver con los viejos paradigmas aprehensivos y comprensivos. En la actualidad, la posmodernización y el paso al Imperio implican una auténtica convergencia de las esferas que solían designarse como la “base” y la “superestructura”. El Imperio cobra forma cuando el lenguaje y la comunicación o, mejor dicho, cuando el trabajo inmaterial y la cooperación llegan a ser la fuerza productiva dominante. La superestructura se pone en marcha y el universo en el que vivimos es un universo de redes lingüísticas productivas. Las líneas de producción y las líneas de representación se cruzan y se combinan en el mismo dominio lingüístico y productivo. En este contexto, la distinción que define las categorías centrales de la economía política tiende a desdibujarse. La producción se hace indistinguible de la reproducción; las fuerzas productivas se fusionan con las relaciones de producción; el capital constante tiende a constituirse dentro del capital variable y a ser representado por él, en los cerebros, los cuerpos y la cooperación de los sujetos productivos. Los sujetos sociales son simultáneamente productores y productos de esta máquina unitaria. De modo tal que, en esta nueva forma histórica, ya no es posible identificar un signo, un sujeto, un valor o una práctica que estén “afuera”.<sup>19</sup>

De ahí que, en el plano de las respuestas sobre la naturaleza y la posible salida de la crisis, el acento se ponga sobre “el antagonismo”, es decir, sobre cuestiones de orden político-social o “biopolítico”: el “fin” del sistema interestatal y su sustitución por un nuevo Imperio, la hegemonía indisputada de las transnacionales y, sobre todo, una nueva configuración del poder y el ejercicio del dominio. Apoyados en la obra de Michel Foucault y de otros autores franceses como Deleuze y Guattari, pero con referencias a Spinoza, Nietzsche y Marx, Negri y Hardt afirman que el dominio imperial se ejerce bajo una nueva forma

<sup>18</sup> M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, pp. 212 y ss.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 349.

que sustituye a las formas de dominación propias del capitalismo y del Estado capitalista propiamente modernos. Estos mecanismos, hasta mediados de los años setenta, se centralizaban en una estrategia fundada en “la disciplina”; el modelo general de esa forma de dominio era el panóptico y su estrategia fundamental se articulaba a procedimientos de *carácter disciplinario*: la familia, la escuela, la religión, el sindicato, el partido, la cárcel, etcétera. En el Imperio, sin embargo, la estrategia se dirige hacia el establecimiento de un sistema de “control”, de modo que las instituciones posmodernas (desde el FMI hasta la policía local, pasando por las constituciones y leyes generales de los estados y del nuevo superestado internacional) han adquirido la forma y las funciones de un mecanismo que moldea y controla, básicamente, “la subjetividad”, constituyéndose —junto con un nuevo modelo de “gobierno mixto” que representa al mismo tiempo los intereses del capital globalizado y los intereses de dominio de las clases hegemónicas a nivel nacional—, como un nuevo paradigma de control del gobierno.

El segundo eje principal de la transformación constitucional [el primero es la formación de una “constitución híbrida” y un “gobierno mixto”] que demuestra tanto un desplazamiento de la teoría constitucional como una nueva cualidad de la constitución misma, se revela en el hecho de que, en la fase actual, el mando debe ejercerse cada vez en mayor medida sobre las dimensiones temporales de la sociedad y, por lo tanto, sobre la subjetividad [...] La instancia aristocrática [los nuevos amos] debe desplegar su mando jerárquico [monárquico] y sus funciones de ordenamiento sobre la articulación transnacional de la producción y la circulación, no sólo a través de los instrumentos monetarios tradicionales, sino también y aun en mayor medida a través de los instrumentos y la dinámica de la cooperación de los actores sociales mismos [...] Aquí es precisamente donde debemos reconocer el salto cualitativo más importante: del paradigma disciplinario al paradigma de control del gobierno.<sup>20</sup>

De ahí que toda salida posible de la crisis deba atravesar por un largo y sinuoso camino de reconstitución de lo político-social y emplazarse

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 293.

bajo la forma de un biopoder alternativo al biopoder dominante; ese nuevo biopoder es representado por *la multitud*.

El concepto de multitud es un factor central en la teoría de Hardt y Negri, y recoge en una sola expresión la naturaleza y el carácter actual de lo que para Petras siguen siendo las “clases dominadas” o para Wallerstein “los movimientos”, es decir, el nuevo tipo de “sujeto social” que corresponde a la “sociedad del control” y a la “era de la informatización” (que no son sino dos caras del mismo proceso histórico). En efecto, las formas contemporáneas de la organización y explotación del trabajo social imponen la generalización del trabajo cooperativo, la organización en red, la emergencia y hegemonía del “trabajo inmaterial” y la irrupción del “factor afectivo” dentro de los procesos productivo/reproductivos actuales de tal forma, y en grado tal, que las viejas clases (determinadas por su lugar y tipo de trabajo productivo y por su posición en la escala del ingreso económico) desaparecen o se funden en un nuevo conglomerado que, en su pura existencia, anula y supera sus diferencias y barreras ancestrales, para conformar un conglomerado diverso/unitario formado a partir de la articulación entre “lo singular” y “lo común”: *la multitud*.

Los cerebros y los cuerpos aún necesitan de los demás para producir valor, pero esos otros que necesitan no tienen que provenir forzosamente del capital y de sus capacidades para orquestar la producción. Hoy la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de la interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental.<sup>21</sup>

De esta manera, el juicio sobre el componente *revolucionario* de la crisis no puede ser sino optimista para nuestros autores, puesto que la existencia misma de la multitud *es ya un acto anticapitalista y revolucionario*:

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 273.

Así como, en el espectáculo de su fuerza, el Imperio determina constantemente recomposiciones sistémicas, las nuevas figuras de la resistencia también se componen a través de las secuencias de los acontecimientos de la sublevación. Ésta es otra de las características fundamentales de la existencia actual de la multitud, *dentro* del Imperio y *contra* el Imperio. Las nuevas figuras de resistencia y las nuevas subjetividades se producen en las coyunturas de los acontecimientos, en el nomadismo universal, en la mezcla general y el mestizaje de los individuos y las poblaciones y en la metamorfosis tecnológica de la maquinaria biopolítica imperial. Estas nuevas figuras y subjetividades se producen porque, aunque las luchas sean en realidad antisistémicas, no se libran *meramente contra* el sistema imperial, no son únicamente fuerzas negativas. También expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constitutivos; bregan en favor de la liberación del trabajo vivo y crean constelaciones de poderosas singularidades [...] No se trata de un carácter positivo historicista, sino por el contrario, de la positividad de la *res gestae* de la multitud, una fuerza positiva antagónica y creadora. El poder desterritorializador de la multitud es la fuerza productiva que sostiene al Imperio y, al mismo tiempo, la fuerza que demanda y hace necesaria su destrucción.<sup>22</sup>

## V

A partir de la apretada exposición de algunas ideas actuales sobre la formación de sujetos revolucionarios, sería ahora necesario emprender un examen y un juicio crítico para los que, desafortunadamente, no tenemos ni espacio ni tiempo. Sin embargo, a través de un simple ejercicio comparativo es posible sostener una idea que indudablemente ronda en torno de las tres posiciones abordadas y que, de tres formas distintas, es postulada por nuestros autores: la idea de que nos encontramos en una coyuntura histórico-concreta cuya emergencia y originalidad demandan lo que en su momento su propia coyuntura demandó a Marx: un concienzudo trabajo de conceptualización que se dirija y efectúe justamente ahí en donde Petras reconoce el poderío de la “conciencia de clase”, en el que Wallerstein reconoce tres ti-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 71.

pos de *presión* (económica, política e ideológica) anticapitalista y en donde Hardt y Negri encuentran las determinaciones esenciales de un contexto histórico, un antagonismo y una formación de subjetividades radicalmente antisistémicos. Lo cual, desde nuestra perspectiva, y porque reconocemos en ello un problema de índole señaladamente compleja, merecería, *mutatis mutandis*, un esfuerzo paralelo al realizado por Marx a la hora de las *Tesis sobre Feuerbach*, como respuesta teórico-filosófica a la inminente emergencia de un nuevo ciclo revolucionario.

## Sujetos políticos y acción colectiva: interpretaciones alternativas

Griselda Gutiérrez Castañeda\*

**A** un primer rebasamiento que los regímenes democráticos experimentaron, como efecto de ciertas tendencias propias a la modernización, que ponen en duda la relación directa ciudadano-Estado concebida por el ideal clásico democrático, así como la centralidad adjudicada al sujeto político, y la garantía de su estatus como miembro de la soberanía, dadas las competencias y potencialidad atribuidas al Estado, constatamos hoy un segundo rebasamiento, del que los análisis teóricos en torno a la complejidad y la globalización de las sociedades contemporáneas dan cuenta. Estas interpretaciones permiten apreciar la debacle que enfrentan nuestros referentes políticos tradicionales conforme al modelo *representacional*, específicamente aquellos criterios individualista y racionalista que sustentan a la teoría de la acción que le da cuerpo a la acepción moderna de la política.

Acorde con el horizonte político y teórico contemporáneo, considero ineludible el desmarque crítico de los elementos perimidos de nuestras concepciones canónicas y con base en otra plataforma teórica el intento, en una línea realista, de abonar elementos analíticos que permitan sostener la viabilidad de una apuesta democrática y el carácter no relevante de nuestra agencia política en calidad de ciudadanos, y de la política misma como el cauce de procesamiento de los conflictos y como una dimensión creadora de sentido.

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

Desde ya, la pregunta ineludible es, ¿qué viabilidad tiene hoy día la democracia, y más allá de un mero juego retórico, nuestra afirmación ciudadana a través de la participación social y política?, a la cual subyace una cuestión más de fondo, ¿qué es políticamente posible?

Como es de suponerse las respuestas pueden ser múltiples, y más allá de pretensiones de verdad u objetividad incuestionables, aceptaría como una premisa la situación de “circularidad” en la que cognitivamente estamos inmersos, en lo cual coincido con Danilo Zolo, pues conforme a ésta nuestras lecturas de la “realidad” están marcadas por un contexto epistémico, por ciertos rangos de intencionalidad, que alteran la percepción de nuestro objeto; pero, sin menoscabo de que podamos asumir una política cognitiva de auto-observación, de crítica, y de reducción en lo posible, de esas inevitables interferencias.

Sin embargo, asumir esa circularidad también implica hacer valer nuestras reflexiones y conclusiones, si lo quisiéramos pensar haciendo una paráfrasis de las palabras de Niklas Luhmann, se diría que más allá del auxilio técnico que ciertos conocimientos causales pretendieran ofrecer a la política, o de cierta intencionalidad exhortativa respecto a cómo hacer política, producto de una reflexión de corte valorativo, estas conclusiones pretenderían contribuir a mejorar la elaboración de “información interna al sistema”, que pueda “dejar su huella en el sistema” al ampliar la “sensibilidad” de éste.<sup>1</sup>

La “huella” que me propondría trazar es que la organización y la participación ciudadana son un recurso del que no puede prescindir el subsistema político en vías de lograr su autoconservación, como tampoco puede o conviene prescindir de la práctica experiencial y significativa de involucramiento desde la condición de miembros de la comunidad política.

El hecho es que ciertas perspectivas interpretativas en circulación parecen bloquear tal pretensión, o la formulan en tales términos que, pese a sus matices propios, significa más bien una autoderrota.

A este respecto, en un cuadro elaborado en un sentido esquemático y con fines meramente ilustrativos, que tiene por base algunas tesis

<sup>1</sup> Niklas Luhmann, *Teoría política del Estado de bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1993, pp. 137-38.

desarrolladas por Zolo,<sup>2</sup> tendríamos algunos importantes modelos teóricos de la política acorde con cuatro ejes básicos, que nos arrojarían el siguiente panorama.

I. El modelo de la democracia en clave económica plantea:

1. Un código interpretativo de la política en clave de cálculo e interés, conforme a una lógica de costo/beneficio.
2. Una práctica política sin opinión política.
3. Una dimensión institucional y funcional donde la política se subordina a la economía.
4. Identidades políticas conforme a raseros calculísticos, inestables y desideologizados.

II. El modelo en clave culturalista/moral:

1. Un código que interpreta a la política conforme a criterios de justicia, más que de prudencia y cálculo.
2. Una moralización de la práctica política.
3. Una restitución del Estado que, institucional y funcionalmente, ha de ser rector de políticas de justicia distributiva.
4. Identidades políticas sustentadas dialógicamente, mediante prácticas de reconocimiento, negociación, solidaridad.

III. El modelo en clave sistémica:

1. Un código de interpretación de la política conforme a criterios de complejidad, diferencialidad, procesos de homeostasis y autorreferencia.
2. Una limitación del subsistema político, cuya funcionalidad supone su propia semántica.
3. Pérdida de centralidad de la política y del Estado mismo.
4. Dilución de la política como formadora de identidad.

<sup>2</sup> Los autores de las teorías económicas de la política que son principalmente objeto de análisis por parte de Zolo, son Anthony Downs, Mancur Olson, James M. Buchanan y Gordon Tullock; en relación con el modelo que denominó culturalista/moral, Zolo se refiere en especial a John Rawls, pero también a Habermas, y respecto al tercer modelo, es mi propia caracterización de la teoría sistémica desarrollada por Luhmann y el mismo Zolo. *Cfr.* Danilo Zolo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 37-77.

Como se puede apreciar, en cualquiera de los casos la tendencia es diluir la relevancia o incluso la posibilidad de la política, o afirmarla mediante fundamentaciones ético-racionalistas muy debatibles.

En efecto, si atendemos al modelo económico, de manera pragmática se juega con la ambigüedad, en la que lo político en su función vinculatoria, creadora de comunidad y de sentido, se diluye, pero no se cancela en lo que a su dimensión técnica se refiere; calculística e instrumentalmente se concibe la política como conducción, modelamiento, transacción, y se apela a las reglas del juego para evitar ilegalidad y anarquía —muy próxima a la formulación formal— procedimentalista de la democracia.

En el modelo culturalista/moral, ingenuamente se desconoce la relevancia de las variables verdaderamente decisivas en el juego político, argumentativamente se buscan efectos perlocucionarios, a fin de propiciar el diálogo, la negociación, el reconocimiento, cuyo eje rector es la justicia.

En tanto que el modelo sistémico, realistamente cuestiona la vigencia del modelo representativo, y con ello la relevancia y sentido de la ciudadanía, de la cultura y la participación política, concibiendo a la acción política como meros procesos adaptativos u homeostásicos.

En todos los casos la política y sus atribuciones tradicionalmente reconocidas, los sujetos políticos y su acción, se ven transfigurados, es decir, diluidos o mutados.

Ante tales perspectivas hablar de la importancia y la necesidad de una apuesta por la política, de la afirmación de formas ciudadanas de envergadura, parece que no puede salvarse o bien de los derrotos nostálgicos de los viejos ideales, aun con su puesta al día en clave dialógica, pero no por ello menos ingenuo, o de la falta de realismo y de la inoperancia de las iniciativas teóricas y políticas.

El reto, a mi entender, implica valerse de o construir otro campo teórico, en el cual se puedan dar razones de cómo asumiendo realistamente la complejidad, las alteraciones o transformaciones que ha sufrido la política y las tendencias que bloquean la constitución de identidades individuales y colectivas —que muestran un acrecentamiento del escepticismo—, la frustración, la anomia, o en contraparte formas de irritación social que se manifiestan por cauces extrapolíticos, no obstante ésto, hay un lugar para la democracia y la participación ciudadana.

Cuando Luhmann en su debate con la teoría y la filosofía “vetero europea” declara que el actual escenario social y político de las sociedades posindustriales, conforme a tendencias crecientes de complejidad, permite sostener que: “no es controlable por medio de la acción”, hace que posiciones como la que aquí se defiende parezcan por demás precarias; por cuanto la tesis del autor en su polémica con la tradición daña de manera irreversible al núcleo de ésta. Se trata de una negación crucial porque el horizonte que alberga a las formulaciones clásicas y neoclásicas de la democracia, respecto a la política, la ciudadanía, la cultura y la participación política, así sea reduciéndonos a “consumidores políticos”, descansa en la potencialidad de la acción.

Con lo cual estamos precisados a reformular las cuestiones en tales términos que podamos sortear ese escollo, que no sólo es teórico, pues en la práctica además de jugar con la lógica de la complejidad, hay que pensar en modalidades de política, de sujetos políticos y de cultura política y participativa, capaces de contrarrestar tendencias de fragmentación y disgregación social, de debilitamiento institucional y de técnicas de existencia meramente adaptativas y carentes de toda fuerza o carácter político.

Desde luego la empresa se antoja infinita, y en un gesto de modestia que no es falsa sino impuesta por las dimensiones del problema, sólo pretendería esbozar algunos trazos de la estrategia teórica elegida.

En un sentido epistemológico, en consonancia con el reconocimiento de la circularidad antes mencionada, incorporo la lógica que nos dictan las estrategias deconstructivistas, con lo cual pongo en práctica el criterio de que ninguna teoría es definitiva, ninguna posee la clave sin la cual no se podrían decodificar la totalidad de los problemas, ni tampoco hay la que sea capaz de dar cuenta de toda la diversidad y complejidad. De ahí que más bien intente jugar con fragmentos, con lecturas, a manera de herramientas útiles, intentando aplicar un criterio mínimo de coherencia y consistencia.

Sostengo la tesis de que frente a la lógica conforme a la cual se interpreta lo político —con base en el cuadro anterior—, sea en la variante I de orden racional en su vertiente económico-calculística y/o procedimental-instrumentalista, así como en la II de orden práctico-racional, es decir, valorativa, dialógica, etcétera, o III de orden sistémico, me inclino por una lógica simbólico-discursiva.

A juicio de algunos autores, como es el caso de Luhmann y Zolo, entre las distintas vertientes enumeradas lo que las distingue y opone es suponer que el sistema político opera, en la tercera opción, conforme a una lógica sistémica, y en las dos primeras —que en realidad son variantes de una sola—, conforme a una lógica de la *representación*, cuyos ejes son la participación, la representación política, el pluralismo competitivo, y cuyo basamento es la concepción del individuo soberano, racional y responsable; sin que ello signifique pasar por alto el sesgo calculístico y pragmático con que la vertiente económica y la procedimentalista interpretan dichos ejes.

Por ello, al proponer una lógica simbólico-discursiva acorde con la cual opera la política, en realidad estaría delineando una tercera vía para la interpretación, que no implica ignorar ciertos elementos de las vertientes antes mencionadas; en otras palabras, la dimensión simbólico-discursiva de lo social y de la política misma podría ser leída como un “recurso del sistema” (Luhmann, Zolo) y ser objeto de regulación, pero con la condición de asumir su propia lógica, más allá de intentos reduccionistas, y en el entendido que ésta, como resultado de la crítica deconstructiva, trasciende los supuestos de la lógica de la representación.

Como también podría ser leída como desbordando la dimensión racional y práctico-moral, pero sin que sea incompatible con éstas, en todo caso como una vía que puede incorporar y permitir la coexistencia de distintos tipos de racionalidad —jugando con la denominación canónica—, incluyendo la del inconsciente

Mi propuesta apunta a pensar la política rescatando la dimensión del sentido que por su conducto se plasma, de tal forma que sea susceptible teórica y prácticamente devolverle sentido y legitimidad a la función vinculatoria de la política, a la opinión, a la crítica y a la participación.

Ahora bien, entre los supuestos en que me apoyo para hacer esta propuesta interpretativa simbólico-discursiva, me adhiero a una tesis que Lefort<sup>3</sup> entre muchos otros autores sostienen: que la institución de lo social no se reduce a su objetivación empírico-material, vale decir,

<sup>3</sup> Véase Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; y su *Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

como creación de condiciones materiales de vida e institucionalización de sus formas de organización, sino que es ante todo operación de construcción de sentido.

Conforme a las cuales se diseñan tanto las formaciones lingüísticas como las no lingüísticas, tales como pautas de inteligibilidad, codificaciones de conductas, formas institucionales, estructuración de condiciones técnicas y materiales de reproducción de la vida, así como los dispositivos para vehiculizar valores y aspiraciones, o dispositivos narrativos y/o rituales compensatorios para amortiguar la incertidumbre y el miedo.

En esa misma línea, adhiero la tesis de que uno de los órdenes instituyentes de lo social es el simbólico, como un orden que estructura la realidad interhumana, tanto en el sentido cultural como conjunto de sistemas simbólicos, y como plataforma, en el orden psíquico, para la constitución de procesos de subjetivación.

Asimismo, me insertaría en el horizonte epistémico de semiotización de lo social, de manera que parto de la tesis de que toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente, específicamente en la línea posestructuralista propuesta y desarrollada por Laclau y Mouffe.<sup>4</sup>

La tesis fundamental de estos autores es que esa matriz simbólico-discursiva juega el papel de horizonte de constitución de toda objetividad, de manera que las lógicas relacionales del campo discursivo son las mismas para toda realidad significativa, sin las cuales no es inteligible ni la construcción de un “orden”, ni nuestros propios procesos de subjetivación ni las posibilidades de comunicación.

Este modelo de inteligibilidad puede irradiar efectos en los ámbitos más diversos, pues equivale a reconocer la naturaleza convencional, construida y significativa de nuestros ordenamientos sociales, y en su carácter discursivo, a asumir su polisemia, contingencia y susceptibilidad de ser resignificado, a la que toda construcción de sentido está abierta.

De esta manera me ubico en un modelo de interpretación discursivo de la política, pretendiendo que la lógica del discurso permite pen-

<sup>4</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

sar la lógica de la política, es decir, una lógica abierta o contingente, que enfatiza el carácter procesal del juego político y de sus configuraciones, en donde la contingencia más que acentuar lo casual, habla del grado de imprevisibilidad de tales procesos.

Lo relevante de este proceder es que además de restituirle un lugar a la política, intenta concebirla en un sentido amplio, multidimensional, en el que lo mismo se pueda pensar su dimensión de técnica social, que su dimensión interactiva y de producción simbólica, y todo esto sobre la premisa de su carácter conflictivo, lo cual permite abordar con otro cariz el tema de la constitución de los sujetos políticos y el significado de la participación política.

Tendríamos así, retomando los ejes del cuadro expuesto anteriormente, en lo concerniente a:

1. El código interpretativo de la política sería conforme a una lógica simbólico-discursiva, que permite pensarla en clave de construcciones significativas contingentes y atravesadas por el conflicto, que se materializan en formas práctico-discursivas.

Esta propuesta tiene un rendimiento explicativo que nos permite comprender a la política en general, así como su especificidad en las sociedades complejas y diversificadas como son las contemporáneas, ya que conforme a la clave de la lógica simbólico-discursiva se sostiene que la política responde a una nueva lógica que daría cuenta del carácter contingente y también precario de la misma, por cuanto la temporalidad de las configuraciones institucionales, las formas organizacionales e identitarias de los agentes políticos no cuenta con *garantías* y más bien depende de la construcción de posibilidades, y está expuesta a las alteraciones y resignificaciones que el entorno complejo, plural y conflictivo le deparan.

2. Lo anterior repercute en una resignificación de las prácticas políticas, que en la concepción canónica pretende un repertorio fijo y codificado, circunscripto por las normas de los espacios institucionales reconocidos como legítimos, por los registros delimitados de las banderas y reivindicaciones consideradas válidas, y son protagonizadas por sujetos políticos organizados conforme a raseros semejantes. Esta resignificación además de incorporar los cambios de escenarios, repertorios y actores, implicará pensar a las prácticas políticas en su carácter articulador y recompositivo, abiertas a nuevas modalidades de

organización y de lucha, a la elaboración de equivalencias capaces de aglutinar a fuerzas políticas diversas, potencializando sus acciones en forma novedosa, así como abriendo al menos como posibilidad formas articuladoras plurales y de cariz democrático.

Ese carácter articulador y recompositivo de las prácticas políticas se sostiene en una reconceptualización de la política como hegemonía, con la que se cuestiona en un sentido deconstructivo su simplificación, vale decir, hegemonía como supremacía en la dominación política, de la mano con la pretensión de fijeza e inamovilidad de los agentes políticos y las estructuras institucionales de poder, como si de una totalidad cerrada y plenamente determinada se tratara. El concepto de *hegemonía* más bien da cuenta de la dislocación de las formas de estructuración relativa de lo social, resultante de las intervenciones políticas —múltiples, plurales y conflictivas—, y de la centralidad de las recomposiciones y rearticulaciones mediante las prácticas políticas, como vía para reconstruir o crear nuevos *efectos de estructura*, a la manera de intentos precarios y contingentes por crear un sentido y un “orden”.

Como se aprecia, el que la lógica de lo social y de la política sea caracterizada como abierta e indeterminada, da lugar a que se pueda concebir teóricamente y asumir políticamente que las formas de intervención y participación política son de suyo inestables, y por consiguiente que tengan el carácter de pretensiones por alcanzar rearticulaciones entre las fuerzas políticas y posibles efectos de estructura, que pueden llegar a tener cierto grado de estabilidad, pero que nunca serán definitivas.

3. La dimensión institucional es resultante de los intentos precarios de construcción de un “orden” de tipo hegemónico, son configuraciones en las que se objetivan actos de poder, en las que se afirma el carácter antagónico de las fuerzas políticas en pugna, y son actos de poder que pueden alcanzar formas de “sedimentación” social e institucional. Las formas institucionalizadas son la objetivación de las prácticas hegemónicas, y a la par sirven como marco a tales actos de poder al darles condiciones de posibilidad material, significación y resonancia, se trata de formas institucionales que en su procedimentalismo no sólo reeditan en regularidad y estabilidad, sino además al generar prácticas y construcciones discursivas que refuerzan su afianzamiento, producen efectos de identificación y de legitimación.

No obstante que esas configuraciones institucionales sean concebidas como resultante de una lógica hegemónica atravesada por el antagonismo, conlleva su carácter precario, en tanto el antagonismo es aquello que limita, que bloquea la constitución de toda objetividad, y en tal sentido hace patente el carácter nunca acabado, no suturado de lo social, de manera que las eventuales formas de “sedimentación” son frágiles y permanentemente amenazadas por la dislocación, lo cual es consistente con el carácter indeterminado de la democracia, por cuanto es una forma que institucionaliza el conflicto y está expuesta a equilibrios relativos e inestables.

4. En relación con las identidades políticas, cabe resaltar que al conceptualizar lo social como un proceso de configuración simbólico-discursivo en el que sus ordenamientos relacionales y sus sedimentaciones institucionales son todas construcciones de sentido, llámense prácticas, instituciones o producciones semiolingüísticas, hace que la misma lógica discursiva de indeterminación, polisemia y no sutura, constituya y deje su impronta en el dominio de la subjetividad, en otras palabras, que los propios procesos de subjetivación están atravesados por la lógica simbólica y por la politicidad. Ello equivale a dismantelar toda pretensión de identidades plenas, fijas y no cuestionadas de los agentes sociales, en cuanto no es concebible que éstos se mantengan al margen del proceso abierto de lo social, en el que nuevas intervenciones pragmáticas y nuevos conflictos y negociaciones políticas dismantelan la pretensión de su carácter preexistente, fundante, o su papel de fuente de sentido.

El proceso de constitución de los sujetos políticos es un proceso práctico-discursivo, que en su discursividad habla de una pluralidad de sentidos abiertos y posibles, por su politicidad se trata de procesos configuradores plagados de conflictos y antagonismos, de manera que la constitución de los sujetos es de cariz hegemónico. Es en el campo de las propias formaciones discursivas que se dan los procesos de reconocimiento, de diferenciación, de confrontación, que como hechos de sentido delimitan posiciones de sujeto significativas e identificables en el orden social, y que en calidad de operaciones práctico-discursivas se plasman en formas de subjetivación e “identidades” políticas, o más correctamente de operaciones de identificación, que hacen de los sujetos una unidad inestable y precaria, lo cual no equivale a la desin-

tegración de la figura de sujeto, sino a la posibilidad de comprender que los sujetos políticos se constituyen en un plano relacional, que su “identidad” es objeto de disputa, por que su posibilidad de constituirse y ser reconocido supone luchas, regateos y negociaciones.

Al mismo tiempo, al ser las formaciones discursivas, cribadas y catalizadas simbólicamente, se concibe la dimensión simbólica de la política y su papel en la constitución de los sujetos políticos, dimensión que en su carácter de códigos ordenadores de lo social, es susceptible de apropiación y procesos de interpretación de los sujetos sociales como parte de su propio proceso de socialización y subjetivación, mediado por el proceso imaginario —lo cual ocurre en forma diferenciada y ajena de los procesos conscientes y racionales de una pretendida “unidad de conciencia”. El trabajo del imaginario, tanto en su dimensión individual como en su condición de creación colectiva de un horizonte de sentido, es un trabajo sobre los referentes simbólicos mediante el cual los sujetos satisfacen requerimientos afectivos e intelectivos: como construir un orden de sentido, hacerlo inteligible, establecer su pertenencia al mismo, afirmar su identidad a partir de ciertos referentes, a la par de ser un trabajo que posibilita una fuente de reaseguro simbólico para atenuar la incertidumbre y el miedo.

Como bien apuntan Laclau y Mouffe, políticamente los imaginarios en tanto horizontes de sentido pueden jugar el papel de plataformas sobre las cuales se rearticulen las identidades sociales inestables y fragmentarias. Como superficie discursiva permite construir operaciones de recomposición hegemónica, apropiándose de referentes simbólicos o creándolos, los cuales pueden hacer las veces de referentes de identificación, de puntos de articulación para generar lazos vinculatorios, de superficie de inscripción de demandas y reivindicaciones; todo lo cual se plasma en delimitación de posiciones, en rearticulación de fuerzas, cuyos efectos prácticos y potencial movilizador puede ser de distinta envergadura.

De acuerdo con los ejes expuestos, es importante puntualizar que al proponer una formulación de los problemas en términos simbólico-discursivos pretendo cumplir varios propósitos, por una parte, trascender los elementos precríticos o “representacionales” que persisten en las formulaciones teóricas a las que se alude en el primer cuadro; por otra, sortear los escollos que la crítica desmanteladora de la teoría

de sistemas hace de la política, y por último, contar con recursos teóricos con capacidad explicativa para pensar y dar cuenta de algunas variantes de intervención política, que respaldan la vigencia y la relevancia de la política y de la participación política.

Sin desmedro de la pertinencia de los propios debates teóricos, con base en los cuales se cuestiona la vigencia de los supuestos de la concepción representacional de la política, tanto por parte del pos-estructuralismo, como desde la teoría de sistemas, es un hecho que el horizonte fragmentado, conflictivo e incierto del que formamos parte, lo que nos entrega son realidades en las que prevalecen altos grados de injusticia y de violencia, por cuanto la equidad y la racionalidad parecen ser divisas ausentes en nuestros ordenamientos políticos, lo cual sustenta el convencimiento de que se es impotente ante las tendencias que regulan el acontecer social, al observar la irrelevancia de nuestras opiniones e iniciativas en la conducción y organización política; al mismo tiempo son escenarios de fragmentación que permiten constatar nuestro estatus de identidades sociales precarias, así como el de una pluralidad de identidades sociales y políticas que encaran retos al parecer irremontables para lograr articularse y generar alternativas de intervención que tengan alguna viabilidad y eficacia, y cuyas confrontaciones parecen cada vez de más difícil procesamiento a través de los cauces institucionales.

Son circunstancias que valoradas con base en los supuestos de la lógica representacional darían lugar a lecturas posibles como: asumir que las pretensiones fallidas de control, de prognosis, así como la nula relevancia de la opinión, son razones suficientes para dismantelar los supuestos individualistas y racionalistas, o la de mantener acriticamente tales supuestos, en el entendido de que la solución de los problemas corre por vías diferentes a la de la política. En un caso y en el otro se cancela la posibilidad y el sentido de la política.

Si en su lugar la valoración de tales circunstancias sigue la vía de la lógica sistémica, la experiencia de que no se tienen posibilidades de control ni de prognosis, no hace sino patentizar la calidad de los sistemas sociales en tanto realidades autoproducidas, que confirman el descentramiento e inflación de la política, que diluyen toda pretensión de certidumbre cognitiva, práctica y valorativa por parte de los sujetos, quienes más que persistir en afanes políticos, desarrollan

mecanismos compensatorios, a manera de aprendizaje mediante repertorios adaptativos.

Considero, en cambio, que la lectura que permite la perspectiva simbólico-discursiva abre otras posibilidades, ya que asumiendo el alto grado de complejidad, de conflicto y de contingencia, en que nos movemos, está en posibilidad de interpretar que las pretensiones fallidas de cálculo y prognosis, más que errores de cálculo son construcciones de gran complejidad en las que se traslapan recursos cognitivos siempre precarios, niveles de indeterminación insoslayables y procesos imaginarios que articulan una economía de racionalizaciones y emociones encaminados a manejar distintos rangos de incertidumbre.

Es una lectura que más que desmantelar el significado y las posibilidades de la política, lo que nos propone es una reinterpretación de la misma, que permite concebir el peso específico que la política tiene: en la institución de lo social, al margen de pretensiones racionalistas infundadas; en la “homeostasis del sistema” en términos sistémicos, más allá de meras respuestas adaptativas vacías de contenido político. Es una reinterpretación que parte del carácter secular de nuestros referentes de sentido, de la naturaleza abierta, debatible, y negociable de nuestras creencias, normas, y acuerdos, y bajo tales supuestos plantea la posibilidad de que en el código de significaciones de los imaginarios sociales que estructuran nuestra existencia y nuestras formas de intercambio social, la política pueda ser una vía para afirmar modalidades de pertenencia, de sostener que las formas de reaseguro simbólico pueden revertir el escepticismo y el desencanto, aun reconociendo la fragilidad de tales intentos.



# Política y epistemología



## Adorno y Derrida: lo político sin concepto

Jorge Reyes Escobar\*

¿Qué experiencia tenemos hoy en día de lo político? De manera casi inmediata, sin que apenas medie la reflexión, la pregunta invita a respuestas irónicas y mordaces, cuando no a gestos y miradas que delatan enojo y frustración al constatar de manera cotidiana la incongruencia entre el ideal y la realidad, entre la teoría y la práctica. Sin embargo, una vez transcurrido el exabrupto inicial (o tal vez acuciado por éste), suele aceptarse a regañadientes la condición imperante describiéndola como parte de las inevitables “promesas incumplidas de la democracia” a las que aludía Bobbio y se procede a echar mano de los recursos teóricos disponibles para explicar qué tipo de experiencia de lo político tenemos actualmente. Tal parece, a fin de cuentas, que nuestra capacidad para la resignación es inagotable siempre y cuando nos dejen intacta la esperanza de la determinación, de poder definir las categorías básicas que articulan el espacio de distinciones propiamente político. Más aún, ni siquiera sería necesario desviarse del camino hacia la detranscendentalización y su crítica a la noción dualista e introspectiva de reflexión para suponer que tal determinación está a nuestro alcance; incluso un pensador como Carl Schmitt, quien admite sin ambages que “la época de los grandes sistemas ha sido ya superada”,<sup>1</sup> supone que aún es posible definir conceptualmente lo político a partir de “sus propios criterios, que actúan frente a diversas áreas concretas, relativamente independientes, del pensamiento y la acción humana [...]”

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, México, Folios Ediciones, 1985, p. 11.

Lo ‘político’ debe por esto consistir en alguna distinción de fondo [que en el pensamiento de Schmitt será la distinción amigo/enemigo] a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico.”<sup>2</sup>

No obstante, hay indicios que sugieren que aun esta confianza en la posibilidad de establecer tales definiciones conceptuales de lo político se sostiene sobre bases precarias. Esto no se debería ya a la imposibilidad de proporcionar una justificación tanto epistemológica como normativa de los grandes metarrelatos con base en los cuales el espacio de lo político era presentado como un campo de oposiciones o como un devenir cuyas etapas sucesivas eran discernibles y previsibles; tampoco respondería a la doble transformación de la política señalada por Lechner,<sup>3</sup> la cual se refiere a la pérdida de centralidad de la política —entendida como su capacidad integradora y coordinadora de los procesos sociales—, así como a la reconfiguración de la relación entre esfera privada y esfera pública en la cual los propósitos y alcances de esta última se supeditan a exigencias, formas de organización y códigos que se suponían claramente confinados al ámbito de lo privado (desde las relaciones de mercado hasta las demandas de reconocimiento a la diferencia cultural). En resumen, podría decirse que en el primer caso, el de la disolución de los metarrelatos, la dificultad de ubicar el campo de experiencia de lo político se debía al carácter anquilosado y abstracto de nuestras categorías, mientras que en el segundo caso es precisamente el carácter móvil, circunscrito y siempre dependiente de otras disciplinas que exhiben las categorías políticas básicas lo que impide definir el ámbito de experiencias dentro del cual pueden aplicarse con validez. Sin embargo, en ambos casos se da por descontado la presencia de un espacio propiamente político cuya dinámica es, en principio, susceptible de ser reconocida, incluso en el abigarrado escenario contemporáneo en el cual, como ya apuntaba Lechner, las líneas divisorias, así como las formas de interacción de lo público y lo privado se desdibujan, pero no desaparecen, y se pueden rastrear si se amplía lo suficiente el campo semántico de nociones clásicas de la política como “ciudadanía”, “sociedad civil” o “democracia,” entre otros,

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>3</sup> Norbert Lechner, “La política ya no es lo que fue,” en *Nueva Sociedad*, núm. 144, julio-agosto, 1996, pp. 1-12.

para dar cabida a las experiencias de menosprecio que impulsan a las luchas por el reconocimiento, las reivindicaciones locales o culturales en torno a las cuales se generan los nuevos movimientos sociales y las consecuencias paradójicas que engendra la economía transnacional. En este tenor, la postura de Beck representa un buen ejemplo de esta convicción, acorde a la cual el entrecruzamiento de discursos y planos de acción no sólo no impide, sino hasta demanda un retorno a lo político: “El globalismo neoliberal es una acción *altamente* política que, en cambio, se presenta de manera totalmente *apolítica* [...] La globalización económica no es *ningún* mecanismo ni automatismo, sino que es, cada vez más, un *proyecto político* cuyos agentes transnacionales, instituciones y convergencias en el discurso [...] fomentan la política económica neoliberal”.<sup>4</sup>

Sin embargo es justamente esa posibilidad de retornar a lo político lo que parece encontrarse en entredicho hoy en día, pues la dispersión y la fragmentación del campo de acción tradicionalmente atribuido a lo político, más que requerir la *adición* y *transposición* de determinaciones efímeras o coyunturales al terreno estrictamente conceptual, exige hacerse cargo del lugar desde el cual es posible enunciarlo y distinguirlo de otras áreas de conocimiento y acción. Es decir, la cuestión no es volver a “lo político” como si se tratara de un espacio de sentido ya disponible, aunque olvidado, sino preguntarse: ¿cuál es la condición de posibilidad del campo de relaciones diferenciales en el cual se produce la significación de un evento como “político”? En la medida que la pregunta inquiera por cómo se desarrollan ordenamientos de sentido, y no simplemente por cómo deberían interpretarse nuevas fuerzas y actores, podría aventurarse la hipótesis de que nos movemos en un campo *metapolítico* (para usar el término de Marramao) que se interroga por “la legitimidad, sea de las categorías, sea de la acción práctica, de lo político, depende de núcleos simbólicos y de constelaciones semánticas que constituyen sus prerequisites (metafísicos, religiosos, éticos) y, en cierto sentido, el lugar de preformación normativa”.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 170.

<sup>5</sup> Giacomo Marramao, “Palabra-clave «metapolítica»: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”, en Xabier Palacios y Francisco Jarauta (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 64.

Si se concede que la hipótesis de trabajo es pertinente, el horizonte de problemas se desplaza de la crítica a las distinciones con base en las cuales trabajan los distintos discursos concernientes a lo político (izquierda/derecha, democracia/autoritarismo, justicia como igualdad/justicia como reconocimiento, etcétera) a la posibilidad misma de situarse en el terreno metapolítico debido a que las razones que impulsan al pensamiento a moverse en esa dirección de manera simultánea traen consigo argumentos que presuntamente cortan de tajo la posibilidad de ubicar un *locus* de evidencia a partir del cual sea posible reconducir el fragmentado campo de las significaciones políticas al punto de su constitución.<sup>6</sup> Para decirlo con otras palabras, si la pregunta por las condiciones de posibilidad de producción de un campo de significaciones políticas es acuciante, se debe precisamente al debilitamiento de una idea de sociedad, entendida como un orden estable, cuya lógica (sea que se base en el actor o en el sistema), *supuestamente*, sólo podría hacerse explícita por medio de la capacidad autorreflexiva de sujetos dotados de autoconciencia (concibiéndola, provisionalmente, bajo la visión reduccionista que de ella ofrece el modelo mentalista).<sup>7</sup>

¿Cómo pensar lo político —y, más aún: lo metapolítico— prescindiendo de la reflexividad de la autoconciencia? Esto es, si se retira la instancia activa a la que tradicionalmente se le había asignado el papel de generadora de sentido y ante la cual lo político emergía como el espacio analíticamente homogéneo y mensurable en el cual se establecían las posiciones y distinciones básicas, ¿cuál es el criterio disponi-

<sup>6</sup> Podría expresarse el núcleo de la cuestión en los términos de Lacoue-Labarthe y Nancy: “la cuestión de la coexistencia, la cuestión ontológica de lo político (*le politique*) surge en el momento de la evaporación de la posibilidad de una política que encarnaría tal ser-con [...] la cuestión de lo político (*le politique*) puede ser retrotraída o rastreada porque la política (*la politique*) misma se ha retirado”. Simon Critchley, *Ethics, politics, subjectivity*, Londres, Verso, 1999, p. 242.

<sup>7</sup> Cuando en este momento me refiero a la autoconciencia me refiero a la versión que Jürgen Habermas ofrece de ella en *Verdad y justificación* (Madrid, Trotta, 2002): “El sujeto del conocimiento será identificado como un sí mismo (*selbst*) o con el yo [...] Esto puede explicarse mediante la *autoconciencia*, es decir, a través de la reflexión sobre mí como un sí mismo que es capaz de tener representaciones de objetos” (*ibidem*, p. 184). Sin embargo no tomaré esta caracterización como la única forma válida o posible de referirse a la autoconciencia; si me refiero a ella es para hacer hincapié en los problemas que surgen para la tarea metapolítica cuando, debido a prejuicios filosóficos, se veda a sí misma la posibilidad de la reflexión autoconsciente.

ble para sustentar la racionalidad de nuestras distinciones analíticas? Y, desde el punto de vista normativo: ¿cómo es posible actualmente que cada uno diga “*nosotros*” en un sentido normativamente vinculante?<sup>8</sup> Estas preguntas no apuntan a la necesidad de encontrar ni de reconstruir los presupuestos ontológicos que validen las convicciones normativas básicas del discurso político dentro del cual nos movemos (y afirmar, por ejemplo, que la tesis hermenéutica concerniente a la linguisticidad operante en toda apertura de sentido apuntala ontológicamente un modelo de democracia deliberativa); en contraste, lo que estaría en juego es la posibilidad de explorar el lugar en el cual se emplazaron estas convicciones, el proceso a través del cual adoptaron un sentido normativo, así como los compromisos ontológicos que tejieron e implícitamente asumieron en este proceso con el fin de preguntarse si estas convicciones efectivamente proporcionan hoy en día orientaciones de sentido.

Ahora bien, ¿puede explorarse esta posibilidad si se prescinde de una noción de autorreflexión? Pareciera que tal vez no, pues a menos de que consideremos como dado o como irracionalmente impuesto el contenido y la inteligibilidad de las convicciones normativas presentes en nuestro vocabulario político sería necesario concederle a la actividad discursiva de nuestro pensamiento la capacidad de distanciarse de la inmediatez del uso de este vocabulario para indagar cuáles son las razones o exculpaciones que lo han formado. Empero, aun si se admite la necesidad de la autorreflexión, esto no significa hacer lo mismo con la autoconciencia, pues aquella es susceptible de entenderse sin apelar a esta última si, como acota Habermas, “denominamos también ‘autorreflexión’ a la reconstrucción racional de las condiciones subjetivas nece-

<sup>8</sup> Por ejemplo, ¿cómo puedo decir yo “nosotros somos ciudadanos que encuentran su libertad realizada en un régimen político democrático”? Quien me escucha puede comprender el significado de las palabras que profiero, pero puede encontrar totalmente ininteligible el sentido vinculante del “nosotros” al que me refiero, y espetar: “¿Qué ciudadanía puede ejercerse en la miseria? ¿Qué libertad puede realizarse en una oligarquía organizada? ¿Cómo llamar democracia a un sistema de partidos carente de toda representatividad?” Mi propósito no es señalar la necesidad de construir conceptos de ciudadanía, libertad o democracia más aptos para dar respuesta a réplicas y objeciones, sino preguntarse: ¿cuál es el lugar desde el cual emplazamos estas nociones? ¿Puede formarse un “nosotros” desde éste?

sarias de los rendimientos epistémicos, o al análisis y disolución de autoengaños éticamente relevantes, o al descentramiento de la propia perspectiva que se exige de los participantes en un discurso práctico”.<sup>9</sup> Con base en esta noción de autorreflexión que se presenta exenta de todo compromiso con el modelo de filosofía trascendental inherente, supuestamente, a la noción de autoconciencia sería posible elaborar una “teoría social plena de contenido normativo [...] que no puede satisfacerse con un fundamento especulativo”,<sup>10</sup> de tal modo que se abriría una vía, entre muchas otras posibles, para satisfacer, al mismo tiempo, la exigencia de una teoría crítica de la sociedad, por un lado, de poner en entredicho la racionalidad cosificadora, predominante en las relaciones sociales de la modernidad, la cual, en palabras de Adorno, se basa en “la separación del sujeto respecto al objeto, premisa de la abstracción, se funda en la separación respecto a la cosa, que el amo logra mediante el servidor”.<sup>11</sup> Por otro lado, se reconocería la pertinencia de planteamientos provenientes de posiciones como la deconstrucción derrideana concernientes al riesgo de caer en un “hipercriticismo”<sup>12</sup> al intentar basar esa tarea crítica en un criterio de distinción último establecido desde un “límite”<sup>13</sup>

<sup>9</sup> J. Habermas, *op. cit.*, p. 182.

<sup>10</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 88.

<sup>11</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, p. 27.

<sup>12</sup> Derrida emplea el término “hipercriticismo” al referirse a los intentos de Walter Benjamin por encontrar un criterio último a partir del cual establecer qué cuenta como violencia: *By arguing that pure violence, violence so pure that it cannot be recognized with certainty in its manifestations, is pure krinein, he has unequivocally shown the divine and undecidable krinein to have its essence in decisión itself. This sets violence apart as a principle that has the criterion for itself exclusively within itself. In ‘Force of law: the Mystical Foundation of Authority,’ Derrida refers to Benjamin’s concern with the function of distinguishing in ‘Critique of Violence’ as a ‘hipercriticism’ [...] By seeking to find a criterion for violence as a principle, critical separation and decisión is, moreover, raised to an ontological and metaphysical status.* Rodolphe Gasché, *The honor of thinking*, Stanford CA, Stanford University Press, 2007, p. 32.

<sup>13</sup> La posibilidad de trazar los límites de todo sentido posible ha sido, acorde a Derrida, el impulso de prácticamente toda la tradición filosófica: “Amplio hasta creerse interminable, un discurso *que se ha llamado* filosofía —el único sin duda que no ha oído recibir el nombre más que de sí mismo y no ha cesado de murmurarse de cerca la inicial— siempre ha querido decir el límite, comprendido el suyo [...] Era preciso que *su propio límite* no le fuera extraño. Se ha

a partir del cual cabría distinguir el origen del sentido, así como sus patologías.

En este momento de la argumentación introduciré las siguientes aclaraciones. En primer lugar, si hasta el momento me he referido a los problemas y estrategias de la teoría crítica que se encuentra en la estela de Habermas no es con el fin de adherirme a ella. Más bien, mi propósito ha sido emplearla como modelo, a manera de hilo conductor mediante el cual poner de manifiesto cómo los intentos de establecer una teoría general de la sociedad —que no renuncie, además, a plantear el delicado asunto de la justificación de las expectativas normativas— en un escenario posconvencional considera apropiado arrancar de raíz todo gesto trascendental presumiblemente implícito en la noción de autoconciencia. En segundo lugar, con base en la orientación recién descrita, cabría apuntar que los intentos de plantear la cuestión metapolítica a la que se ha hecho referencia líneas arriba aparece aquí y ahora como una tarea que tiene ante sí la delicada exigencia de combinar la necesidad de la autorreflexión para dar cuenta de cómo se configura el espacio de sentido en el que emergen las determinaciones básicas del espacio de lo político con la imposibilidad de retornar a una estructura estable con base en la cual dar cuenta de las condiciones de posibilidad (e imposibilidad) de tal espacio de sentido. En tercer lugar, al intentar expresar en el lenguaje de la *tradición*<sup>14</sup> la confrontación entre autorreflexión y diseminación de sentido asoman, por fin, los páramos del pensar de Adorno y Derrida.

---

apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro”. Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 17. La manera en la que Derrida emplea la noción de límite para caracterizar lo que ha sido la filosofía es crucial para entender por qué su planteamiento no niega la posibilidad del sentido ni se limita a presentarlo como una ficción contingente; su crítica, más bien, se encamina a mostrar la manera en la cual el sentido siempre se planteó en términos de un proceso en el que a partir de cierto límite emerge la inteligibilidad. En esta medida Peter Dews (“The Limits of Disenchantment”, en *New Left Review*, año I, n. 213, Inglaterra, 1995, p. 64.) observa atinadamente, a mi juicio, que *Derrida’s intention does not seem to be to claim, in nihilistic fashion, that there simply is no meaning. He merely asserts that the sense conveyed by Nietzsche’s writing is not a discovery or transcription of some ‘transcendental signified.*

<sup>14</sup> Empleo el término “tradición” en el sentido gadameriano de proceso de transmisión de sentido.

¿Por qué Adorno y Derrida? No son pocos los puntos de encuentro entre la dialéctica negativa y la deconstrucción, aunque sus desavenencias, reales y profundas, no deben obviarse. Pero el punto en el cual deseo hacer hincapié, y que parece indicar, en una primera mirada, que podría dar pie a una “constelación” o un “haz” desde el cuál hacerlos coincidir sin hacerlos conmensurables, es la manera en la cual ambos apuntan a que la posibilidad de una metapolítica —y, prácticamente, de todo ejercicio metacrítico— sólo puede desembarazarse realmente de los espejismos de la autoconciencia si se lleva a cabo el debido ajuste de cuentas con el *concepto* (*Begriff*) hegeliano.

El tema del concepto se refiere a la manera en la cual la experiencia se articula en el movimiento de la subjetividad autoconsciente. El concepto es el proceso a lo largo del cual lo real se determina por medio de diferenciaciones en las cuales, simultáneamente, el pensamiento articula sus diferentes momentos y actividades.<sup>15</sup> El concepto apunta, pues, a que pensamiento y experiencia son coextensivos. La subjetividad no es una substancia capaz de crear lo real a partir de su mero arbitrio sino una actividad que posee una estructura lógica. El concepto, pues, puede entenderse como subjetividad autoconsciente, a condición de que tal caracterización no conduzca a la imagen de un ego sustancial que, desde su interioridad, hace las veces de fundamento trascendente de lo real, ni a un sujeto meramente gramatical en el cual convergen las condiciones de posibilidad de la experiencia. Más bien, el concepto expresa el vaivén en el que se mueve enteramente el pensamiento hegeliano: “la lógica coincide con la metafísica”. Esto no significa que toda manifestación de sentido se encuentra conceptualmente mediada por el trabajo, ahora soterrado, otras veces explícito del lenguaje, sino que, como se percata bien Jean Hyppolite, “la inmanencia es completa”. Es desde esta perspectiva que parecen converger las posiciones de Theodor Adorno y Jacques Derrida: la renuencia a rendirse a las tentaciones del concepto. Tal vez nadie como ellos ha

<sup>15</sup> Ver, por ejemplo, los pronunciamientos que Hegel hace al respecto en la *Ciencia de la lógica*: *This Notion is not sensuously intuited or represented; it is solely an object, a product and content of thinking, and is the absolute, self-substituted object [Sache], the logos, the reason of that which is, the truth of what we call things* (p. 39). Y más adelante, al referirse a la lógica, la describe como *the universal which embraces within itself the wealth of the particular* (p. 58).

puesto en tela de juicio la posibilidad misma de siquiera concebir la completud de la inmanencia.

En esa medida, el pronunciamiento de Adorno de que “el todo es lo no verdadero”,<sup>16</sup> un fragmento se propone “ilustrar a la Ilustración” (en expresión de Albrecht Wellmer) con el fin de poner de manifiesto cómo la modernidad ha desarrollado una noción de razón en la que se conjuga un modelo de razón formal con un modelo de razón instrumental de tal modo que la consecuencia final es un proceso en el cual el progresivo conocimiento racional del mundo desemboca en la sujeción de lo humano a procesos anónimos cuyo significado se torna incomprensible. De ahí que sea preciso elaborar una noción de inteligibilidad en la cual “sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos”;<sup>17</sup> es decir, aquellos pensamientos (como los que articulan la experiencia estética) cuyo sentido no pueda retrotraerse a su posición en el entramado relacional dispuesto por la razón. En esa medida, la “no identidad” que atraviesa al modo de pensar estético sería próxima a la “diferencia” a la que apunta Derrida, la cual “nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad [...] es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona.”<sup>18</sup> De tal modo, no es posible reunir las condiciones de posibilidad del sentido bajo la identidad de un concepto que certificaría y justificaría su carácter de origen.

En esa medida, oponerse al concepto no es una apología de la irracionalidad ni un alegato en favor de un acceso no discursivo a la inteligibilidad de lo real. Por el contrario,<sup>19</sup> la tarea sería dar cuenta de

<sup>16</sup> Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, § 29, p. 48.

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 122, p. 192.

<sup>18</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 55.

<sup>19</sup> Permítaseme citar a P. Dews (*op. cit.*, p. 67) en extenso: *It is important to be aware of just how large a shift in Derrida's orientation this represents. Many commentators seem to assume that what has already come to be known as the "ethical turn" in deconstruction represents an unproblematic extension of Derrida's earlier concerns, but in fact there is an extreme tension and torsion at work here. For example, when Derrida argues that 'an interrogation of the origin, grounds and limits of our conceptual, theoretical or normative apparatus surrounding justice is on deconstruction's part anything but a neutralization of interest in justice', one would like to know why the signified*

cómo se establece un campo de determinaciones sin fundamentarlo en la actividad del concepto, en la completud de la inmanencia.

Con base en esta aclaración, ¿en qué podría consistir una política sin concepto? No sería una política exenta de un horizonte de comprensión (si lo entendemos en términos hermenéuticos), sino que “lo político sin concepto” se refiere a la posibilidad de concebir lo político como un campo de inteligibilidad cuyo sentido no procede de la fuerza integradora de la unidad activa de momentos a la que Hegel denominó “el Concepto” (*Begriff*). La praxis, por ejemplo, la acción colectiva de un movimiento social tendría un carácter eminentemente creativo en el sentido de que no sólo produciría las relaciones sociales, sino que en su esfuerzo por apropiarse “de las orientaciones culturales de una sociedad oponiéndose a la acción de un adversario con el que está vinculado por relaciones de poder”<sup>20</sup> crearía también el ámbito de inteligibilidad de las distinciones políticas.

Lo político sin concepto apuntaría, pues, a una situación en la cual lo político se crea a partir de la acción productiva de los movimientos sociales. No necesita recurrir al trabajo simultáneo de integración y diferenciación de la autoconciencia porque supone que el movimiento social o, de manera más radical, la multitud produce espontáneamente el campo de distinciones en el que se articula lo político: “El poder desterritorializador de la multitud es la fuerza productiva que sostiene al Imperio y, al mismo tiempo, la fuerza que demanda y hace necesaria

---

*“justice” has been singled out for this privilege, why it has effectively been given transcendental status and exempted from the logic of supplementarity, the perpetually displaced enchainment of concepts. Why should the notion of justice in particular, a notion as deeply embedded in the discourse of metaphysics as any could be, now appear as invulnerable to deconstructive suspicion, contextualization and dismantling? Conversely, if it is possible to distinguish between justice itself and the “conceptual, theoretical or normative apparatus” surrounding it, then why should this not also be possible in the case of other key “metaphysical” concepts such as “subject”, “truth” or “reason”? How, in other words, can Derrida still be so sure that the “experience of the effacement of the signifier in the voice” is “the condition of the very idea of truth”; or that “each time a question of meaning is posed, this can only be within the closure of metaphysics”? In fact, what Derrida’s most recent thinking indicates is that earlier deconstruction was based precisely on a collapsing of the distinction between conceptual and theoretical apparatuses and the phenomena they attempt to determine and regulate. Whereas formerly Derrida denied that there could be any meaning, truth or history outside of metaphysics, his whole enterprise is now in effect an attempt to liberate these concepts from their metaphysical determinations.*

<sup>20</sup> Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1994, p. 236.

su destrucción [...] La multitud es la auténtica fuerza productiva de nuestro mundo social, en tanto que el Imperio es un mero aparato de captura que vive a costa de la vitalidad de los pueblos”<sup>21</sup>

Sin embargo no pueden desembarazarse del concepto. Adorno escribe que “hay que esforzarse en trascender el concepto por medio del concepto”.<sup>22</sup> Por su parte Derrida pone en los siguientes términos su relación con Hegel: “a pesar de relaciones de afinidad muy profunda que la diferencia así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, p. 71.

<sup>22</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, Routledge, 1990, p. 15.

<sup>23</sup> J. Derrida, *op. cit.*, p. 50.



## La política en Karl Marx

Andrea Torres Gaxiola\*

A pesar de su diversidad, la política siempre es una actividad que pone en práctica la voluntad comunitaria.<sup>1</sup> Sin embargo, puede ser distinguida de dos maneras. Según la tradición moderna, la política es el acto en el que la voluntad social se funda a sí misma, por medio de un pacto y se perpetua a través de estructuras estatales; la otra, establecida por Karl Marx, es aquella según la cual la política consiste en la transformación de las relaciones sociales por el hombre. El problema es, ¿en qué medida resulta suficiente una concepción específica de la política para los fines de una comunidad? ¿Basta con perpetuar el pacto? ¿Por qué sería necesario transformar modos de asociación política? Marx analiza dos formas características de practicar la política en la sociedad capitalista: por un lado, la que se ha establecido formalmente como la política propia a la economía burguesa fundada en la teoría liberal, y por otro lado, la práctica política revolucionaria, que tiene como finalidad la emancipación. El objetivo de este texto es mostrar en qué consisten estos dos tipos de política, en qué circunstancias se desarrollan, y mostrar su viabilidad.

La política clásica se caracteriza por conservar las relaciones sociales, una vez que han sido fundadas, mientras que la política como disrupción pretende modificarlas bajo cualquier tipo de estructura social, según las necesidades sociales, y en caso de crisis se da pie a una revolución de la estructura económico-social. Esta forma de política,

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Cfr. Bolívar Echeverría, "Lo político en la política", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 78.

según Marx, se caracteriza por ser un acto consciente de reproducción social. Para establecer las diferencias entre las dos formas de práctica política, una idea sirve de base a la hipótesis de Marx: que la conciencia de la enajenación restituye, al menos parcialmente, la socialidad. Cada individuo reconoce al otro como igualmente enajenado, lo que da lugar a un todo social negativamente reconocido.

De acuerdo con la idea de emancipación, Marx define la segunda forma de actividad política como actividad revolucionaria que se enfrenta al sistema capitalista a través del cual la actividad busca equilibrar la producción respecto a las necesidades sociales.

István Mészáros caracteriza estas dos formas de hacer política de la siguiente manera: “las políticas conservadoras enfatizan las condiciones presentes, actuales; maximizan la continuidad. Las radicales, ligan el presente con el futuro al enfatizar la discontinuidad”.<sup>2</sup> Ahora, las dos formas de política se presentan o bien como un modo en que se paraliza el movimiento o bien como aquel en que se desarrolla el movimiento de la voluntad común.

## I

Según el punto de vista de Marx, la base económica determina cualquier forma de práctica política. Por esta razón, la forma en que la política se presenta en el siglo XIX se debe a su modo de producción. En efecto, la democracia, los derechos del hombre y del ciudadano, no son más que una consecuencia del desarrollo de la economía capitalista y de la necesidad de la burguesía de liberarse de las ataduras políticas del feudalismo. Las circunstancias en las que cualquier modo de política se desarrolla dependen de las relaciones económico-sociales a las que está sujeta.

Según la *Contribución a la crítica de la economía política* las formas de relación social desarrollan un cierto tipo de práctica política, la cual, si bien puede evolucionar gracias al modo en que evoluciona la misma base social, se conserva por la estructura jurídico-política que se desprende de ella: “El conjunto de estas relaciones de producción

<sup>2</sup> István Mészáros, “La teoría de la enajenación”, en Marx, México, Era, 1978, p. 119.

constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva la superestructura jurídica y a la cual corresponden formas sociales determinadas de conciencia”.<sup>3</sup> En el capitalismo, las relaciones económicas basadas en el intercambio generan una estructura político-jurídica que se reproduce gracias al contrato entre individuos libres e iguales.

La relación básica entre los individuos de la sociedad capitalista es la enajenación del trabajo. Ésta relaciona de un modo indirecto al individuo con el otro, “replegándolo en sí mismo”, porque sólo satisface necesidades estrictamente individuales. El repliegue genera en el individuo la consciencia abstracta de su individualidad. Como sostiene Mészáros: “el capitalismo está definido como ‘el principio del individualismo’ [...], como uno de los principales aspectos de la autoenajenación del trabajo”.<sup>4</sup>

Marx sostiene que dicho aislamiento resulta de una situación de dependencia de la estructura social. En la sociedad moderna, el trabajador: “desde que nace está destinado al trabajo asalariado en virtud de la distribución social”.<sup>5</sup> La conservación del sistema se presenta como la conservación de la relación capitalista-trabajador a partir de las relaciones de propiedad. Se reproducen por el complejo propiedad privada-división del trabajo-intercambio. La política conserva este complejo al definirlo como esencial a la naturaleza humana y prolongarlo en la actividad cotidiana. De modo que el fin de la política parece solamente asegurar la continuidad de la producción: “Frente al individuo aislado, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por lo tanto a la producción”.<sup>6</sup>

El obrero está obligado por la lógica distributiva a la venta de su fuerza de trabajo. Así, la actividad del trabajador está sujeta a la voluntad del capitalista. Hace trabajar al individuo de tal modo que se convierte pura y simplemente en trabajo activo.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, edición a cargo de Luis E. Amador, México, Ediciones Librería Allende, 1978, p. 37.

<sup>4</sup> István Mészáros, *op. cit.*, p. 67.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 45-46.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 45.

Pero políticamente hablando, esta sociedad es igualitaria en términos jurídicos porque el proceso de valorización del valor se establece en términos equitativos a partir de la venta y la compra de la fuerza de trabajo. Como personas cada quien intercambia aquello que es suyo y obtiene un provecho personal. Este intercambio sólo es posible gracias a un contrato entre iguales. El individuo, como nos ha dicho Marx, se relaciona con los otros por medio del intercambio. Así, la esfera de la circulación es aquella en la que reinan la libertad, la igualdad y la propiedad como la soñaron los economistas políticos.<sup>7</sup> En realidad, de lo que se trata es de una estructura en la que el obrero está económicamente en desventaja porque no posee más que su fuerza de trabajo.

La igualdad entre el capitalista y el obrero es sólo jurídica y por lo tanto, ideal. La estructura política reproduce, de esta manera, la enajenación del trabajo a través de la idealización del individuo libre, dueño de sí mismo, que posee los derechos a la libertad, a la igualdad, a la propiedad y que vive la escisión entre propiedad privada y trabajo.<sup>8</sup>

La política permite la identificación del individuo consigo mismo, a través de la individualización abstracta. Pero en términos prácticos, los individuos se enfrentan los unos con los otros como trabajadores libres vendiendo su fuerza de trabajo.<sup>9</sup>

## II

Estas son las circunstancias sociales y económicas en las que se desarrolla la política, que por medio de una estructura jurídica bien organizada, está en posibilidades de conservar la base económica. De esta manera, Marx muestra cómo existe en la sociedad capitalista una falsa socialización, o una socialización que se lleva a cabo mediante

<sup>7</sup> “La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, centro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, sólo reinan la libertad, la igualdad y la propiedad, y Bentham”. Karl Marx, *El capital*, traducción de Wenscelao Roces, México, FCE, 1974, p. 128.

<sup>8</sup> Cfr. Karl Marx y Federico Engels, “Sobre la cuestión judía”, en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenscelao Roces, México, Grijalbo, 1959, pp. 23-38.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 77.

un “rodeo”, es decir intermediada por el contrato y por la economía capitalista.

Hobbes y Locke son los dos exponentes más relevantes de la política moderna iusnaturalista, que está basada en la idea de que la sociedad política tiene su origen en un pacto social entre individuos autosuficientes aislados los unos de los otros, y que entran en sociedad por su propia seguridad.

El *Segundo tratado del gobierno civil* de Locke sirvió como texto para la formación de las constituciones de diversos estados de los Estados Unidos. En este tratado se sientan las bases para un gobierno liberal, en el que el fin único de la política es la preservación de la propiedad de las personas. Los individuos son libres, es decir que disponen de sí mismos para autorrealizarse, independientes de la voluntad de cualquiera e iguales en la medida en que están en iguales condiciones. La sociedad civil era, para Locke, una sociedad de individuos independientes los unos de los otros en la que se relacionan como propietarios privados.

Es interesante ver en qué medida esta teoría tiene influencia en la *Carta de los derechos humanos y del ciudadano*, en la cual se concibe a la política de la siguiente manera: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”.<sup>10</sup>

Los derechos a los que se está refiriendo son: el derecho a la libertad, a la igualdad, a la propiedad y a la seguridad, los mismos derechos a los que se refiere Locke en su tratado. El derecho a la libertad, que se define como el derecho a disponer de uno mismo sin que otro se ponga en su camino en lo que la ley permite, nos dice Marx, tiene como aplicación práctica la propiedad. En efecto, porque el derecho a la propiedad es el derecho a disponer de sus posesiones de modo que le plazca.<sup>11</sup> La seguridad es el fundamento de cualquier Estado liberal, pues el fin de la política es cuidar de las propiedades de las personas.

<sup>10</sup> Cfr. Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, p. 34.

<sup>11</sup> “El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente (à son gré), sin atender a los demás hombres, independientemente de la sociedad, el derecho del interés personal”. *Ibid.*, p. 33.

Estos derechos son el fundamento de la sociedad burguesa porque delimitan al individuo burgués y sus relaciones sociales. Su objetivo es permitir que dichos individuos se relacionen como propietarios privados gracias a que son libres de disponer de sus propiedades sin que ningún otro individuo o autoridad interfiera en su decisión. Pero tiene como fin permitir que se desarrolle la economía capitalista ya que elimina todas las trabas políticas que determinaban al comercio y a la industria en el feudalismo.

Los derechos facilitan la asociación entre los individuos, de modo que permiten el proceso económico. Sin embargo, la libertad de acción permite que los individuos enajenen su fuerza de trabajo al tiempo que la igualdad elimina toda determinación político-social. Así, la igualdad de derechos elimina las diferencias políticas, pero la abstracción de los derechos permite que las diferencias actúen a su modo:

El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar, a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos suyos.<sup>12</sup>

De hecho, Locke ya era consciente de que el derecho a la propiedad, es decir, la posibilidad de apropiarse sin límites establecidos por alguna autoridad política, tiene como consecuencia la desigualdad en la sociedad.<sup>13</sup> De esta forma, el acceso a la libertad, a la igualdad, a la pro-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>13</sup> C. B. Macpherson, en su libro: *The political theory of possessive individualism* sostiene: *...the whole theory of property is a justification of the natural right not only to unequal property but to unlimited individual appropriation* (el conjunto de la teoría de la propiedad es una justificación

piedad, no se da por su carácter esencial a la naturaleza humana, sino porque este contexto está dictado, antes que nada, por el intercambio mercantil. El punto de concentración de la individualidad es el Estado moderno.<sup>14</sup> La constitución de los estados modernos se define por una forma particular de actividad política, como un resultado de la autoenajenación del trabajo.

Según Marx, la revolución burguesa permitió liberar al hombre de las ataduras religiosas y políticas del antiguo régimen. El hombre utilizó sus fuerzas políticas para reorganizarse y tomar la política en sus manos. Sin embargo, creó una estructura artificial en la que el individuo sólo participa en momentos excepcionales de las decisiones de la comunidad. El ciudadano no representa las particularidades del individuo burgués, sino que es una abstracción del mismo. Por esta razón es sólo una emancipación limitada.<sup>15</sup> Desde el punto de vista económico, la lógica de valorización enajena a los individuos y no permite que estén conscientes de sus necesidades sociales.

### III

Como se describe anteriormente, en el capitalismo el desarrollo de las relaciones económicas reproduce individuos aislados unos de otros. Esto significa que están abstraídos de las necesidades humanas, que satisfacen necesidades básicas. La práctica política liberadora depende de la siguiente idea: los individuos establecen vínculos políticos directos cuando son conscientes de las condiciones de su enajenación.

---

del derecho natural no sólo a la propiedad inequitativa sino a la apropiación individual ilimitada). (Oxford University Press, 1990, p. 221).

<sup>14</sup> “Se dice que esta tendencia histórica ha dado origen al Estado moderno, ‘centrado en sí mismo’, en contraste con la ciudad-Estado en la que la ‘individualidad aislada’ es un fenómeno desconocido. Este Estado moderno, cuyo ‘centro de gravedad’ fue descubierto por los filósofos modernos dentro del Estado mismo, es así la condición natural de esta ‘individualidad aislada’”, István Mészáros, *op. cit.*, p. 65.

<sup>15</sup> La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león política*. Karl Marx, “Sobre la cuestión judía”, p. 24.

Están conscientes que bajo la producción de capital, la política no permite que desarrollen, como trabajadores, necesidades sociales. Así pues, la conciencia de la enajenación es el único principio para superar una política conservadora. La segunda forma en que la política es concebida por Marx es la que se ha definido como una actividad que lleva al cambio social a través de la discontinuidad. Ésta se opone al modo conservador porque pone en crisis las relaciones sociales. Un ejemplo al que Marx recurre constantemente es el paso de la sociedad feudal a la sociedad liberal capitalista. Ésta se caracteriza por el paso de una sociedad determinada políticamente a una sociedad en la que la política se separa de la sociedad, creando dos espacios distintos, el de la esfera pública y el de la esfera privada. Este cambio político social fue permitido por la Revolución francesa, revolución de cariz burgués. Éste sería el supuesto de Marx en la medida en que la acción implica que las fuerzas sean liberadoras y no conservadoras. La política liberadora es la práctica que resuelve el conflicto: “entre libertad y necesidad, entre individuo y género”.<sup>16</sup>

Este tipo de práctica política supone otro modo de concebir la libertad de los individuos, no como una libertad que los diferencia o los separa a los unos de los otros, sino por el contrario que los une. La libertad definida en términos modernos no es suficiente. En la *Carta de los derechos humanos y del ciudadano*, la libertad está definida como la no-interferencia con los demás hombres, de esta manera no permite que los hombres se relacionen entre sí, sino, por el contrario, sienta las bases para la disgregación. Sin embargo, la relación de primer orden entre ser humano, naturaleza y trabajo, obliga a definir la libertad en otros términos.

Para Marx, *la libertad consiste en vincular sus capacidades productivas con las necesidades humanas y no simplemente físicas*. El trabajo se presenta como una actividad interna al ser humano, y no como una actividad externa. Esto supondría una revaloración por parte de los individuos de sus necesidades respecto a las necesidades sociales y por lo tanto a la riqueza tal como es producida en el capitalismo. Según Marx, la riqueza se opone al concepto de propiedad o de riqueza

<sup>16</sup> Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 143.

material como “acumulación del valor” de la sociedad capitalista. La conciencia de la enajenación genera la conciencia de la enajenación de la riqueza artificial y, en este sentido, la posibilidad de vislumbrar un modo distinto de generarla. La verdadera riqueza es el despliegue de las capacidades humanas, es decir la transformación de las capacidades productivas en capacidades por medio de las cuales el ser humano pueda desarrollarse. Asimismo, Marx señala que la idea de riqueza en la sociedad capitalista, a través del fetichismo adquiere una forma limitada.<sup>17</sup>

¿De qué manera es posible pensar la restitución de esta relación? Es claro que esta segunda forma de actividad política supone enfrentarse al capitalismo, a la forma jurídica del mismo, al Estado moderno. Pero no representa la restitución de otro modo de organización social, a la manera de los utopistas, ya que implica restituir un modo específico de política conservadora. Por ejemplo, la Revolución francesa puso en crisis la actividad política del antiguo régimen y permitió el desarrollo del capitalismo.

Esta actividad debería conducir a relaciones sociales claras entre los miembros de la sociedad. En otras palabras, debe restituir la socialidad: por un lado, articular la esfera de la producción con la esfera de la circulación y, en segundo lugar, asociar libremente a los individuos: “El hombre es en el sentido más literal un animal político, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en sociedad”.<sup>18</sup> De modo que la actividad política no solamente supone la actividad burocrática, sino las relaciones bajo las cuales los seres humanos pueden desarrollar su condición común a través de la lucha

<sup>17</sup> “...si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué sino] la elaboración absoluta de las disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con patrón preestablecido? [...] En la economía burguesa y en la época que a ella corresponde esta elaboración plena de lo interno, como vaciamiento pleno...” Karl Marx, “Formas que preceden a la producción capitalista”, en *Elementos fundamentales a la crítica de la economía política*, pp. 447-448.

<sup>18</sup> Karl Marx, *Introducción a la crítica de la economía política/1857*, p. 34.

y del trabajo. La revolución implica la restitución de la relación ontológica industria-naturaleza-sociedad, en la que se armonizan los medios de producción y las necesidades comunes: “Imaginemos para variar una asociación de hombres libres que trabajen como medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas de trabajo con plena conciencia de lo que hacen como una gran fuerza social [...] La distribución corresponde a un plan social”.<sup>19</sup> El problema es que un enfrentamiento con la estructura del capitalismo supone un enfrentamiento con las relaciones sociales que sólo puede resolverse por medio de la destrucción de la propiedad privada porque determina tanto la forma de trabajo como la riqueza en términos materiales. La relación de propiedad, en el capitalismo, está determinada por la relación entre obrero y capitalista. Por esto, según Marx, sólo una revolución universal puede resolver el conflicto.<sup>20</sup>

#### IV

La abolición de la propiedad privada a partir de la actividad política liberadora, resulta un tanto polémica. Pues si se sostiene que después vendrá una nueva forma de gobierno, en la que se volverá a paralizar la voluntad social, parece entonces que el pueblo se encontrará en la misma situación. La cuestión es: ¿quién hace la revolución? Marx suponía que el proletariado como clase, representaba el paso a la universalidad, es decir, a la revolución del género humano. A este respecto nos dice Marcuse: “La emancipación, para Marx, sólo puede convertirse en la meta de la humanidad, como práctica autoconsciente”.<sup>21</sup> Y para Marx solamente el proletariado podía ser la clase autoconsciente. Pero, ¿es el proletariado una clase universal que representa a todo el género? En realidad se trata solamente de la clase trabajadora asalariada, la cual no es la única clase oprimida, pues, como se verá en el siglo xx, otras

<sup>19</sup> Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, p. 43.

<sup>20</sup> “En consecuencia, la ‘afirmación real’ del ‘hombre’ debe proceder a través de la *negación* de las relaciones reales de producción enajenadas”. István Mészáros, *op. cit.*, p. 106.

<sup>21</sup> Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, traducción de Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 258.

luchas tendrán lugar, por razones distintas, como son el caso de las mujeres, estudiantes, los indígenas, etcétera. Marx sí esperaba que la sociedad se reconciliara, pero la vía era la lucha del proletariado.

Frente a este conflicto, Mészáros responde: “esperar que la parcialidad (particularidad) realice la universalidad de la superación positiva sería, como actitud práctica, por lo menos ingenua y, como teoría, autocontradictoria”.<sup>22</sup> El concepto de universalidad representaba su inviabilidad.

¿Será que el análisis de Marx de las condiciones de vida del obrero y de la relación que se establece con el capitalista es insuficiente para comprender la relación práctica que había que establecer? El concepto del momento de la revolución parece haber perdido vigor en el siglo xx porque el modo en que el capitalismo se apropia de las formas concretas de la vida social no es homogéneo.<sup>23</sup> En efecto, Mészáros está pensando que los límites de la política no pueden determinarse simplemente a partir de la relación antagónica entre el obrero y el capitalista, ya que dicha relación no implica un movimiento universal. La relación entre libertad y necesidad e individuo y género no puede ser pensada en términos de realización universal. En este sentido, las formas de opresión del capitalismo no solamente alcanzaban al obrero, y, por lo demás, el capitalismo, al extenderse mundialmente, tampoco fue homogéneo. Por otro lado, en la primera mitad del siglo xx, parece ser que ya sea el liberalismo o el fascismo lograron aplacar las luchas obreras e identificar al trabajador con el proyecto capitalista.

De esto ya se había dado cuenta Walter Benjamin, un autor que propone una nueva forma de lucha emancipadora en el momento mismo en que el fascismo se está apropiando de los trabajadores, y estos se están hundiendo en el conformismo. Considera que el error de Marx y de la lucha de izquierda fue creer que el sujeto de emancipación es el proletariado. Para Benjamin, el sujeto debe ser cualquier grupo opri-

<sup>22</sup> István Mészáros, *op. cit.*, p. 150.

<sup>23</sup> Es interesante considerar en este punto el texto de Bolívar Echeverría, “15 tesis sobre modernidad y capitalismo”, publicado en su libro *Las ilusiones de la modernidad*, en el que propone que la modernidad y el capitalismo no se manifiestan de la misma manera en los mismos lugares, sino que existen cuatro *ethos* en los que se manifiesta: el realista, el clásico, el romántico y el barroco. Este último es el que caracteriza a Latinoamérica (México, UNAM/El Equilibrista, 1995).

mido que esté dispuesto a redimirse. Una revolución es una irrupción en un momento de “continuidad”, que debe caracterizarse por una identificación con un pasado. El ser humano es capaz de actuar políticamente cuando frente a un momento en que es necesario defenderse, se recurre a la tradición de los vencidos, como a una identificación entre el antes y el ahora. Dicho de otro modo, la revolución sólo tiene sentido cuando se protesta por la tradición del grupo para transformar el presente. Es en realidad un modo de reinterpretar el materialismo, sin que la revolución homogeneice, sino que sea característica de cada pueblo, de cada sociedad. Quisimos hacer referencia a esta teoría, como otro modo de interpretación de la concepción de “revolución”, como un modo de irrupción, y no como un modo de revolución universal homogénea, en la medida en que no hay tal homogeneidad.

La actividad política liberadora, si bien no puede pensarse en términos universales, de todos modos es la única forma de afirmar la voluntad humana frente a la enajenación de las relaciones. En este sentido, sólo la lucha contra el capitalismo, de modo parcial, puede atenuar sus efectos. Sin ella, la acción política significaría, tal como en la *Carta de los derechos humanos y del ciudadano*, un acto de conservación mínimo.

¿Pero es también viable la política clásica? Este análisis que Marx lleva a cabo sobre el fundamento liberal de la política en la sociedad capitalista, es interesante porque hace resaltar de qué manera el individuo está excluido de toda actividad política en el marco de la esfera pública, excepto en ese momento “esencial”. También es interesante hacer notar de qué manera este individuo no está siendo representado en su cotidianidad, sino que éstas son construcciones político-económico-abstractas de las cuáles él no es conscientemente un creador. De esta forma, Marx estaría mostrando que ya sea en la esfera pública, como en la privada el hombre se ve enajenado de sí mismo. Y su capacidad de liberación depende de aquélla toma de conciencia. Por esta razón, nuevas formas de irrupción política serían interesantes.

# Política y verdad

Mónica Gómez Salazar\*

## Pragmatismo rortyano, verdad y derechos humanos

Para Rorty la tradición de la cultura occidental se centra en la búsqueda de la verdad. Según este autor, una tradición como ésta es un claro ejemplo del intento por encontrar un sentido a la propia existencia.<sup>1</sup> Para este filósofo, la tradición de la cultura occidental se ha concentrado en la búsqueda de la verdad como fin en sí mismo y no porque sea buena para los seres humanos reales y particulares de alguna comunidad. En cambio, a diferencia de estos filósofos tradicionales, los pragmatistas conciben la verdad como aquello que, recordando a William James, nos es bueno creer y, por ello, no es necesaria una relación de correspondencia entre creencias y algo que está más allá de ellas y de las prácticas humanas.

Desde una perspectiva pragmatista decir que una creencia puede no ser verdadera es decir que alguien más podría justificarla mejor. Esto es, siempre hay lugar para una creencia mejor justificada, pues pueden surgir nuevas pruebas, nuevas defensas, nuevos contextos que muestren que la creencia anterior está insuficientemente justificada. Una postura pragmatista como la que defiende Rorty, lejos de desear alcanzar la verdad y evitar las limitaciones de la propia comunidad, se concentra en el deseo de una especie de consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, "...el deseo de extender la referencia

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós Básica 63, 1996, p. 39.

del ‘nosotros’ lo más lejos posible”.<sup>2</sup> Dicho esto, se entiende que para este filósofo norteamericano es innecesaria una teoría filosófica sobre la naturaleza de la verdad, como sería innecesaria una teoría filosófica sobre la naturaleza del peligro. Según Rorty, la razón principal de que en nuestro lenguaje existan palabras como “verdad” o “peligro” es advertir a la gente que es imposible que haya previsto todas las consecuencias de las acciones que se propone llevar a cabo. El uso de la palabra “verdadero” lejos de corresponder a la realidad, se utiliza como término general de recomendación para tener presente que otros sujetos, en circunstancias distintas, enfrentándose a audiencias futuras, podrían ser incapaces de argumentar una creencia que hasta ese momento han justificado con éxito ante todas las audiencias con las que se han encontrado.<sup>3</sup> Para este autor, entonces, el tema de si la verdad o la racionalidad tienen una naturaleza intrínseca, está vinculado estrechamente al tema de si la concepción que tenemos de nosotros mismos debe tenerse en relación con una naturaleza humana que se mantiene más allá de los diversos contextos o en relación con una comunidad de seres humanos particulares. Para Rorty se trata de si deseamos la verdad o la solidaridad.<sup>4</sup>

Ilustremos lo que dice Rorty con el ejemplo de los derechos humanos. La postura pragmatista que el autor defiende elimina el consuelo metafísico derivado de la idea de una naturaleza humana ahistórica y transcultural a la que corresponderían intrínsecamente los derechos humanos. Si esta noción de naturaleza humana se mantuviera, no sería posible la discusión de estos derechos, puesto que estarían determinados por la naturaleza misma de los hombres. Pero si esto fuera así, la historia de los derechos humanos sería irrelevante en tanto que, estrictamente hablando, los derechos humanos no serían producto de las contingencias históricas o de los acuerdos sociales y culturales entre miembros de comunidades diferentes. Para decirlo de otra manera, si los derechos humanos fueran intrínsecos a la naturaleza humana independientemente de los diversos contextos, desde los primeros

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>3</sup> Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel Filosofía, 2000, pp. 88-89.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, p. 43.

tiempos, esos derechos necesariamente tendrían que haber sido los mismos para todos los seres humanos posibles en todas las épocas. El pragmatismo de Rorty elimina el consuelo de unos derechos humanos determinados de antemano para nuestra especie y también elimina el consuelo de que nuestro conocimiento nos garantice identificar cuáles son *los* derechos para todos los seres humanos posibles.

Para Rorty, la solidaridad es el único consuelo y debe concebirse sin soporte metafísico; reconocer que los seres humanos tienen determinados derechos intrínsecos es tanto como decir que los hombres y mujeres debemos tratarnos de cierto modo porque compartimos una naturaleza común. Pero esta postura metafísica tradicional occidental que defiende la verdad de la naturaleza humana común como fuente de los derechos humanos, carece de relevancia práctica precisamente porque no se concentra en la utilidad y el ejercicio de los mismos. Los pragmatistas sostienen que referirse a los derechos humanos “...es sólo un modo práctico de resumir determinados aspectos de *nuestras* prácticas reales...”<sup>5</sup> O se podría decir, hablar de esos derechos es sólo un modo de referirnos a aquellas prácticas que son habituales en nuestra vida, que valoramos al interior de nuestra comunidad; se trata de prácticas y valores que nos han ido constituyendo en los sujetos que somos y no en otros. Así, dado que la sociedad occidental en sus prácticas sociales preserva y valora las relaciones libres e iguales entre sus miembros, es de esperar que los derechos humanos formulados por los miembros de sociedades occidentales se refieran precisamente a aquellas prácticas y formas de relacionarse que ellos mismos valoran.

La sugerencia pragmatista es dejar de concentrarnos en el origen de los derechos humanos y concebirnos a nosotros mismos en relación con nuestra esperanza, confianza y solidaridad con los otros que forman parte de nuestra comunidad. El pragmatista lejos de concebir los derechos humanos como derechos naturales los concibe como un desarrollo de fraternidad humana, un proceso de constante redescrición e inclusión. En este sentido, Rorty afirma: “...lo mejor es considerar que el progreso moral tiene que ver con una *sensibilidad* cada vez mayor, con una capacidad cada vez mayor para responder a las

<sup>5</sup> R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, p. 218.

necesidades de una variedad cada vez más grande de gente y cosas”<sup>6</sup> El progreso humano en claves rortyanas no se concibe pues, como el descubrimiento de la naturaleza intrínseca de los seres humanos a partir de la cual se pueden establecer derechos universales, se concibe “...como la habilidad creciente de responder a las preocupaciones de unos grupos cada vez más grandes de gente [...] como una cuestión de ser capaces de responder a las necesidades de unos grupos de gente cada vez más inclusivos”<sup>7</sup>

Hemos dicho que para un pragmatista no tiene sentido buscar la verdad porque en realidad con lo que se cuenta es con la esperanza de obtener una mejor justificación, pues aunque se pudiera alcanzar la verdad no se podría saber cuándo, de hecho, se llega a ella. Pues bien, de manera análoga, para el pragmatista no se puede tener por objeto “lo correcto” porque tampoco se puede saber cuándo se actúa correctamente de forma definitiva. Es posible, nos dice Rorty, que de una acción que nosotros teníamos por correcta en nuestro momento histórico, gente mejor informada de otra época, con acceso a otras razones, en otro contexto, se dé cuenta que era incorrecta. Sin embargo, nuestro autor sostiene que “...sí podemos tener por objeto una cada vez mayor sensibilidad al dolor y una cada vez mayor satisfacción de necesidades cada vez más diversas”<sup>8</sup> La idea de Rorty en concreto es que se incremente la gente que se una a *nuestra* comunidad y una vez en *nuestra* comunidad tengamos en cuenta las necesidades, intereses y concepciones de más seres humanos distintos. En otras palabras, lo que se busca es ampliar entre los seres humanos el afecto, la comprensión, el sentimiento de simpatía al interior de la comunidad liberal *nuestra*.

En resumen, la posición rortyana no admite una correspondencia entre la realidad de una naturaleza humana tras cultural y los derechos humanos. El pragmatismo se empeña en invalidar la universalidad y procedencia natural de estos derechos para entenderlos como creación de sujetos que viven al interior de una comunidad histórica. De esta manera, el pragmatismo se afirma como una filosofía adecuada a los principios liberales, donde la autonomía que ejercen los sujetos en

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 214.

sus decisiones es fuente de legitimidad.<sup>9</sup> Al ser los sujetos particulares quienes toman sus propias decisiones, son también quienes están a cargo de formular los preceptos que les guían sin intervención de una realidad o naturaleza que restrinja sus acciones. Entendido así, este tipo de pragmatismo lejos de defender una verdad, defiende la relevancia práctica, las consecuencias útiles y liberadoras para los individuos; defiende un modelo a partir del cual sea posible ser feliz. Pero, al negar el fundamento metafísico de una realidad que existe independientemente de las diversas comunidades —realidad que es relevante porque impone sus límites a las prácticas de los sujetos— el pragmatismo pierde un importante criterio de legitimidad y corre el riesgo de consagrar la pluralidad de contextos sin mayor criterio de validez que la comparación de unas formas de vida con otras.

### Política democrática liberal, pragmatismo y verdad

Como hemos dicho, Rorty hace notar que los filósofos de la tradición occidental se han concentrado en la búsqueda de la verdad como fin en sí mismo. Sin embargo, reconoce que no hay nada malo en las esperanzas de la Ilustración, en sus deseos de verdad, esas esperanzas fueron las que al paso del tiempo crearon las democracias occidentales. En este sentido, el valor de los ideales de la Ilustración reside precisamente en las instituciones y prácticas que dichos ideales crearon.<sup>10</sup>

En su texto “Universalidad y Verdad”,<sup>11</sup> Rorty señala que dado que la mayor parte de las comunidades humanas tienden a excluir a aquellos que no comparten su identidad, su dios, su comida, sus creencias, sus deseos, etcétera, los filósofos de la tradición occidental se han esforzado en mostrar que ciertos deseos y creencias son comunes a todas las sociedades y que éstas comparten prácticas humanas específicas. Este esfuerzo de los filósofos tradicionales puede explicarse por su deseo

<sup>9</sup> Cfr. José Manuel Bermudo, *Filosofía política. Asaltos a la razón política*, Barcelona, Del Serbal, 2005, p. 449.

<sup>10</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, pp. 55-56.

<sup>11</sup> R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, pp. 79-137.

de probar que a partir de creencias y deseos comunes a todos los seres humanos es posible la construcción de una comunidad inclusivista universal. Esta comunidad que Rorty identifica con el término “política democrática”, tendría su fundamento en el deseo universal de descubrir la “Verdad Una”<sup>12</sup> en la que todos los seres humanos habríamos de coincidir porque esa verdad garantizaría la correspondencia con la única realidad posible, aquella que “...tiene una naturaleza intrínseca...”<sup>13</sup> El deseo universal por la verdad permitiría establecer aquellas creencias y deseos comunes a todos los seres humanos, y según esta postura, entre más cosas tuvieran en común los humanos, más tolerantes e inclusivistas serían entre sí. Desde esta perspectiva, no sorprende que se considere que en los últimos cien años la aparición de sociedades relativamente democráticas y tolerantes se atribuya al incremento de la racionalidad de los tiempos modernos, donde “racionalidad” denota el ejercicio de una facultad orientada a la verdad.<sup>14</sup> En otras palabras, desde la tradición occidental se ha pretendido fundamentar la democracia con base en la racionalidad entendida como facultad de los seres humanos para garantizar la orientación hacia la verdad, en este sentido, la democracia estaría ligada a la naturaleza intrínseca de la humanidad.

Pero Rorty rechaza esta postura y considera que es posible defender una política democrática sin necesidad de fundamentarla en las tres premisas siguientes: que hay un deseo universal de verdad, que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca.<sup>15</sup> El camino por el que opta Rorty es el de la persuasión y la solidaridad, y dado que para Rorty, “cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad elegida y algo que está fuera de esa comunidad”,<sup>16</sup> lo que corresponde es interesarnos en los seres humanos particulares con quienes nos relacionamos y no en una realidad externa a nosotros. En palabras de Bermudo, Rorty nos dice que:

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>16</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad...*, *op. cit.*, p. 39.

...en lugar de plantearnos primero la cuestión de la verdad como relación de nuestras representaciones con el mundo natural, con las cosas, incluidos los seres humanos como cosas del mundo, y a partir de esa relación cognitiva construir la democracia como orden social de relaciones entre los seres humanos adecuado a ese conocimiento, nos invita a elegir primero éstas, al margen de toda pretensión de verdad, como un acto de afirmación de nuestra voluntad [...] nuestros sentimientos, y después pensar la verdad como resultado de esa relación interhumana.<sup>17</sup>

Así, Rorty sostiene que en lugar de concentrarnos en la verdad, debemos concentrarnos en la justificación. Hemos mencionado que para este autor no se puede trabajar para conseguir algo que no puede ser reconocido una vez que se consigue, esto es justamente lo que ocurre con la verdad, podemos trabajar para alcanzarla, pero no sabremos reconocerla si llegamos a conseguirla, lo único que podemos reconocer en ese proceso son las razones, las hipótesis, las pruebas, el vocabulario desde el cual se justifica una creencia. De modo que nunca podremos saber con certeza si una creencia es verdadera o no, “pero sí podemos estar seguros de que nadie es capaz de formular una objeción residual en su contra...”<sup>18</sup> Dado que uno puede reconocer cuando ha logrado justificar alguna creencia, se puede trabajar sistemáticamente para conseguir esa justificación, “pero tal logro suele ser provisional, puesto que tarde o temprano aparecerán nuevas objeciones en contra de esa creencia justificada de forma provisional”<sup>19</sup>

Aunque la noción de verdad satisface ese anhelo de incondicionalidad que permite evitar el contextualismo y el relativismo, el precio que hay que pagar, nos dice el filósofo norteamericano, es el de la irrelevancia práctica. En efecto, si la atención se centra en la búsqueda de la verdad se pasa por alto la comunidad real en la que se vive, y si se considera que se ha llegado a la verdad, no hace falta seguir trabajando para conseguirla, no es necesario pues, redefinir nada más en nuestra comunidad. Todavía más, si recordamos que uno de los principios de la democracia liberal es el poder de decisión que tienen los indivi-

<sup>17</sup> J. M. Bermudo, *Filosofía política. Asaltos a la razón política*, p. 462.

<sup>18</sup> R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, p. 81.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 82.

duos, “la cuestión de la verdad no puede ser relevante para la política democrática [...] los filósofos interesados en esta política tendrían que olvidarse de la verdad y ceñirse al tema de la justificación”.<sup>20</sup> Asimismo, los filósofos, además de fundamentar la política sobre principios, “... pueden trabajar para sustituir conocimiento por esperanza, para que se considere que lo importante del ser humano no es tanto su capacidad de captar la verdad cuanto su capacidad de ser ciudadano de una democracia completa que todavía está por llegar”.<sup>21</sup>

Para los pragmatistas como Rorty, “conocimiento” es como “verdad”, un cumplido que hacemos a las creencias tan bien justificadas que, por el momento, no hace falta una justificación ulterior.<sup>22</sup> El objetivo para el pragmatista es, pues, redescibir la humanidad y la historia de un modo tal que la democracia pueda aparecer como deseable.<sup>23</sup>

El pragmatista aspira a que sus ideas, sus justificaciones, sean aceptadas por una audiencia competente, presente o futura. Una vez conseguido un acuerdo con los miembros de la audiencia competente sobre aquello que tiene que hacerse, ya no cabe preocuparse por nuestra relación con la realidad. De ahí que Rorty afirme que aquellos filósofos interesados por la política democrática deberían dejar en paz la verdad, dejar esta discusión y en su lugar considerar el problema de cómo persuadir a la gente para ampliar las dimensiones de la audiencia que se tiene por competente, para de esta manera incrementar las dimensiones de la comunidad relevante de justificación. De acuerdo con este autor, “no es sólo que este último proyecto sea importante para la política democrática, sino que, en gran medida, la política democrática es tal proyecto”.<sup>24</sup>

Una posición como ésta nos revela un interés más que por la justificación, por la persuasión. Para Rorty, las creencias mejor justificadas son aquellas que son aceptadas por un número cada vez mayor de audiencias. Es decir, para este autor, la justificación consiste en una reducción cada vez mayor del peligro de refutación.<sup>25</sup> Donde evitar el

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>22</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, p. 43.

<sup>23</sup> R. Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, p. 87.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

peligro de refutación dependerá sobre todo de persuadir a las audiencias competentes de que esas creencias son las mejores para reducir al mínimo el sufrimiento humano y aumentar su felicidad; lo que en un contexto liberal significa que “...los seres humanos disfruten de más dinero, más tiempo libre, más igualdad social, y que puedan desarrollar una mayor capacidad de imaginación, más empatía...”<sup>26</sup> Esta posición pragmatista se desvía del compromiso de justificación racional y opta por el camino de la retórica, olvidando que para que una creencia esté lo mejor justificada posible y se reduzca el peligro de refutación, debe fundamentarse en todas las razones que sean accesibles al contexto pertinente, aunque no se trate de un contexto liberal. Desde una perspectiva como ésta, es claro que las creencias mejor aceptadas por un número cada vez mayor de audiencias que forman parte del “nosotros” liberal no necesariamente son las mejor justificadas.

Todavía más, la postura de Rorty avala el dominio de unos sobre otros. Para este filósofo los intelectuales son quienes deben ser agentes de persuasión, pues están mejor capacitados para presentar a otros una mejor justificación de las creencias. En sus palabras, en tanto que los intelectuales “...tienen la capacidad mental y la valentía de mantener flexible su imagen de sí mismos [...] recordar diversos vocabularios a la vez...”<sup>27</sup> tienen más probabilidades de persuadir. Como el mismo autor afirma:

...el método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza por pieza, analizando concepto tras concepto, sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 159.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>28</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 199, p. 129.

El escenario que nos muestra Rorty es uno donde lo que vale es la fuerza de los discursos persuasivos. Pero que sea mejor persuadir que someter violentamente no significa que a través de la persuasión no se someta a aquellos a quienes se convence. En los propios términos de este filósofo norteamericano: "...persuasión y fuerza no son más que dos maneras diferentes de ejercer el poder. Todos esperamos que, con el tiempo, todo poder ejercido sobre otros seres humanos sea ejercido por medio de la persuasión (y ya nunca más por la fuerza)".<sup>29</sup>

En su texto "La justicia como lealtad ampliada",<sup>30</sup> Rorty se pregunta si los dilemas morales podrían ser entendidos como conflictos entre lealtades a grupos o si la idea de justicia podría ser entendida como la lealtad a ciertos grupos con los que nos identificamos. A continuación, basándose en Baier, el autor explica que la moralidad comienza no como una obligación, sino como parte de las relaciones de confianza que mantenemos con los miembros de un grupo con los que estamos estrechamente vinculados, por ejemplo, la familia. Rorty considera entonces que

...La moralidad puede ser redescrita como la pretensión de que la propia identidad moral está determinada por el grupo o grupos con los que uno no puede ser desleal y seguir siendo uno mismo. Los dilemas morales no son, según este punto de vista, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades (*selves*) alternativas, autodescripciones alternativas, formas alternativas de dar sentido a la propia vida.<sup>31</sup>

Siguiendo a Walzer, Rorty plantea que hay un contraste entre historias concretas y detalladas que uno puede contar acerca de sí mismo como miembro de una familia, de un grupo pequeño, de una comunidad, y la historia más abstracta que se puede contar como ciudadano. Se sabe más sobre la propia familia que sobre la comunidad en la que se vive, y se sabe más sobre esta última que sobre el resto de ciudadanos; según aumenta el tamaño de los grupos, la ley reemplaza a las costumbres

<sup>29</sup> Joaquín Fortanet, "Entre liberalismo y filosofía. Entrevista a Richard Rorty", en *Astrolabio Revista Internacional de Filosofía*, España, número cero, año 5, 2005, p. 3. Disponible en: <http://www.ub.edu/astrolabio>

<sup>30</sup> Richard Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 105-124.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 110.

y prácticas cotidianas. En otras palabras, la ley moral, los principios de justicia, los derechos humanos, por mencionar unos ejemplos, son en realidad el resultado de las prácticas sociales de los sujetos de una comunidad específica. Podríamos decir que esos derechos, principios o leyes son el resultado de aquello que los miembros de esa comunidad valoran y preservan en su día a día. Siguiendo esta idea, aunque parecería que las demandas de justicia que las sociedades occidentales liberales hacen al resto del mundo, las hacen en nombre de algo no occidental (la justicia, los derechos humanos, la paz, etcétera) en realidad son expresiones de lealtad a sus valores, a sus concepciones locales. En este sentido, como el mismo Rorty apunta, esto no es decir que el Occidente liberal esté mejor informado acerca de lo que sea la justicia, es decir que al hacer esas demandas a las sociedades no liberales, Occidente está siendo simplemente más fiel a sí mismo.<sup>32</sup> Pero no sólo esto, a la vez, las sociedades occidentales liberales están demandando a las sociedades no occidentales un ámbito más amplio de lealtad, es decir, un espacio en donde los no occidentales puedan *incluirse* como “gente como nosotros”, con afinidad emocional, simpática; de tal suerte que frente a la mirada de los occidentales esos “otros” parezcan razonables y dignos de confianza. En un contexto como éste, la relevancia práctica reside en que los primeros y los segundos pueden llegar a encontrarse lo suficientemente identificados entre sí para poder lograr una negociación de aquellas diferencias que podrían llevarlos a vivir en paz.

Hasta aquí podríamos no objetarle demasiado a Rorty, pues la finalidad es buscar caminos que lleven a acuerdos sobre cómo coexistir sin violencia, pero Rorty va más allá y afirma que una persona que no parece compartir con nosotros suficientes creencias y deseos relevantes necesarios para llegar a acuerdos, “...a nuestro pesar, tenemos que dejar de intentar que amplíe su identidad moral y comenzar a tratar de construir un *modus vivendi* que podría incluir la amenaza o incluso el uso de la fuerza”.<sup>33</sup>

En suma, aunque Rorty insiste en rechazar cualquier postura tras-cultural o ahistórica que fundamente la democracia liberal, y se pro-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 122.

nuncia en favor del contextualismo, su propuesta no parece aportar mucho para evitar la dominación y exclusión de otros que no son occidentales. Este filósofo, simplemente, hace explícito que las demandas de las sociedades occidentales liberales son históricas y formuladas en relación con este contexto en particular, pero en su postura no hay relevancia práctica de fondo para evitar o al menos disminuir las relaciones de dominación y exclusión entre los seres humanos. Todo lo contrario, en una postura pragmatista como ésta, las relaciones de dominación y de exclusión se preservan a través de la persuasión o de la fuerza. El pragmatismo que Rorty defiende es peligroso, parecen estar a la misma distancia el camino que fomenta la convivencia pacífica y solidaria y el camino del sometimiento violento. Por supuesto, el deseo de Rorty es que con el tiempo, todo poder ejercido sobre otros seres humanos sea ejercido por medio de la persuasión y ya nunca más por la fuerza, pero eso no cambia el hecho de que sea poder que se ejerce sobre “otros” que son dominados.

El pragmatismo que Rorty defiende renuncia a la fuerza del mejor argumento para centrarse en la fuerza de la persuasión y del sentimiento que da soporte a la lealtad; ambas al servicio de la democracia liberal. Pero si este pragmatismo se libera de criterios de verdad, de criterios de justicia ¿cómo justificar el liberalismo?, ¿por qué es deseable la democracia liberal?, ¿por qué sería bueno ser persuadidos por los principios del liberalismo? El filósofo norteamericano no responde a estas preguntas ni hace explícito por qué es bueno incluirse en la comunidad de ese “nosotros” liberal.

Sorprende que Rorty, quien rechaza las posiciones neutrales e ilustradas, termine confundiendo la cultura democrática (que es una entre tantas otras formas de vida contingentes) con *la* forma de vida que deberían adoptar el resto de comunidades. Una postura como ésta no se aleja del imperialismo cultural del “nosotros” en el que los grupos sometidos se vuelven invisibles y el grupo dominante no reconoce la perspectiva implícita en sus propias expresiones culturales como una perspectiva más. Así, aunque Rorty insiste en utilizar una retórica “...para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros...”<sup>34</sup> esa

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 123.

retórica por “pacífica” que sea, en realidad impone a otros una forma de vida ajena a su propia cultura. Esa retórica que “invita” a los otros a ser uno de “nosotros” lleva implícita la exclusión de los primeros, presupone que ese “nosotros” no puede ser leal ni solidario con los “otros” porque estos últimos no pertenecen al grupo con el que no se puede ser desleal y seguir siendo uno mismo.



## El sujeto interpelado. Dispositivos epistémicos, geopolítica y normatividad

*Pedro Enrique García Ruiz\**

**E**n su célebre ensayo de 1970 “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” Louis Althusser afirma: “Toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto”.<sup>1</sup> ¿Se podrá, en un esfuerzo hermenéutico tanto de apropiación como de aplicación, a partir de las reflexiones de Althusser sobre la ideología, elaborar un marco conceptual adecuado para comprender los distintos mecanismos que intervienen en la constitución de los sujetos sociales? Desde una perspectiva neoestructuralista intento realizar una lectura hermenéutica y fenomenológica de la categoría de “sujeto” que se encuentra comprometida con una teoría crítica de la sociedad de inspiración latinoamericana. Una posible objeción a esta tarea radicaría, según creo, en mi intención de querer juntar algo así como agua y aceite: por un lado, la hermenéutica y el neoestructuralismo realizan una crítica radical de la categoría de sujeto que desemboca en una nueva concepción que bien podríamos llamar “denegada”, pues los críticos del sujeto acaban reivindicando lo que supuestamente han destruido pero vestido con los nuevos ropajes que surte ese gran confeccionador de modas teóricas que es el neoestructuralismo, especialmente en las versiones agónicas del epigonismo acrítico foucaultiano, deleuziano, baudrilliano y derridiano, por mencionar a los más importantes; por

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1977, p. 124.

otra parte, la fenomenología plantea que el mecanismo a través del cual los individuos se convierten en sujetos es resultado de un proceso de “constitución”. Concepto fundamental de la fenomenología husserliana, la constitución señala el papel central que juega la subjetividad en la generación de las estructuras de orden superior que establecen los referentes ineludibles de toda actividad teórica y práctica; Husserl llamó a este sedimento de significaciones “mundo de la vida”; se trata de un proceso que se expresa en un doble movimiento: como estructuración del sujeto y subjetivización de las estructuras. Aquí se introduce el nivel que podríamos denominar hermenéutico, pues uno de los problemas fundamentales en el ámbito de lo social se define por la búsqueda de la adecuada comprensión de los plexos de sentido (acciones, creencias, costumbres, valores, etcétera) que se organizan en torno a estructuras con claro contenido intencional (instituciones políticas, religiosas, económicas, etcétera).

Si denomino, pese a todo, “neoestructuralista” el enfoque desde el que se aborda la problemática es porque mi interpretación de esta tendencia se encuentra geopolíticamente recreada. Leer a Foucault o a Deleuze desde América Latina significa apropiarse de sus propuestas para obtener los rendimientos teóricos relevantes para una filosofía que busca comprender los procesos que están en la base de la concepción del orden social como una expresión de la dinámica interna de la modernidad. Sostengo, junto con Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Bonaventura de Souza e Immanuel Wallerstein, entre otros, que la modernidad es un proceso que debe comprenderse desde una mirada crítica y geopolítica; solamente así se puede evitar caer en las interpretaciones que hacen de la modernidad y sus exigencias epistémicas y normativas el referente de la reflexión filosófica sobre lo social. Frente a ello, sostengo que si bien utilizamos conceptos forjados en el crisol de la modernidad para explicar ciertos procesos, sean estos culturales, políticos o sociales, la situación hermenéutica en la que se da la comprensión de éstos debe ubicarse en una perspectiva genealógica y geopolítica. Por ejemplo, Michel Foucault sostuvo que la episteme moderna se gesta en un proceso histórico acelerado de poco más de dos siglos (xvi-xviii) que produce ciertos marcos explicativos de lo real que se consolidan en el siglo xix: a mediados de este siglo se crea la historia como disci-

plina científica y junto a ella se inventan las ciencias sociales. Como ha mostrado Edward Said, las ciencias humanas, específicamente la antropología, la etnología y los estudios orientales surgen como consecuencia de las ocupaciones militares en las colonias, especialmente por parte de Inglaterra y Francia. Las ciencias sociales nacen, pues, de la necesidad de clasificar y comprender al otro colonizado. Es lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano ha denominado la “colonialidad del poder”.<sup>2</sup>

Hay que leer la “ontología crítica del presente” más allá de Foucault e incluso contra él; la crítica del proceso de modernidad que actualmente se despliega desde el sistema-mundo tardío capitalista que denominamos globalización, ya no se realiza desde una microfísica del poder que se sitúa exclusivamente en las instancias endógenas de la sociedad, de ahí el interés de Foucault por las figuras del otro en Occidente: el homosexual, el prisionero, el enfermo mental, el disidente político, etcétera. Desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad, el interés por los análisis de Foucault se sitúa en la exigencia de elaborar una teoría macrofísica del poder que para éste era impensable, pues las relaciones de poder vienen determinadas por estructuras coloniales de dominación que generan epistemes, es decir, marcos conceptuales de carácter macroestructural que permiten tematizar el proceso de la invención del otro ahora geopolíticamente situado. “El concepto de ‘colonialidad del poder’ amplía y corrige el concepto foucaultiano de ‘poder disciplinario’ al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea”.<sup>3</sup>

Ya no se trata del otro endógeno que estudió Foucault, sino de ese otro que exaltan los teóricos del multiculturalismo: son las diversas culturas que en el proceso de modernización fueron avasalladas y que

<sup>2</sup> Cfr. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”, en Walter D. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Duke University / Ediciones del Signo, 2001.

<sup>3</sup> Santiago Castro-Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, UNESCO, 1993, p. 153.

ahora el proceso sistémico de la globalización busca resituar en su campo ideológico otorgándoles el derecho a la diferencia. Esta manera de enfrentarse con la alteridad del otro, en tanto que diferencia étnica y cultural, expresa lo que Ulrich Beck ha llamado el “universalismo de la semejanza”.<sup>4</sup> Este universalismo sostiene que no hay jerarquías ni diferencias entre culturas, todos somos, en el fondo, “semejantes”; esto se refleja en ciertas constantes antropológicas pero ante todo en el proceso geopolítico de consolidación de la civilización occidental. Bajo la perspectiva de este universalismo, todas las formas de vida humana remiten a un solo orden cultural. Aquí el “otro” se convierte en el “semejante”, pues sólo desde esta semejanza puede existir una relación positiva con él. “Las sociedades occidentales han reducido la realidad del otro mediante la colonización o la asimilación cultural. Y, por consiguiente, han reducido lo que había de radicalmente heterogéneo, de radicalmente inconmensurable en el otro”.<sup>5</sup> El universalismo que encierra en sí el proyecto de la modernidad entra en contradicción con la existencia de la alteridad étnica y cultural al no poder situarse más allá de la dialéctica de diversidad y semejanza indicada por Beck. “De san Pablo a Lyotard y Rorty, pasando por Kant y Popper, se pueden distinguir diferentes variedades de la misma dialéctica de conjurar el peligro, que procede de la diferencia étnica, haciendo mayor hincapié en una humanidad generalmente vinculante para todos, es decir, una humanidad que se inspira y rige por el universalismo occidental”.<sup>6</sup> Así, el multiculturalismo se encuentra en el origen mismo de la modernidad, es decir, es la otra cara del colonialismo. Modernidad, colonialismo y multiculturalismo constituyen tres aspectos de un único proceso civilizatorio que generó alteridades, negó otras y, finalmente, inventa diferencias en el crisol de las políticas de la multiculturalidad que, en conformidad con el universalismo de la semejanza, exige “que todos reconozcamos el igual valor de las diferentes culturas”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ulrich Beck, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 74.

<sup>5</sup> Marc Guillaume, “El otro y el extraño” en *Revista de Occidente*, núm. 140, Madrid, ARCE, 1993, p. 46.

<sup>6</sup> U. Beck, *op. cit.*, p. 76.

<sup>7</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, México, FCE, 1992, pp. 94-95.

Ahora bien, si consideramos estas cuestiones desde la perspectiva de la propuesta de Althusser sobre la constitución de sujetos a partir de la interpelación que ejerce la ideología, podremos señalar las determinaciones básicas de ese doble proceso de que es la modernidad en tanto instancia generadora de alteridades y reconfiguradora de identidades. Esto es posible comprendiendo los distintos dispositivos epistémicos que a través de la geopolítica la modernidad instaaura en la periferia mundial para constituir sujetos acordes a su proyecto. La aportación de Althusser a esta cuestión debe situarse, al igual que la de Foucault, en la perspectiva ya no de un análisis limitado a una sociedad sino del sistema-mundo y, en concreto, a la dialéctica centro-periferia y su reconfiguración merced al proceso de globalización en el que las identidades de los sujetos se constituyen desde macroestructuras y, no sólo, como pensaban Althusser y Foucault, microestructuras.

Se trata de trazar nuevos “mapas cognitivos” que nos ayuden a comprender desde una perspectiva crítica las nuevas configuraciones de poder que se derivan del proceso de globalización. En este sentido, la categoría de sujeto expresa, como lo ha señalado correctamente Étienne Balibar,<sup>8</sup> la manera en que se gesta la modernidad normativamente orientada. Ser sujeto significa ser sujeto de derecho, de deberes y obligaciones, es decir, ser ciudadano. Pero la ciudadanía como la expresión del ser sujeto no sólo hay que comprenderla como una categoría política sino ante todo como un dispositivo disciplinario macroestructural, es decir, una categoría geopolítica.

Las políticas e instituciones gubernamentales han tenido como finalidad, desde el marco normativo que han heredado de la modernidad, disciplinar a los sujetos para convertirlos en ciudadanos, es decir, en individuos dignos de ser reconocidos. Es aquí donde se puede mostrar con mayor precisión la lógica normativa que domina a la modernidad y que tiene como uno de sus efectos más importantes la producción de alteridades, es decir, la instauración de dispositivos de saber/poder que producen esas representaciones del otro y que funcionan bajo la forma de un orden discursivo/epistemológico de lógica binaria (lo propio y lo ajeno, lo letrado y lo inculto, lo civilizado y la

<sup>8</sup> Cfr. Étienne Balibar, “Citoyen sujet”, en *Après le sujet qui vient? Cahiers Confrontation*, núm. 20, París, Aubier, 1989.

barbarie, lo moderno y lo salvaje, lo racional y lo irracional, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, etcétera). En América Latina, como lo ha señalado Beatriz González Stephan,<sup>9</sup> inspirada en la obra del uruguayo Ángel Rama, fueron tres los mecanismos que permitieron la constitución de sujetos latinoamericanos durante el siglo XIX y que hoy en día, gracias a los procesos de globalización, se encuentran en un proceso de recomposición: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. De esta manera, la socióloga venezolana nos plantea examinar los dispositivos históricos de subjetivación que hicieron posible sujetos acordes al proyecto moderno de nación. La creación de las nacionalidades latinoamericanas suponía forjar los actores que sirvieran de base para levantar el edificio de la sociedad posterior a la etapa de la emancipación. Las prácticas disciplinarias como la educación, el civismo, la religión y la cultura se definieron como estructuras de legitimidad gracias a las ciencias sociales; sin ellas, el Estado-nación no podría haber llevado a cabo su tarea de asignar a los ciudadanos una determinada identidad. Así, “ciudadanía” e “identidad” conforman una dialéctica normativa a través de la cual se va consolidando la “forma nación”.<sup>10</sup> Para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos colombianos, brasileños o venezolanos, los individuos no sólo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas. El sometimiento al orden y a la norma conduce al individuo a sustituir el flujo heterogéneo y espontáneo de lo vital por la adopción de un continuo arbitrariamente constituido desde la letra. Examinar el modo en que se instauraron los mecanismos de “seguridad ontológica” propios de la modernidad: tal es la tarea que creo indispensable para ofrecer una visión alternativa de la modernidad a la que siguen apegados autores tan preclaros como Jürgen Habermas.<sup>11</sup> Sin el control social de las contin-

<sup>9</sup> Cfr. Beatriz González Stephan, “Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano”, en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

<sup>10</sup> Étienne Balibar, *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 63.

<sup>11</sup> Cfr. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, capítulos 6 y 7.

gencias, sin el sometimiento del cuerpo y la mente a la disciplina del trabajo y la educación de las costumbres, resultaría imposible alcanzar el desarrollo, la prosperidad, la humanización y el progreso, que parecían tan evidentes en las sociedades industrializadas. Al igual que en Europa, el proyecto de la modernidad en Latinoamérica estuvo directamente ligado a la construcción jurídico-política de los estados nacionales. La modernidad era un “proyecto” porque el control racional sobre las contingencias debía ser ejercido desde una instancia central, que es precisamente el Estado-nación. Con el proceso de expansión del sistema-mundo, las identidades forjadas a través del Estado-nación se encuentran en un proceso de reconfiguración que lleva a una situación de eliminación de las alteridades. Se trata ahora de pensar la identidad desde la diferencia (“porque todos somos iguales tenemos derecho a la diferencia”), esto es, ahora nos situamos en un ámbito en el cual pensar el sujeto ya no es posible desde el criterio de la racionalidad moderna.

Desde una mirada geopolítica, el sujeto interpelado ya no es el individuo concreto del que nos habla Althusser; se trata de culturas que son interpeladas por la ideología globalizada del actual sistema-mundo; la cultura es, entonces, un campo de batalla, un proceso de negociación del poder social. Nadie tiene ni recibe cultura, ni se humaniza a través de ella porque ésta es un intercambio (consensuado) de signos mediante el cual los actores sociales negocian su identidad con los poderes hegemónicos. O en otros términos, la cultura es el campo de lucha por el acceso a la hegemonía a través de lo que Immanuel Wallerstein ha llamado movimientos antisistémicos. Por ello, dice Balibar<sup>12</sup> que no hay identidad dada sino sólo identificación, es decir, un proceso siempre desigual de construcciones riesgosas que claman por un espacio simbólico de reconocimiento. Aquí cabe insertar nuevamente las reflexiones en torno al poder desde una perspectiva geopolítica para mostrar la nueva configuración que adoptan los dispositivos epistémicos para lograr el efecto de normatividad. Si en la modernidad el poder era disciplinar, ahora es, como apunta Castro-Gómez siguiendo a Baudrillard, libidinal: mientras que el primero suprimía

<sup>12</sup> Étienne Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 70.

las diferencias, el segundo las produce y promueve. En este contexto de reconfiguración, el pensamiento crítico de la periferia debe poder superar las contradicciones que genera esta nueva dinámica social que nos lleva a superar el derrotismo y la búsqueda de la utopía (sea estética o de otro tipo) como vía de escape.<sup>13</sup> La tarea de una teoría crítica de la sociedad, es hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de diferencias en tiempos de globalización.

<sup>13</sup> Martin Hopenhayn, *Ni apocalípticos, ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, México, FCE, 1995, pp. 5983.

## Pensar la actualidad. Cambiar el mundo

Teresa Oñate\*

**E**n mayo de 2007, yo había participado en un congreso en Torino, Italia, invitada por mi maestro Gianni Vattimo. Se trataba de “Pensar la actualidad. Cambiar el Mundo”, y a mí me había impresionado lo atrevido del planteamiento, pues la diferencia entre la filosofía crítica y la capacidad de plantear alternativas productivas, creativas y eficaces, es siempre el reto de la filosofía del presente. Ese mismo desnivel se ha de subrayar cuando se trata del pensamiento del propio Vattimo, pues si la hermenéutica debilista es sin lugar a dudas, la única posibilidad críticamente situada de la hermenéutica activa en el contexto de las sociedades del capitalismo de consumo, debido a que una confrontación dialéctica frontal con éste, no puede sino estar condenada de antemano a ser subsumida por la lógica del mercado ilimitado, que se alimenta y “progresas” gracias a la absorción de sus antítesis mediante las crisis sistemáticas, provistas por las posiciones críticas que convierte en meras negaciones envueltas por su propio proceso de cambio: críticas que precisamente acaban por retroalimentarlo y fortalecerlo, prestándole la apariencia de una dinámica renovación.

Ello, a no ser que, dejando a un lado la confrontación dialéctica, la crítica se proponga no superar el nihilismo capitalista sino debilitarlo. Se trata aquí de la conocida distinción entre la *Verwindung* (distorción, alteración, desplazamiento) hermenéutica, y la *Aufhebung* (superación), propia de la dialéctica hegeliana y el marxismo clásico. Con la

\* Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

primera, se propone el debolismo de Vattimo, siguiendo a Heidegger-Nietzsche, recuperar el nihilismo activo, dedicándose a disolver y debilitar nihilistamente la violencia de todos los absolutos perentorios. Los fundamentos absolutos que son propios del pensamiento único: todos los lenguajes dogmáticos que se imponen unilateralmente, o bien por no consentir la dialogicidad de la crítica y la contestación, o bien porque instalándose en el relativismo, no tienen nada de que discutir y dejan al poder ejercer sin más la supremacía fáctica de los más fuertes: en nombre de la libertad y no ingerencia. En el primer caso, el debolismo opera una distorsión irónica que disuelve los fundamentos metafísicos de modo inigualable, con base en la asunción esencial de la dialogicidad comunicativa y democrática, que está en el centro de la racionalidad hermenéutica. Pero en el segundo caso, el de la recusación y resistencia al relativismo nihilista, la cosa parece ser más complicada y de hecho se complica considerablemente, pues si bien la diferencia entre pluralismo y relativismo resulta teóricamente innegable, el establecimiento del pluralismo necesita inexcusablemente encontrar el lazo social de la unidad de “lo común” que vincula entre sí las diferencias de lo plural, y logra hacer que las diferencias no sean meras identidades (absolutas), multiplicadas numéricamente al infinito.

Desenmascarar este fenómeno contribuye por sí solo a distinguir netamente pluralismo de relativismo, mostrando que éste no es sino una versión numérica del monologismo donde falta el lazo social, el vínculo de “lo común” racional y propiamente político.

El pluralismo de lo que yo he llamado “las diferencias enlazadas” necesita entonces, en todos los casos, encontrar el logos, el lazo social de la mismidad, y el límite de la interpretación que libra a la hermenéutica de cualquier confusión con el relativismo, que como mero contextualismo multiculturalista se hace cómplice del mercado infinito, borrando el límite de las diferencias al absorberlas en unidades de identidad aislada, sólo comunicadas entre sí por el consumo. Y ahí está el problema de la alternativa: en la cuestión del límite, el lazo social y el criterio. Pues si el debolismo se asimilara sin resto y por entero a la crítica, la negación y el cuestionamiento de los absolutos dogmáticos, difícilmente podría diferir de la dialéctica que convierte toda afirmación en dogmática o parcial, dejando vía libre al relativismo multicultural-

lista, que es propio del capitalismo de mercado triunfante, y se renueva hoy absorbiendo la crítica de la posmodernidad a la ilustración identitaria, y haciendo suya la causa de la alteridad y el reconocimiento de los derechos de las diferencias, si bien éstas, perdiendo “lo común” no son ya sino libres diferencias individuales “apolíticas”.

### La coherencia del debolismo

He tenido ocasión de discutir con Vattimio en profundidad este problema, que para la filosofía hermenéutica vattimiana ocupa el lugar precisamente de *la cuestión*: el límite de la interpretación, el criterio de la interpretación, su medida y su unidad.

Vattimio responde a *la cuestión* con cabal coherencia interna a su propio pensamiento, es decir, a la original declinación de la hermenéutica que se expresa en el “pensamiento débil”. Pues el *debolismo*, o “pensamiento débil”, en una segunda acepción, ya no sólo metodológico-crítica, y no sólo concernida por el nihilismo activo *debilitador* de toda dogmática violenta o impositiva, ofrece, también y a la vez, la esencial afirmación de su referencia a *los más débiles*: los desposeídos, los excluidos, los no-representados, los olvidados, los marginados... como límite y criterio preferencial de las interpretaciones. Así pues, en cuanto alternativa y criterio positivo, a la hora de pensar la actualidad y cambiar el mundo, el debolismo se presenta como un cristianismo y socialismo (o comunismo) hermenéutico, centrado y orientado por la acción hermenéutica de la solidaridad y la caridad con los más débiles. La profundidad y belleza de este planteamiento no puede soslayarse, pues debe prestarse atención, como mínimo, a estos tres factores:

a. Que un cristianismo hermenéutico no es un cristianismo a secas, igual que no lo es un socialismo o comunismo hermenéutico. Situación que sencillamente impide separar la crítica de la afirmación en el debolismo y obliga a entender que el cristianismo hermenéutico es una religión sin dogmas, sin Iglesia papal, sin superstición y sin sumisión, de la misma manera que el comunismo hermenéutico libra a las comunidades de base, o de vecinos, o de ciudadanos, de todo aparato del Estado y toda superestructura del Partido. Para Vattimio entraña además, tal explicitación, un ulterior factor de coherencia:

b. Y es que la hermenéutica misma, como racionalidad de la dialogicidad contra-violenta tiene origen histórico en el cristianismo del amor y en el texto *hermenéuticamente transmitido* del Evangelio: la Buena Nueva del Nuevo Testamento. Por lo que la “caridad” como primer principio-límite de la interpretación, explicita el debolismo esencial de la razón hermenéutica y su carácter izquierdista y democrático. Lo cual supone una histórica reconciliación con la secularización que lo ha posibilitado a través de la modernidad ilustrada, exigiendo ahora el reconocimiento de su vínculo religioso. De la misma manera, la mutua transformación que operan estas declinaciones recíprocas entre sí: cristianismo, hermenéutica, democracia, socialismo o comunismo, hace advertir algo de profundo calado para muchos de nosotros. A saber:

c. Que la izquierda democrática, socialista o comunista, no puede ser atea, ni en cuanto a su proveniencia ni en cuanto a su futuro, sobre todo porque no tiene que seguir sintiéndose obligada a ser ni atea ni agnóstica, una vez que se han disuelto los mitologemas e interdictos absolutos de la Ilustración. Una vez que se han disuelto los mitos del cientificismo (contrarreligioso) y el historicismo progresista (contrarreligioso), así como sus características prohibiciones globales, siempre admonitorias del fenómeno religioso —tomado como bloque denigratorio—; asimilada toda religión a superstición, alienación y primitiva mitología, propia de los pasados bárbaros, violentos, ya superados por la conciencia progresada de la moderna Ilustración racional. Probablemente en ese “preclaro” núcleo celular del dogmatismo de Augusto Comte —donde se fortalecen mutuamente el historicismo y el positivismo evolucionista— se encierra y condensa todavía lo menos presentable de la Ilustración colonialista y etnocentrista occidental, que ha sido denunciada por la posmodernidad filosófica, en todos los registros posibles y blandiendo la evidencia de los crímenes históricos perpetrados contra los derechos de las diferencias, a partir de la deslegitimidad de semejante macrorrelato civilizatorio.

Pero ahora lo importante es notar algunas de las consecuencias del retrasado vattimiano antedicho, pues al aplicarlo se cambia el mapa de la geopolítica religiosa occidental, hasta ajustarse de una manera sorprendente a la posible interpretación de fenómenos que de otra manera escaparían a la ontología de la actualidad. Veámoslo: ahora es

la derecha neoliberal, hermenéuticamente considerada, la que es atea y agnóstica por mucho que se sirva (cuando le conviene y cada vez menos) de los prejuicios tradicionalistas de los conservadores. Es, por el contrario, la izquierda democrática y socialista la que resulta hermenéuticamente religiosa-secularizada, y se mantiene fiel a la realización histórica de los valores solidarios y críticos del cristianismo de Jesús. Semejante redistribución de la conciencia religiosa y política habría debilitado en mi país, por ejemplo, la posibilidad de la más cruenta y terrible de sus guerras: la Guerra Civil española que se extendió entre 1936 y 1939, encontrando muy pronto justificaciones ideológicas de carácter tanto religioso como ateo y agnóstico, para legitimar la violencia. Siempre he pensado en el extraño extravío que suponía quitarles a los pobres una divinidad como la de Jesús, para dársela a los ricos. La actual crisis interna entre la jerarquía vaticana de Iglesia católica oficial y la Teología de la Liberación, no hace desde entonces sino profundizar en esa usurpación ilegítima que tanto daño hace al autorreconocimiento de la identidad plural hispanoamericana.

Si el poscristianismo religioso-hermenéutico de la izquierda democrática de Vattimo hubiera llegado a tiempo, en la contienda civil española ¡ésta no habría podido ni siquiera producirse! Lo cual traza un disparate histórico que sin embargo sirve para medir la distancia que nos separa de lo que no puede volver a repetirse en la actualidad, llamando a revisar las posiciones *violentas* tanto de los neoilustrados como de los neoliberales, de los catolicismos y los socialismos, sobre todo en el contexto de la latinidad. En ese campo concreto —que es del pensar-vivir en español— me parecen que se abre en las posiciones debolistas de mi maestro Gianni Vattimo, una inédita posibilidad de apertura a un futuro mejor que sí puede cambiar el mundo actual a partir de un re-trazado menos violento y más “verdadero” del sentido de nuestras propias tradiciones y transmisiones históricas. Considero que en esta posibilidad de legitimidad, testimonio y reconocimiento del sentido, menos violento y más acorde con la verdad histórica, hermenéuticamente renombrada y transmitida, a pesar de las fehacientes distorsiones del poder, reside la esperanza más honda del debolismo. Y que el testimonio carismático de Gianni Vattimo transmite esta esperanza y esta alegría *sobre todo en el contexto hispanoamericano actual*, cada vez más remitido a la racionalidad democrática de la her-

menéutica dialógica, da mucho que pensar, y nos tiene que dar a *nosotros* mucho que pensar.

Los textos del último Vattimo a partir del giro religioso que culmina en los años noventa, inaugurado por aquel famoso libro suyo: *Creer que se cree*, no han dejado de explorar hasta la fecha, las razones, implicaciones, consecuencias y posibilidades, de esas tres acepciones del debilismo, asumido: *a)* como nihilismo activo y crítico debilitador de los violentos absolutos; *b)* como preferencia y opción por los más débiles: los pobres, los excluidos; los olvidados, los que no tienen representación; *c)* como hermenéutica de la verdad práctico-política e histórica, basada en el amor-caridad como límite de la interpretación. Un criterio-límite, históricamente proveniente del cristianismo y difusamente extendido por el socialismo ilustrado de linaje marxista, que se muestra capaz de madurar hacia formas cada vez más elaboradas y democráticas de autocomprensión hermenéutica.

### Violencia. Nihilismo. Ontología del límite

Hay varios factores de compleja importancia en esa tríada cuyas tesis se engarzan contra la violencia metafísica: monológica o identitario-excluyente, igual que relativista. En ambos casos se trata del mismo desprecio nihilista hacia la vida. En el primero: el dogmatismo, el nihilismo metafísico se presenta bajo su forma trascendente, como hastío, asco y desprecio de la vida-muerte inmanente, en nombre de cualquier más allá, *supuestamente* superior, y libre de la desgarradura del dolor. Por su parte, en el segundo caso —el relativista— también se trata de nihilismo, esta vez de corte contingentista o escéptico: el que obedece a *suponer* igualmente que no habiendo tales absolutos trascendentes, la vida-muerte no tiene dimensiones de eternidad, necesidad o universalidad, y está desprovista, en consecuencia, de todo valor que no sea instrumental o de sobrevivencia y aseguramiento propio. La recusación de ambos extremos nihilistas es operada por la hermenéutica de la única manera posible: a través del nihilismo mismo. Conviene insistir en esto, para acceder a la profundidad del debilismo vattimiano, siguiendo a Nietzsche-Heidegger y Gadamer, pues, en efecto, sólo asumiendo y profundizando hasta la raíz en el nihilismo, localizado como una posición inevitable del hombre mortal, que tiende a fu-

garse y protegerse mitológicamente de la muerte y el dolor, creando fundamentos absolutos todopoderosos, y creyendo así poder escapar alguna vez del dolor, de la muerte y el mal (explotación, sinsentido, traición, miseria, enfermedad, brutalidad), puede la hermenéutica disolver efectivamente el nihilismo reactivo desdoblándolo. Es decir: oponiéndolo dialécticamente contra sí mismo, para convertir el nihilismo activo en crítica disolutoria del nihilismo reactivo. Es como si una vez más, desde Nietzsche, hubiéramos aprendido la estrategia de Perseo: que el veneno mortal contra el monstruo de la hidra-medusa sólo puede ser el de su propia sangre, el de su propio terror, el de la embestida contra su propia imagen, proyectada en el espejo del escudo de la reflexión, con que Atenea armara al héroe griego: el defensor de los débiles.

En la base ontológica (no metafísica) de la crítica hermenéutica al nihilismo está pues la asunción afirmativa del nihilismo, que se expresa de la manera más radical posible en la fórmula heideggeriana de “La Diferencia Ontológica”. Con ella Heidegger prosigue el inagotable pensamiento del “Eterno Retorno” de Nietzsche y renombra, rememora o repiensa (Andenken) *la cuestión* del ser-tiempo: la temporalidad del ser, el misterio del devenir del ser y su verdad: la verdad ontológica. La “Diferencia Ontológica” asume, pues, de entrada, el nihilismo. Sienta que el ser-tiempo no es nada ente, ni está más allá de la inmanencia, ni es el todo del ente, ni el ente sumo, perfecto, absoluto, autárquico, todo-poderoso o Único, al que nada le falta ni necesita de ninguna relación con lo otro y los otros. La hermenéutica deconstruye genealógicamente, desde Nietzsche en la modernidad y desde Aristóteles en la antigüedad, ese burdo mito del Fundamento, sencillamente por aplicarle la noción de causalidad llevada hasta sus últimas consecuencias racionales: las que exigen pararse en el límite, aceptar la finitud del ser y del hombre, asumiendo la afirmación, la legislación ontológica del límite limitante, constituyente de la racionalidad y la realidad misma.

De ahí que mientras se muestra rigurosamente, genealógicamente, la insignificancia del origen y la imposibilidad de afirmar temporalmente un origen del tiempo como si pudiera haber un “momento anterior” (temporal) donde no hubiera tiempo sino nada, se proceda ya a la inversión del nihilismo y la inversión del tiempo de la fuga, di-

solviendo la que voy a llamar “escena mitológica arquetípica”: el mito que imagina la escena de ningún momento atemporal (*contraditio in terminis*): la nada, *antes de la creación*, antes de que un dios mitológico (todopoderoso y generador) pudiera *crear el ser desde la nada*, dando lugar al mundo: el orden. La mitológica subposición (sujeto) de un sujeto-fundador y fundamento absoluto del mundo-objeto, necesita entonces la violencia de subponer un señor absoluto (irrelacional) del tiempo, del espacio, del lenguaje y del mundo, que se subpone *antes* que ellos, convirtiéndolos de inmediato en sus productos, sus instrumentos, sus entes, sus objetos. En ese *anteponerse* se evidencia y contiene ya toda la violencia de una voluntad de poder absoluta (pero no de ninguna voluntad de verdad). Una voluntad de poder que es violentamente elemental, ilimitada, brutal, originaria. Lo contrario de una voluntad de verdad refinada que se sabe contextual y receptora, que necesita y desea la elaboración y educación de los límites culturales y simbólicos, de las leyes de tratamiento de lo otro, para poder inteligir y aprender cuáles son las formas, medidas y condiciones determinadas por las posibilidades del darse de lo otro y lo mismo, de cualquier fenómeno conocido y desconocido, a través de cuya comprensión y conocimiento puede transformarnos la experiencia de la diferencia en cualquier aprendizaje.

Cualquier mundo cultural necesita los límites relacionales de la diferencia que permiten el aprendizaje, mientras abomina la desmesura de cualquier fundamento-origen absolutos, por amor a la verdad de las elaboradas, complejas y ricas diferencias del ser-lenguaje, en que se dan las realidades cultivadas, cuando llegan a ser lo contrario y mejor de aquel vector bruto que aparecía en el elemental origen, previo a la educación y el cultivo cultural.

La disolución de la violencia del origen-fundamento monológico está en la raíz, desde Nietzsche, de la reproposición de una cultura trágica, una cultura culta, democrática y artística, que sí asume el límite de la muerte y la finitud: tanto del ser como del hombre y, en consecuencia, se dispone a cuidarlos, a cuidar de la fragilidad del bien y de la elaboración compleja de sus formas diferenciales, su transmisión y recreación. La esencia contraviolenta de la hermenéutica se pone, por lo tanto, de manifiesto y singularmente en la “Diferencia Ontológica”, por sentar ésta que la nada del ente (sujeto-objeto) es precisamente el

lugar-tiempo-lenguaje del ser. Pues el ser-tiempo no pertenece *sólo* al poder, ni a la voluntad de potencia entendida como dominio sobre lo otro; no pertenece *sólo ni principalmente* a ningún elemental afirmarse negando lo otro y preponderando, sino que más bien pertenece, y pertenece de la mejor manera, a la participación y confluencia comunitaria en la recreación y el cultivo del sentido de la vida-muerte. El ser no es nada ente, el tiempo no es nada ente, repiten Heidegger y Vattimo al unísono; el espacio no es nada ente, añadido yo, siguiendo al último Heidegger y al Aristóteles griego desconocido por las tradiciones que lo siguen platonizando *metafísicamente* hasta nuestros días. El ser-tiempo-espacio-lenguaje no es nada ente. No es en su modo mejor: el comunitario-racional, el menos elemental y el más cultivado, nada óntico, sino que ontológicamente diferenciado de lo ente pertenece a otro ámbito y otra legislación del ser temporal.

La crítica de la violencia metafísica: cómo denuncia, disolución, deslegitimación y alteración de la violencia nihilista de los fundamentos, que anida en la pseudorracionalidad mitológica (del tipo que ésta sea, pero sobre todo dando lugar a la abominable figura de la violencia racional, ejercida en nombre de la razón dialéctica) está en el hondo corazón racional (el *Verstehen* o “comprender”, “recibir” “escuchar” “renombrar”, “recrear” del *Andenken*). El corazón racional de la hermenéutica que comunica y ritma la dialogicidad esencial del ser del lenguaje y sus sentidos, abriéndolos a sus propias modalidades henológicas enlazadas: lo uno-múltiple: plural; la mismidad de la diferencia y la diferencia inextinguible de cualquier mismidad, abierta entre los que siguen siendo otros y han de seguir siendo otros para poder enlazarse en lo “común” de lo mismo. Éstas son las categorías modales-henológicas del lógos hermenéutico, refractario al dualismo dicotómico tanto como al monologismo del que se sigue el dualismo como una de las consecuencias más indeseables y violentas del “Mito del Uno”, desenmascarado por la hermenéutica en nuestros días como la raíz del fundamento mitológico que está en la génesis de todos los absolutos excluyentes o prepotentes.

Queda por lo tanto obligadamente abierta la pregunta por el ser de la unidad no mitológica a partir de aquí, pues si la unidad está recubierta y falsificada violentamente por su mito, se ha de preguntar ahora *hermenéuticamente* por su verdad en el lenguaje. Es lo mismo

que pasaba con “La muerte de Dios” nietzscheana (y antes hegeliana), o para decirlo con mayor propiedad siguiendo a la letra a Heidegger; con “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”: que una vez muerto y desenmascarado ese falso “mito del Dios” que no era divino, sino que era el mito del dios humano todopoderoso, inventado por el hombre, y ocupando el lugar de lo divino, lo obligado es preguntarse ahora *hermenéuticamente* por el verdadero ser de lo divino, tal y como se da en el lenguaje nomiltológico sino racional, de los hombres: de los mortales. Pregunta que apela e incide por igual en la investigación de cuál sea tal ámbito y régimen lingüístico, recayendo en La Diferencia Ontológica misma, ahora interpelada desde la cuestión del ser del lenguaje de lo otro del hombre. Lo mismo pasa con la unidad: que una vez localizado el mito del uno en el uno *subpuesto* como fundamento originario o como Todo, hay que volver a preguntarse otra vez por el ser de la *verdadera* unidad, no desvinculada de lo múltiple, sino tal y como se da en el lenguaje del ser que se dice.

Y es entonces cuando lo uno se muestra como límite-limitante: como unidad indivisible intensiva y como causa-acción: como diferencia que divide las extensiones dando lugar a las unidades discretas. Ya desde Aristóteles sabemos que lo uno (*tó hén*) se dice de distintas maneras, y que éstas son tantas como las del ser que se da en el lenguaje, pues lo uno es inseparable del ser aunque distinto de ello. Para nuestra consideración actual baste notar con que si el *verdadero ser* del uno es lo indivisible que divide, también el uno divisible (desde el punto de vista de cantidad) es unidad, igual que son unidades las unidades divididas. La tríada del límite se declina, entonces, según la *modalidad* de lo potencial y lo actual, en límite-limitante, límite-limitado e ilimitado: finito, determinado e indeterminado o infinito. Simple, compuesto-síntesis, elemento. Principio sólo activo, causa estructural, materia potencial. Que la henología y la modalidad resulten inseparables entre sí y sean inseparables de la ontología del lenguaje del ser, se debe también a la *cuestión* de la Diferencia Ontológica, pues a ambos lados del límite se sitúan el ámbito de la intensión cualitativa y el de la extensión o cantidad (el *hén katá poíon* y el *hén katá póson* de Aristóteles) con regímenes espacio-temporales disimétricos, que no pueden hacer síntesis entre sí, como si fueran las dos mitades de un uno-todo... divisible o posterior: potencial. Sino que siendo el ser de la

unidad principal la diferencia intensiva indivisible, se ha de comprender que esos dos ámbitos —a ambos lados del límite— están enlazados por la diferencia. De tal manera que entre ellos sólo puede haber una síntesis disyuntiva, tal y como desde Delfos nos enseñaba la tradición oracular del límite difracto apolíneo-dionisiaco, si volvemos a aprender a considerar la unidad trágica y viva de ambas divinidades.

Tales tareas demanda *la cuestión* de “La Diferencia Ontológica” que asume afirmativamente el nihilismo: que el ser no es ente, mientras se abre, obligadamente, a la investigación de la ontología hermenéutica del límite.

### Verdad y diferencia: la acción alethéica

En efecto, las consecuencias de la asunción del límite limitante, entendido como diferencia y unidad indivisible por la ontología hermenéutica, son muchas y de hondo calado, como se puede imaginar. Subrayaré ahora solamente una de ellas a la que he dedicado diversos estudios y escritos. Se trata de lo que cabe enunciar como “el estatuto práctico de la verdad ontológica”, que se contradistingue de la mera verdad lógica como *adaequatio*, ya desde el famoso párrafo 44 del *Ser y Tiempo* (1927) de Martin Heidegger, atravesando posteriormente la cabal elaboración de la hermenéutica del segundo Heidegger, ya a partir de un escrito que resulta emblemático para toda su producción posterior, tras la *kehre* de su pensar: *El origen de la obra de arte*, de 1936, donde se sienta —como ya vimos— que la verdad (ontológica) es la puesta en obra por el arte; o dicho de modo equivalente: que el arte es la puesta en obra de la verdad (ontológica). Es cierto que en ese mismo escrito, Heidegger recorrerá las figuras de la *Filosofía del espíritu* de Hegel, resituándolas en la ontología de la verdad hermeneutica, y para ello hará extensivo el acontecer de la verdad a los espacios espirituales no sólo del arte —cuya esencial proveniencia es para Heidegger, en todas las artes, la racionalidad poética misma—, sino también de la religión, la política y la filosofía. En todos esos espacios-lugares del lenguaje espiritual, comunitario o hermenéutico, se puede dar el acontecer temporal (*Ereignis*) de la verdad ontológica. Heidegger utiliza para nombrarla su antiguo término griego: “Alétheia: des-velamiento, des-ocultamiento, irrupción de lo que emerge desde lo tapado,

velado, callado, mudo u oculto. Aparecer desde lo ausente y olvidado del misterio de la *Léthe*”.

Un término: *A-létheia* construido con base en el alfa privativa denegadora: “des”, “no”, y al radical “*Léthe*”: olvido, muerte, ocultamiento, ausencia de lo velado, tapado, mudo, silente, etcétera. De manera que la diferencia de lo velado en reserva sigue siendo nombrada y signada por el significante de la verdad ontológica como: “des-velamiento” o “des-cubrimiento o des-ocultamiento”. Un enigmático, hermoso y venerable término: “*A-létheia*”, con el que la filosofía griega sin excepción —desde el siglo VI. a. C. hasta el siglo VI d. C.— nombra unánimemente la verdad ontológica del ser-pensar, para distinguirla de la mera verdad lógica de los juicios objetivos. Por eso la *alétheia* signa y registra los dos planos difractos del acontecer, mientras que la *homoiosis* menciona la síntesis analógica de su recomposición en el juicio lógico.

Gracias a disponer de tal término se advierte sin ninguna dificultad la diferencia que distingue la verdad ontológica: *alétheia*, de la verdad lógica, a la que se designa con el nombre de *homoiosis*: semejanza, homología, equivalencia, etcétera. Término griego que se vierte en el término latino *adaequatio*: adecuación. ¿Entre qué y qué? Entre el juicio intencional y la realidad predicativa o atributiva que en el juicio aparece articulada de acuerdo con las categorías de la enunciación y las leyes legítimas de la misma. Desde el punto de vista de la realidad del ente se trata del movimiento como pasaje entre los contrarios que se copertenecen entre sí: arriba/abajo, enfermo/saludable, aquí/allí, horizontal/vertical/inclinado, de pie/sentado, grande/pequeño, hombre/animal, etcétera. Siendo las categorías del juicio enunciativo propiamente los lugares del movimiento que se co-pertenecen y enlazan por el pasaje que signa la cópula, el verbo cópula “es” o “no-es”, de acuerdo con las figuras cinéticas de la predicación y el tiempo diacrónico. Ese tiempo que rige el principio anhipotético de nocontradicción, al cual se ha de respetar y tienen que cumplir y suponer, como condición de enunciación inteligible o comunicable, todos los juicios categoriales en el ámbito del ente: “que nada puede ser esto y su contrario al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto”.

Nada de esto último tiene que ver, sin embargo, con la *alétheia* ontológica simple, pues la *homoiosis* y su régimen lógico (compuesto

y cinético), así como su temporalidad (sucesiva), pertenecen al ámbito del lenguaje categorial del ente y sus definiciones epistémicas, mientras que el ser no es nada ente. Ni tampoco el tiempo, ni el espacio, ni el lenguaje del ser, son nada ente, cuando se trata del pensar del ser y el ser del pensar. De ahí que Grecia llegara a explicitar lúcidamente *la cuestión* de La Diferencia Ontológica, desde muy temprano: en realidad con el nacimiento mismo de la filosofía, arrancando como crítica política, y como *paideia* educativa contradogmática, de la recusación de las teogonías y cosmogonías mitológicas. Cuando la teología de lo divino se transforma radicalmente en la investigación del ser (límite indivisible, *arché*, enlace, diferencia) de la *pólis kaí phýsis kaí lógos*, indiconectables entre sí por esa misma unidad indivisible de lo divino y lo mortal diferenciados y conexos en “lo común” de la ciudad y la vida natural, y la ley común del lazo sociocultural. Parménides y Heráclito se consagran a explorar *la cuestión* de la Diferencia en cuanto nacen la filosofía y la ciencia en Mileto y en Samos. Aristóteles se consagra también por entero a restaurar *la cuestión* de manera crítico-sistemática, alertando magistralmente contra cualquier olvido de la Diferencia, dejada atrás por ciertas versiones matematizantes de la dialéctica platónica, así como por el empeño Sofista-popular en cerrar la herida del ser, la diferencia del ser, como si se tratara de una enfermedad contraria a los ideales brutales y violentos de la salud y la riqueza, entendidos en términos de poder y sobrevivencia.

Por ello distingue netamente Aristóteles entre los dos ámbitos articulados: el óntico y el ontológico. Al primero (para nosotros) corresponde el régimen que alberga la lógica del ente y el movimiento, sus categorías, su temporalidad cinética y la adecuación de la verdad conceptual, judicativa, predicativa, que enuncia algo de algo; *ti katá tinós*, de acuerdo con las leyes categoriales (cinéticas y temporales, no se olvide) que corresponden a lo compuesto y los contrarios: las leyes de la *katáphásis*, que dicen (*phásis*) y ponen de manifiesto, llevando al lenguaje de la luz (*phao*) pública, los enlaces de lo *katá*, lo que se dice *según* los campos y las perspectivas propios de las determinaciones y los límites del *katagoreín* —determinar, distinguir— extenso. El ámbito del lenguaje del ente que se cartografía según los lugares que corresponden a las determinaciones y regulaciones del movimiento entre los contrarios con pasaje entre sí. Ése es el ámbito óntico y epistemicológico.

gico de la verdad, como *homoiosis* o *adaequatio*. Y la temporalidad que le corresponde es la del número-medida del movimiento, según el antes y el después. Tal es el campo propio de las ciencias genéricas o particulares. El rico *lar* epistémico del movimiento y la potencialidad material. Regulado, definible, roturado, dócil y abundante proveedor del hombre: capaz de proporcionarle vastos y extensos conocimientos maravillosos; así como un sin fin de configuraciones tecnológicas de ductilidad y funcionalidad inmensamente útil.

Fuera de él, del movimiento, no hay propiamente ciencia o definición conceptual, pues la metrética de la probabilidad empírica de la repetición de los fenómenos materiales, posibilita su legislación según leyes universales de excepción mínima. Y, dadas determinadas condiciones o hipótesis estables, es en este campo dinámico-categorial —regido por el antes y el después— donde se logra una exactitud matemática y cronométrica admirable; tan cuantificable como anticipable, de acuerdo con un alto control de detallamiento y precisión.

### **Alétheia y epifanía de la ausencia: la praxis de la intensidad y el movimiento de la extensión**

Sin embargo, al otro lado del límite de la Diferencia se abre el ámbito de la verdad *alethéica*, como desvelamiento y descubrimiento. El ámbito de la verdad no ya lógica sino ontológica, al cual, para Aristóteles, corresponde el decir de la *phásis* no categorial, ni judicativo-compuesta, sino simple y convergente, intensiva, que recoge y reúne en el límite del final último (para nosotros) la retrospectiva del sentido del proceso de elaboración cultural de lo elemental-primitivo, trazando la topología donde se sitúan las acciones culturales, participativas y comunitarias, que colaboran en la puesta en obra recreativa de la verdad en acción y su sentido. El sentido de la verdad racional-espiritual que se da y reinterpreta críticamente en los lenguajes de la *pólis* de una tradición cultural viva. La puesta en obra (retórica, estética, artística, literaria, tecnológica) del acontecer hermenéutico de la verdad (desvelamiento) del ser-pensar, en las acciones del lenguaje participativo y común: las acciones temporales de la memoria y la creatividad del ser del *lógos*, que se da (y se reserva velada) en las obras-acciones del arte, la religión, la historicidad, la política y la filosofía de la filosofía:

la hermenéutica, tal y como la estudian y ponen en obra precisamente esas mismas ciencias del espíritu racional: las ciencias hermenéuticas o filosóficas que tratan con el espíritu de la acción común participativa. Aquí el régimen del lenguaje es otro, otro es el tiempo, otro el espacio y otro el modo de ser de la verdad.

Aristóteles llama a ese ámbito el ámbito noético, o espiritual-racional, siguiendo los pasos de Parménides, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Sócrates-Platón, que ya habían explorado el ámbito del bien ontológico noético, buscando la esencia unitaria de la verdad del ser-pensar como acción productiva de virtud y lazo social: la acción de la verdad, su efectividad, su potencia creadora. Aristóteles distingue tan netamente *la cuestión* que, en grave discusión crítica con Anaxágoras, Platón y las tendencias antropocéntricas del siglo v ateniense —insuficientes o mitológicas para las exigencias radicales del humanismo superior que establece la filosofía hermenéutica de la Diferencia— repropone la honda sabiduría noética de los presocráticos délficos (Heráclito, Parménides y los Milesios, consagrados a la ontología del ser-tiempo legislante y la exploración de los dos lados del límite), distinguiendo el alma individual del cuerpo, o alma de cada uno —y de todos los seres animados, vivos: los animales— como alma potencial del otro alma: el alma comunitaria o espiritual que entra en juego cuando se trata de las acciones racionales-espirituales que se dan por la participación en el espacio común de la actividad, y la actualización del sentido, que pone en obra el acontecer de la verdad.

Un acontecer de la acción-verdad-interpretación-retransmisión (*énérgēia kaí alétheia kaí entelécheía*) que pertenece a la eternidad inmanente del darse (y buscarse y ocultarse) del sentido, pero no ya al movimiento extenso, ni a la lógica de contrarios, sino a la acción intensiva convergente, la colaboración y la sociabilidad libre de la *phylía*. Pues no sólo hay *pólemos*, guerra, contrariedad, oposición, competitividad y lucha de fuerzas en movimiento, sino que también está la *sýstole* de la *dyástole*: la reunión, el camino de vuelta, la convergencia participativa en la riqueza de las diferencias enlazadas que reúne el límite de “lo común”, en favor de la productividad del bien comunitario intensivo, el darse e incrementarse de la virtud, y la puesta en juego de la verdad ontológica del ser-pensar. Cuya gratitud acontece, para los hombres, en medio de las artes, las actividades y los saberes de la

paz política y social de la ciudad, de la academia, de las bibliotecas, los gimnasios, los jardines, las aulas, los teatros, los auditorios, los palacios institucionales, o el ágora, siempre abierta a los misterios de la naturaleza y lo divino, tal y como lo atestiguaba el vínculo estructural entre la democracia ateniense y los misterios de la cercana Eleúsis.

Así pues, la verdad ontológica es *práxis*, en el caso de todos los seres que tienen vida o *phýsis* (espontaneidad y autolegislación). La verdad es acción energética, acción altheica, hermenéutica, acción excelente y modal comunicativa. Lo cual en el caso del hombre se traduce en que es retórica y artística —según el *Peri Hermeneías* y *La Poética* de Aristóteles—: acción del ser comunitario espiritual de las diferencias enlazadas por la mismidad de la acción. Dos ejemplos magistrales de Aristóteles bastarán para terminar de comprenderlo cabalmente: Si la *énérgeia* o la *práxis* energética (expresiva, cumplida, que ya no necesita seguir perfeccionándose por el ejercicio del ensayo y error del movimiento perfectivo, porque ha adquirido un grado suficiente de verdad-solvencia como para poder actualizarse o ponerse en común, pudiendo ahora ya transmitirse o comunicarse del modo excelente, determinado, virtuoso e inteligible, que la permite ser perceptible) tiende, en vista de su misma perfección relacional, a la *entelécheia* (a la unidad intensiva y reflexiva de lo que se autoincrementa dándose a lo otro porque tiene en ello mismo su propio límite-fin y su unidad) es porque —sigue Aristóteles enseñándonos— simplemente por darse como tal *práxis* energética (desde la virtualización de su propio ser, que pasa por el acontecer del desvelamiento de su darse en la verdad-alétheia de la acción-virtud) se comunica y virtualiza a emisores y receptores entre sí, reuniéndolos en el límite de la misma acción verdadera excelente. Por eso —según dice Aristóteles con la sencillez magistral del sabio—: “el fin del maestro es ver al alumno enseñando”.

De tal manera se cumple abierta, la tríada de la verdad hermenéutica ontológica y su estatuto práctico: *énérgeia kaí alétheia kaí entelécheia*. Pasando desde la obra (*ergón*) al fin y el sentido del bien (*télos*) a través de la unidad intensiva de la verdad (*alétheia*). Una verdad práctico-estética, que no deja hundirse a las diferencias, ni las convierte en meras partes de un todo (como en el caso de los conceptos categoriales y las definiciones abstractas de los entes), sino que las hace converger, enlazándolas *por el modo excelente* de la mismidad unitiva

o participativa común. ¿Dónde?: en ese lugar espiritual-empírico de la experiencia de la verdad, donde el despejamiento del sentido de la acción entre todos, posibilita el mejoramiento de cada uno, y se da la causalidad o la eficacia que es propia del modo de ser del bien-verdad. Donde se da la acción de la verdad-bien esencialmente transmisiva, y su riqueza inagotable, ¡contraria a toda dogmática opinión!, es recibida por el amor noético y el deseo noético que la reinterpreta creativamente: “el fin del maestro es ver al alumno enseñando”. No se puede decir mejor.

Vayamos al segundo ejemplo: ahora Alcibiades ya sabe tocar la flauta y ha cesado la tortura que imponían sus ensayos de aprendizaje (desafinados y deshilvanados) por calles y plazas, durante meses, a la paciencia de los atenienses. Ya sabe tocar la flauta, y la acción del sonar excelente de la flauta acontece agenciándose al propio Alcibiades y a su auditorio, a la flauta material, a la luz de la tarde del jardín donde tiene lugar el concierto de flauta, y a todo lo que es capaz de concentrarse en la energía extática del darse-velarse del modo de ser de la verdad-acción que está irrumpiendo a través del sonido. Es el modo excelente e interpretativo del sentido de la acción lo que enlaza y reúne en una unidad diferencial intensiva a los distintos procesos cinéticos de movimiento material. Pero esa unidad intensivo-interpretativa (unidad de estilo) se distingue perfectamente de cualquier “todo” porque aquí no hay partes, ni extensión ni movimiento o trabajo que prevalezca, sino precisamente al revés: una transfiguración de los mismos que los eleva al régimen intensivo de eternidad inmanente, orientándose por el límite de la unidad participativa de lo libre, y dirigiéndose, en todos los casos, al bien del deseo del otro, al bien de la recepción y recreación de la diferencia excelente, que sea capaz de ser *verdaderamente* amada (si la acción lo logra y la recepción la alcanza), hasta el punto de poder ser reinterpretada libremente después, por la recreación activa de los otros. Al Sócrates que había preguntado con insistencia por la unidad de la virtud y por si se podía enseñar la virtud (*areté*) mediante la configuración y el establecimiento de una ciencia-técnica racional de la virtud: una ética, que no dejara de actuar y reflexionar de manera inmanente en el mejoramiento del alma del virtuoso, responde magistralmente Aristóteles de la siguiente forma: que sólo se enseña la virtud, que sólo el modo excelente de la acción virtuosa (su verdad)

se transmite y se imita recreativamente, en el caso de la *paideía* de los hombres libres.

Y si esto es así es porque la virtud-verdad ontológica es un *modo excelente de la acción* comunicativa, que atraviesa y se agencia los contenidos cinético-conceptuales disponibles, y más adecuados, para su puesta en obra contextual, diversa según la situación interlocutiva o pública de la que se trate.

A partir del Aristóteles griego —haciendo confluír en la teología inmanente de la verdad ontológica el desenvolvimiento de la filosofía helena hasta él— el estatuto de la verdad ontológica es reconocidamente práctico-poético o estético-productivo, obligadamente retórico-tecnológico, y recreativo dentro del lenguaje dialógico: comunicativo y excelente, que funda comunidad. Todas estas caracterizaciones de la verdad práctico-estética se resumen o enlazan en una sola voz, cuando decimos que la verdad ontológica es sencillamente “hermenéutica”. Y lo que es lo mismo, cuando decimos también que la verdad de la hermenéutica es y está en la obra de arte, la obra de religión, la obra de política o la obra de filosofía. Ya que éstas son las obras históricas del darse del ser-tiempo en el lenguaje vinculante espiritual (noético) de los hombres que lo acogen y posibilitan, cuando dejan abierta la Diferencia al acontecer intensivo en que se reúne el sentido: en el límite de lo simple donde se pliega y oculta o reserva la Diferencia, y se despeja la máxima distancia de la respectividad entre lo divino y lo mortal, la eternidad y el instante, el cielo inmanente y su tierra... enlazados por la diferencia. Pues sin el espacio-tiempo de esa tensa respectividad diferencial no puede haber “lo común” de ninguna *politeía* democrática, ya que ésta depende de que se haya reconocido la alteridad constituyente de la Diferencia, que juega en la mismidad del acontecer desapropiador, a causa de que la causalidad de la verdad-virtud sólo es posible desde la *phylía* (amistad) y el *eros* (amor), como acabamos sobradamente de ver. Aristóteles llegará a acuñar precisamente la expresión *Nous horetiokós*: “Racionalidad espiritual (*Nous*) deseante” para localizar el *eros* y la *phylía*: amor al bien ontológico y a la virtud causal excelente, que presiden toda vida espiritual comunitaria y toda sociabilidad humana.

Por ello entran en juego alcanzando tanto en la *pólis* democrática centrada en la virtud de la *phrónesis* o prudencia, como virtud propia

de la participación ciudadana en las acciones civiles, así como en la vida filosófica, centrada en el cultivo de la más alta de las virtudes dianoéticas: la virtud de la amistad, para alcanzar en ella, en el lugar de la amistad, su máxima expresión y condición. La máxima expresión activa del deseo racional noético de la verdad del bien-ser y el pensar del ser, siempre necesariamente abierto a la alteridad de la diferencia, y tanto más abierto a ella cuanto más virtuoso. Cuanto más se orienta el hombre a vivir de acuerdo con el amor a lo más divino que hay en él, viniéndole de fuera: la diferencia de lo divino-otro que constituye por el amor a ello del mortal, la racionalidad espiritual comunitaria noética: la vida hermenéutica del *lógos* en todas las declinaciones del espíritu racional del lenguaje dialógico ya antes señaladas por nosotros.

Tal es, en apretada exposición, el núcleo esencial de la verdad ontológica que repropone la ontología hermenéutica desde Nietzsche hasta nosotros pasando por Heidegger y Gadamer hasta desembocar en el debolismo de Gianni Vattimo, por lo que ahora cabe preguntar con mucha mayor precisión: ¿es este mismo *eros-phylía* hermenéutico el que resuena en el límite de la interpretación que necesita el debolismo de Vattimo para no desembocar, tras su crítica de la violencia de todo dogmatismo y todo absoluto, en un mero relativismo liberal o multiculturalista, que habría de convertir su posición —lo quisiera o no lo quisiera voluntariamente, de buen grado o a su pesar— en una posición cómplice del capitalismo de consumo ilimitado, tristemente hegemónico en nuestro mundo actual, y al que Vattimo dice discutir? Así parecería en principio, pues si el límite de las interpretaciones está en el amor-caridad, tampoco estamos con Vattimo hablando ya de una verdad meramente lógica o correcta sino de una verdad activa que se propone cambiar el mundo.

No obstante es precisamente en este punto clave y límite, donde, previsiblemente, se han de encontrar los mayores riesgos del debolismo vattimiano y donde, desde un punto de vista rigurosamente hermenéutico, se encuentran los mayores problemas críticos de su pensamiento: los debidos a la interpretación que hace Vattimo del “amor” como “caridad”, en tanto que límite-criterio de las interpretaciones y preferencias racionales, ya teóricas, ya ético-políticas, ya sencillamente filosóficas, si de filosofía hermenéutica se trata. El problema está en la historia y en la tendencia al historicismo que ha

manifestado de una manera casi irrefrenable su pensamiento, una y otra vez, a pesar de las contenciones con las que la cordura templada del filósofo ha mantenido tensa la brida de una cabalgadura tendente a desbocarse. No por *su culpa*, sino *por culpa* de la historia de la salvación de la Iglesia cristiana, que está en el origen agustinista y paulino de la razón dialéctica secularizada hegeliana, vehiculando el mito del tiempo lineal del progreso secularizado de la humanidad universal, a causa de haber cerrado la Diferencia Ontológica entre los dos planos: el del movimiento (la potencia y el poder) y el de la acción espiritual de “lo común”; el de las ciencias-técnicas ópticas —que sí progresan— y el de las ciencias del espíritu comunitarias y educativas del lazo social, que se rigen por el eterno retorno de la diferencia. El problema está en confundir los dos planos difractos de la experiencia racional de la verdad, achatándolos en el plano del movimiento y el poder, lo cual afecta también a la noción de caridad cristiana, sólo vertida, al parecer, hacia los hombres y hacia los más débiles de éstos, pero ya no orientándose hacia el plano de lo divino del ser: hacia la fragilidad del bien de lo divino oculto, que necesita del lenguaje del mortal para acontecer. El problema está en cómo pueden pervertirse el amor y la amistad noéticos, si se los desvincula de su esencial pertenencia al *noein* (comprender, crear) del espíritu racional, que es puesto en obra por las virtudes dianoéticas dialógicas.

El problema, pues, está en la interpretación que hace Vattimo del límite del amor como *cáritas*, remontándose al cristianismo a través de la *pietas* (heredad) histórico-hermenéutica gadameriana. Pues tal interpretación del amor-caridad resulta insuficiente si no llega al límite de su proveniencia. Mucho más tratándose, como en este caso, de la *cuestión* del límite o criterio de la interpretación. De modo que si por razones hermenéutico-históricas la interpretación vattimiana del amor espiritual debería remontarse hasta el límite de su genealogía occidental, desembocando en la religión teológica griega y la teología filosófica de la noética griega, como criterio último o criterio-límite de la vida virtuosa y la educación civil democrática ¿por qué no lo hace? ¿Por qué pararse en el cristianismo como en un tiempo cero, que no heredara nada de las tradiciones sapienciales del amor racional, elaboradas por la espiritualidad de la filosofía racional “natural” exquisitamente elaborada por las epocalidades anteriores de la memoria racional occi-

dental? ¿No significa este olvido de los pasados declarados inservibles y superados infligir una herida de muerte: una rotura mitológica, en el corazón de la *pietas* y la temporalidad del eterno retorno con que se ha vuelto a abrir camino la vía de la racionalidad hermenéutica, a través de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, lectores del Aristóteles griego y de los presocráticos?

Pero no hacerlo —a pesar de estar requerido Vattimo por razones teóricas y prácticas de esencial coherencia hermenéutica (*la pietas*), que remiten a la justicia histórica respecto de los pasados vencidos y su alteridad intempestiva— denota algo peor que la pretensión de querer situar ingenuamente un punto cero de pertinencia superadora en el cristianismo despreciador de los pasados preteridos y cerrados, condenados por él a la separación de la recreación viva de la memoria y de la historia que cuenta. Denota la ignorancia e ingratitud característica de los movimientos amnésicos que no saben reconocer ni agradecer lo que reciben a manos llenas de los pasados sapienciales que sepultan. Ya lo hicieron antes las iglesias católicas y protestantes, llegando a renegar cismáticamente de la cristiandad griega ortodoxa que recogía bajo la forma de la espiritualidad trinitaria el punto álgido de la espiritualidad racional filosófica helena. Los padres de la Iglesia griega y latina estuvieron nutriéndose durante siglos de la teología filosófica helena antes de poder constituir el pensamiento cristiano gracias a la silenciada recepción y asimilación de la noética del amor y la amistad civiles, que hoy ha desenterrado la hermenéutica, permitiéndonos volver a leer los textos originales (los conservados) de los filósofos griegos fundadores de la racionalidad democrática y de su característica espiritualidad pedagógica; la pedagogía o *paideía* hermenéutica.

Así pues, si la caridad, como criterio-límite de la interpretación, se obstina hoy con el debolismo vattimiano —que se dice heredero de los filósofos hermenéuticos helenistas: Nietzsche, Heidegger y Gadamer— en olvidar, una vez más, la fuente de su propia proveniencia, no podrá sino dogmatizarse volviendo a *subponer* un sujeto de la historia como fundamento etnocéntrico.

Porque, dicho en otras palabras: si la caridad se declina e inserta en la superficie de inscripción de la historia universal de la salvación, secularizada por el capitalismo de la globalización, que es precisamente nuestro contexto a cambiar, cuando se trata de cambiar el mundo

actual en dirección al debolismo, no podrá sino convertirse en una noción violentamente occidentalista, etnocéntrica y parcial, por quedarse a medio camino. Por plantarse antes de tiempo, sin llegar a dar la vuelta completa y desembocar en la desconocida razón común del límite simple: el límite-limitante del lazo social, que ya descubría la noética griega olvidada, situándose en la síntesis disyuntiva de la alteridad y la Diferencia Ontológica, hasta llegar a alcanzar, desde ella, el extremo de la diferencia de la diferencia (la *léthe* de la *alétheia*): el misterio insondable de una radical epifanía de la ausencia. El oculto principio, inagotable e indisponible, del misterio del devenir del ser-temporal, que se da en el lenguaje.

El riesgo es demasiado fuerte, sin embargo, para la condición espiritual hermenéutica de la racionalidad occidental y para el futuro de la hermenéutica, como nueva *koiné* de occidente. Pues no parece sino que a tenor de lo dicho, si el debolismo pudiera desvincularse de la Diferencia Ontológica, su temporalidad extática y la acción de su verdad (*práxis, enérgeia, alétheia, entelécheia*), también terminaría por venir a desvincularse de lo Otro. Lo otro de lo humano: la *phýsis* y lo divino; así como todas las restantes y diferentes culturas animadas de la tierra. Es, por lo tanto, la epifanía de la ausencia de lo otro, lo que parece volver a olvidar y tapar el debolismo, proponiéndose, sin embargo, como último heredero histórico de la razón hermenéutica occidental, llegada hasta nosotros.

### La ontología estética del tiempo-espacio

Las cosas no son, empero, tan graves como parece, en cuanto se repara en que es el tiempo ontológico: el tiempo del ser, lo aquí subrepticamente dialectizado y tapado por “el mito de la historia”. Basta con retornar a las lecciones *del* último Heidegger, por ejemplo en el texto de la conferencia *Tiempo y Ser (Zeit und Sein)*, del año 1960, para transformar hermenéuticamente la noción dialéctica y cinética del tiempo lineal que progresa, en una temporalidad propiamente ontológica que se enlaza con el ser por la diferencia. Recordemos brevemente el discurso de Heidegger, quien le diera a esta pieza filosófica suya tal importancia como para dedicarle un seminario: el llamado: “Protocolo de un Seminario sobre Tiempo y Ser”, igual que si se tratase de

interpretar cuidadosamente cualquiera de los textos donde se vierte lo esencial de las ontologías clásicas debidas a Heráclito, Aristóteles, Kant o Hegel. Allí enseña Heidegger que el ser que no es nada ente y el tiempo que no es nada ente se dan como acontecer (*Ereignis*) apropiador el uno al otro. Se da ser como presencia-ausencia, no reducida al presente óntico, que siempre olvida el olvido: la *lêthe*. Se da tiempo como presencia-ausencia, no reducida al presente óntico, cuando *a la vez* —y esa es la marca del *nous* o del *noein*: la sincronía del comprender o inteligir *a la vez*— se dan los tres éxtasis del tiempo: presente, pasado y futuro, diferenciados entre sí y retenidos en su diferición: como lo que todavía no es del futuro, lo que ya no es del pasado y lo que es del presente, enlazados y diferenciados por la máxima distancia *a la vez* de su mutua respectividad.

Tal distancia-diferencia es —enseña Heidegger— la cuarta dimensión del tiempo: el espacio no óntico: la diferencia que enlaza por la diferencia a los tres éxtasis de la tetradsimensionalidad temporal. Gracias a la extensión de tal distancia, la temporalidad ontológica con ausencia-presencia puede alcanzar el darse del ser presencia-ausencia, que se oculta (y retira o difiere) necesariamente, en favor del don. Cuando la temporalidad propia alcanza el darse-velarse del ser propio entonces acontece (*Ereignis*) que “se da tiempo y ser”. Acontece la *alêtheia* del encuentro. La relación entre ser y tiempo no puede ser ni exterior a ellos como si fueran sustancias en-sí que de manera posterior o accidental vinieran luego a relacionarse. Pero tampoco puede el “y” de Tiempo y Ser, consistir en una relación constituyente o recíproca que les convirtiera en partes de una síntesis o todo. La relación es transversal, o de alteridad constituyente: sólo porque “se da ser” (*Es gibt Sein*) la temporalidad propia se apropia o reúne a la vez sus dimensiones diferenciales para alcanzar la regalía del ser que se da-retira en el don porque puede darse en el espacio abierto de la distancia-diferencia tensada entre los éxtasis temporales del “se da tiempo” (*Es gibt Zeit*). Entonces se da el acontecer (*Ereignis*) de Tiempo y Ser, como acontecer (ex) apropiador de cada uno por el otro. ¿Y el “y”? —Pregunta Heidegger— ¿se deja decir algo más del “y” del *Ereignis*? No, ya no se puede decir más: *Das Ereignis ereignet*. El Acontecer acontece. La tautología es la señal inequívoca del límite. Hemos llegado al final del pensar. Y sin embargo, todavía la respuesta heideggeriana contiene una última

prolongación que ya no puede extrañarnos tras el largo recorrido que llevamos hecho en la hermenéutica modal de la “Mismidad y Diferencia” que elabora la ontología del filósofo. Lo más propio del *ereignis* como *alétheia*, como encuentro entre ser-temporal y pensar-temporal (aquí reaparece el noeín-espacial del “a la vez”) es lo que no se da, lo que se reserva y difiere de ambos: la *léthe* de la *alétheia*, la posibilidad posibilitante, la ausencia posibilitante del misterio que se oculta en el darse y alcanzar del acontecer de la verdad ontológica.

Los ecos de Parménides y Heráclito resuenan aquí clamorosamente: el primero aportando la mismidad del *tó autó esti einai kaí noeín* (lo mismo es ser [einai] y pensar [noein]): estaba hablando del ser del tiempo sincrónico del pensar. Estaba cantando un himno a lo divino racional: la *alétheia*. ¿Y Heráclito? ¿Qué aporta a Heidegger ese altivo rey de Éfeso que no quiso reinar y se consagró al tiempo de Afrodita?... El *hén-sophón*, el uno sabio de los aforismos délficos, oraculares, de Heráclito, nos vuelve a entregar la sabiduría del límite difracto: su *moira*, su *lógos*, el enlace del rayo que súbitamente se da para hacer aparecer *a la vez* la oscuridad de la noche iluminada por el límite del rayo que la corta, y la luminosidad de la luz del cielo que resulta visible por primera vez, hundiéndose en el cuerpo oscuro de la tierra o el mar. Heráclito nos entrega la diferencia de la mismidad del ser que se da repentinamente despertando el pensar a la vigilia del misterio del acontecer que se nos ofrece, que se encomienda a nosotros, los mortales, para que lo guardemos. Para que veamos por la fragilidad efímera de la belleza del instante eterno que nos llama a pensar y nos necesita para ser: *Phýsis kriptesthai phýlei*. El emerger a la luz, ama el ocultamiento... la vida-*phýsis* necesita el pensar-mortal para ocultarse y devenir eternamente, para reunir los fragmentos de su sentido en una unidad que le pertenece a ella misma... Pero: “El todo lo gobierna el rayo”, porque “como polvo esparcido al azar, es el cosmos lo más hermoso”.

¿Y Heidegger? ¿Qué ha entregado Heidegger al pensar ontológico de la mismidad y la diferencia del amor noético que nos ocupa? Bástenos con notar, para terminar, cómo orienta, en efecto, el segundo Heidegger, la ontología del eterno retorno de Nietzsche hacia la hermenéutica de la no-violencia. Dice el filósofo en el “Protocolo” a *Tiempo y Ser*: “Ahora que hemos descubierto que el ser es acontecer te-

nemos que volver a pensarlo todo otra vez pero de un modo diferente”. No desde el modo de la potencia y el poder, no desde el modo del ente, la lucha de fuerzas y el tiempo dialéctico cinético, sino desde el modo sincrónico del acontecer (*Ereignis*) que renombra la antigua verdad de la *enérgeia-práxis* del Aristóteles griego para pensar la *alétheia* de Parménides y Heráclito en el ámbito de la *polis* y las virtudes dianoéticas del amor-*phylía* a la Diferencia Ontológica del ser-temporal. El ser que se dice en el lenguaje de plurales maneras, pero siempre con referencia al límite (*prós hén*). Así termina Heidegger el seminario del “Protocolo” sobre la conferencia *Tiempo y Ser*: “Hemos hablado de la finitud del límite”.

### La transhistoria ecológica. La hermenéutica analógico-trágica

Las consecuencias para la filosofía de la historia y la teología política de esta ontología estética y hermenéutica, que es una ontología modal *verdadera* del tiempo-espacio transcendental (al lenguaje en acción dialógica), se abren de inmediato como alternativa al violento mito “metafísico” del historicismo y el progreso etnocéntrico, que está en la médula nihilista del capitalismo. Tales consecuencias se obtienen de inmediato en unos términos sí *verdaderamente diferenciales* y entonces radicalmente *nuevos* para Occidente (como mínimo desde que el emperador Justiniano declarara oficial el cristianismo como la única religión estatal del Imperio romano). Unos términos que cifran los rasgos esenciales de la posmodernidad remitiéndola a una diferente relación con los pasados posibles y vencidos, que han resucitado con la *pietas* de la razón hermenéutica y el eterno retorno de *la cuestión* de la Diferencia. Se trata de los siguientes términos: *a)* En el plano *teológico* de la teología política que es el plano de la historia, las exigencias he-nológico-modales ya ampliamente estudiadas por nosotros, obligan a una asunción no escindida de lo uno-múltiple, declinado de diversa manera a ambos lados de límite: el óntico y el ontológico, lo cual da como consecuencia un politeísmo racional-noético que se enlaza a “lo común” del mismo únicamente por su diferencia: por el misterio insondable, al otro lado del límite, que acontece como tal misterio (o como eso que llamo “epifanía de la ausencia”) en la dimensión divina —y sagrada en tanto que indisponible para el hombre— de la verdad de

todo desvelamiento; b) En el plano *histórico* de la teología política que es la historia, las consecuencias son equivalentes: son las coherentes con esa misma alternativa hermenéutica que se abre paso a través de la crítica y una vez disuelta la verosimilitud y legitimidad del mito de la historia de la salvación secularizada como teodicea metafísica, violentamente ignorante de lo Otro y la Diferencia.

Tales consecuencias se dejan enunciar con facilidad en los términos pluralistas de eso que llamo una “transhistoria ecológica”.

Una transhistoria plural, que asuma la diversa temporalidad e historicidad cultural de todas las configuraciones culturales de la tierra, otorgándole los derechos de su plena soberanía diferencial y los derechos de su interpretación de lo divino. De otra manera nunca nadie podrá convencerse de que los indios del Amazonas, pongo por caso, no sean fantasmas anacrónicos, pertenecientes a un pasado de leyenda, a los que cabe “legítimamente” suprimir de un plumazo: como quien borra los dibujos de un cuento de aventuras y relatos fabulosos, librándose de extraños seres imaginarios del pasado. La Carta de los derechos de la Diferencia debe sustituir a la Carta etnocéntrica y violentamente mitológica de los llamados “Derechos Humanos Universales”, todavía concebida desde los mitologemas de la identidad civilizatoria de la historia, característicos del pensamiento único y del relativismo. La henología de lo uno-múltiple, enlazada por la diferencia en el plano ontológico vuelve a proponer la alternativa: es cada historicidad cultural la que intensificando su propia temporalidad racional conecta con el plano de lo “universal por ser primero” —como decía Aristóteles—: con la mismidad del límite abierto por el espacio de la distancia entre las diferencias que es posibilitado por la tetratemporalidad del ser.

Y que la transhistoria plural ha de ser ecológica, vuelva a poner en el primer plano de la consideración actual también las discusiones concernientes al trazado de los Derechos de lo Otro del hombre que es la *Phýsis*; así como las relativas a los Derechos de las culturas animadas no humanas de nuestro planeta.

Todo lo cual, lejos de abolir o superar el debolismo, vuelve a re-proponerlo, de una manera aún más consistente, por hacerlo llegar hasta los límites de su proveniencia en cuanto ontología hermenéutico-noética de la Diferencia, e inscribirlo entonces —con la legítimi-

dad de una coherencia que ya se ha despedido por completo del mito abstracto y violento de la historia única que avanza por progresión científico-técnica y moral— en la viva historicidad plural de las diversas temporalidades culturales, religiosas y políticas, que se dan *a la vez*. En la sincronía de un espacio-tiempo extático como el de internet, que se agencia los movimientos y las tecnologías particulares para ponerlas en la conexión diferencial de nuestra nueva epocalidad transhistórica.

Al contrario de abolirse o superarse, el debolismo muestra así, como racionalidad hermenéutica de la Diferencia, inscrita en el contexto de la transhistoria ecológica que se abre de modo transfinito por el “lado vertical” de los estratos de los pasados posibles; igual que se abre de modo transfinito por el “lado vertical” de las diversas historicidades y temporalidades sincrónicas, la inmensa potencialidad creativa (y contraviolenta) de la ontología del futuro. Su rasgo más hondo aflora entonces, mostrando la amplitud de horizonte que se contenía en “La inversión de los valores” nietzscheana como fuente del debolismo: asumir finalmente que no son los valores de la fuerza o del poder, de la salud o la riqueza, del dominio o la seguridad, los valores diferenciales de lo humano, como si lo humano no se distinguiera de lo animal. Invertir el punto de vista de la fuerza, consiste por eso, no en su antítesis, como si la debilidad fuera el contrario relativo a la fuerza y dependiente de ella según el más o el menos dialéctico y aun cinético. Al revés, adoptar el debolismo como perspectiva hegemónica, y no despreciar la potencia-poder sino agenciársela, supone simplemente poder abrirse al ámbito comunitario de los valores espirituales-racionales propiamente humanos: el ámbito de las acciones alétheicas.

Ámbito donde los ideales de belleza y justicia ya no pueden seguir siendo los determinados por la completud, la salud, la fuerza y la riqueza material de los sujetos cada vez más cosificados por sus objetos. Sino que sucede *al revés*, que la belleza y la justicia se vuelcan ahora en la ligereza y fragilidad del desprendimiento vinculado a la excelencia debolista, que se hace más enérgica cuanto más solidaria y más activa sea su entrega al cuidado del lazo social comunitario, consistente en la *paideia* educativa de las virtudes de “lo común” y el cultivo de las ciencias del espíritu libre: el arte, la política, la religión, la filosofía y las tecnologías del lenguaje. Todos los lugares temporales estreme-

cidos por el espaciamiento de la Diferencia y por el amor a lo Otro que nos regala temblando la apertura, el brillo, el hundimiento en la herida del Ser.

El cristianismo del amor y la noética-filosófica griega ya lo sabían —igual que sin duda han debido de saberlo y lo sepan aún muchas otras tradiciones sapienciales de Oriente y de Occidente, que podemos interpretar precisamente debido a esa analogía—: lo que más asombra es que sus vestigios hayan podido llegar hasta nosotros, requiriéndonos con su apelación de actualidad, a pesar del poder de la guerra-venganza infinita, y el poder del consumo, hoy extendido por todas partes. Sabían que la participación en lo divino-racional del hombre es eso: lo más alto del hombre, lo que le constituye viniéndole de fuera, lo que se hace siempre por amor a lo otro y con lo otro, y acontece “en común” por el cuidado de lo otro, de lo más débil y frágil en los otros y en nosotros mismos: el cuidado del bien común, en paz, donde resplandecen (y emocionan) a través de la entrega a lo otro-mismo, la inocencia del sentido, la epifanía de la ausencia, y esa diferencia del misterio insondable, que nos regala la luz y el calor de la alteridad compartida, inagotable, cada vez que actuamos dejándonos alterar por el “lógos común”.

Considero que provistos de tal sintaxis hermenéutica: la analógico-trágica, instituida por el criterio del límite difracto entre: *a*) la mismidad plural (traducida, interpretada: análoga) y *b*) la diferencia o alteridad (disyuntiva denegada, ausente: trágica), sí podemos alcanzar a conjugar la mismidad-diferencia activa, que situándose en la sincronía del “a la vez”, da lugar al emplazamiento de las diferencias respectivas enlazadas. Por eso sí podemos ahora, finalmente, con todos los cuidados antedichos, pero con el arrojo que demanda el compromiso histórico del ser-pensar, orientarnos por la cabal comprensión y aplicación del criterio del amor noético-debolista, como criterio-límite de las interpretaciones. Pues ahora sabemos que es el criterio racional propio de la ontología hermenéutica del presente, exigido para cumplir con la tarea del pensar activo que demanda de nosotros *críticamente* cambiar el mundo, a favor de los más débiles. Pues ahora sabemos, en el contexto de la transhistoria, ecológica, que las dos tareas se enlazan para nosotros, con los desafíos inéditos de un porvenir *verdaderamente* más creativo y mucho menos violento. El que vuelve a abrirse con

la hermenéutica de *la cuestión*, que se está dando la vuelta desde el olvido de la venganza hasta el perdón de la inocencia, gracias a exigir entre nosotros la comprensión más difícil: que el cuidado de lo más frágil y lo más débil es el cuidado de lo más divino: el amor a lo divino del ser que se muere.



# Transformación, permanencia y cambio social



## Identidad y pertenencia

Mariflor Aguilar Rivero\*

La noción de *pertenencia* tiene cualidades atractivas para la reflexión de nuestro tiempo. Es un concepto estratégico debido a su doble composición subjetivo-social. Así como describe el hecho de que alguien es parte de un grupo, se refiere también a un sentimiento, a la vivencia de sentirse parte de algo. Por otro lado, opera en forma transdisciplinaria en filosofía y en ciencias sociales; en filosofía, tiene una larga prosapia que alcanza a filósofos sociales de casa y de afuera; en ciencias sociales, sociólogos destacados y a la vez especialistas en América Latina recurren a la *pertenencia* para dar cuenta de los efectos de la globalización en los grupos sociales de los estados democráticos. Es en realidad esto lo que hace que la *pertenencia* sea una categoría de tráfico denso, para decirlo de algún modo.

Lo que se percibe en este campo es que hay sobre ella una sobrecarga de sentido debido a que pertenece a la familia de palabras que se refieren a ciertos fenómenos propiciados por la reestructuración del nuevo orden mundial, tales como migraciones, desplazamientos o reubicaciones, de tal manera que es universalmente utilizada en relación con temas diferentes de identidad, etnicidad, nacionalidad, ciudadanía, migraciones y multiculturalismo; y por si fuera poco, se usa con sentido político también diferente. Así por ejemplo, en ocasiones se le confiere sentido positivo y se considera como un objetivo deseable, o se relaciona con identidades amenazadas, o como argumento de grupos minoritarios que demandan autonomía o reconocimiento. Pero también puede usarse en sentido crítico en contra de cualquier

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

prioridad étnica, o también en favor de las etnias pero en contra de los “otros” que llegan, en un discurso que apoya el cierre de fronteras y las repatriaciones.<sup>1</sup> Esta amplitud de contextos en los que es oportuno hablar de *pertenencia* exige delimitar su campo y hacer distinciones. Hay autores que distinguen entre cuatro distintos modos de pertenecer que a su vez toman en cuenta cuatro parámetros desde los cuales se sitúa la *pertenencia* en relación con las políticas de identidad de diferentes grupos: 1), el origen de la *pertenencia*; 2), la dimensión emocional o las vivencias sobre ella; 3), las adscripciones y construcciones de la *pertenencia*, y 4), los flujos de *pertenencia*.<sup>2</sup> Se puede decir también que hay *pertenencias conceptuales, ontológicas o necesarias, y adquiridas o contextuales*. La distinción entre las necesarias y las adquiridas hay que tomarla con pinzas ya que aunque ciertamente no es lo mismo, por ejemplo, la *pertenencia necesaria* a la tradición en abstracto, que a sus concreciones diversas, ya sea Occidente, el propio país o el barrio, frecuentemente sin embargo éstas adquieren dimensión necesaria, o en palabras de M. Castells, dimensión *tradicional*, en tanto que se fundan en experiencias históricas y tradiciones culturales. Son estas formas de pertenecer que conforman identidades fuertes y que se consolidan en “principios fundamentales de auto-definición, cuyo desarrollo marca la dinámica de las sociedades y la política de forma decisiva”.<sup>3</sup>

A pesar de lo atractivo que pudiera ser detenerse en llenar de contenido las distinciones establecidas y reflexionar sobre los resultados de su contrastación, lo dejo de lado por ahora para centrarme en una primera aproximación a la visión que de la *pertenencia* tienen dos autores: Charles Taylor y Manuel Castells. Lo que en este caso me interesa resaltar son tres coincidencias entre ambos autores: una coincidencia es que ambos señalan al Estado como un actor directamente involu-

<sup>1</sup> Ulf Hedetoft, *Discourses and Images of Belonging: Migrants between 'New Racism', Liberal Nationalism and Globalization*, Aalborg University, AMID Working Paper Series 5/2002. [http://www.amid.dk/pub/papers/AMID\\_5-2002\\_Hedetoft](http://www.amid.dk/pub/papers/AMID_5-2002_Hedetoft)

<sup>2</sup> Danilo Martuccelli, “Integración y globalización”, CNRS, [www.gipuzkoakultura.net/ediciones/papeles/graficos/Danilo-Martuccelli](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/papeles/graficos/Danilo-Martuccelli).

<sup>3</sup> Manuel Castells, “Globalización, identidad y Estado en América Latina”, conferencia realizada en el Palacio de la Moneda, en *Temas de Desarrollo Sustentable* (1999), Santiago de Chile, PNUD/Ministerio Secretaría General de la Presidencia de Chile. Consultado en Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo – [www.iadb.org/etica](http://www.iadb.org/etica)

crado en las experiencias de *pertenencia*; otra, que plantean la importancia de la aceptación de la proliferación de formas de pertenencia, como una práctica democrática central en la actualidad; la tercera es que en ambos casos se plantea la pertenencia como una dimensión humana estructural, es decir, en términos hegelianos, como condición de la autoconciencia o identidad.

La noción de *pertenencia* Taylor la toma directamente de la hermenéutica de Gadamer. Aunque en el trabajo sobre multiculturalismo del año 1992 no la menciona, sí se refiere en él a la *identidad* y al *reconocimiento*, que son las dos variables de la fórmula de la *pertenencia*. De hecho, al *reconocimiento* lo sitúa en el centro de su reflexión comprendiéndolo en dos sentidos, en el sentido “fanonista” según el cual parte del éxito que tienen los grupos poderosos en el ejercicio del dominio, que se debe a la imposición en los dominados de una autoimagen desvalorizada, y en el sentido hegeliano como condición de la autoconciencia o identidad, por lo que su falta puede causar daño: “Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega [...] La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada [...] no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión.”<sup>4</sup> Esta problemática es también la de la *pertenencia* porque en última instancia un componente esencial de la autoimagen es la identificación con el lugar desde el que nos miran.

Un trabajo anterior sí trata de nuestro tema, articulado con el problema de la autenticidad. Aquí retoma lo que puede decirse es el *leitmotiv* de su trabajo hasta ahora, a saber, el contraste entre la época clásica y la edad moderna respecto precisamente del sentido de *pertenencia*<sup>5</sup> el cual, al quedar reducido por ideales individualistas de autorrealización, propicia que se borre el horizonte comunitario o la responsabilidad de los sujetos con la sociedad que los acoge en su seno. Dicho de otro modo, “al supeditar toda vinculación suprapersonal a la propia realización se asigna un papel cada vez más marginal a

<sup>4</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*, México, FCE, 1993, pp. 58-59.

<sup>5</sup> Lo cual está expuesto de manera magistral en la introducción de su *Hegel*, trabajo de 1975 con el que Taylor se dio mundialmente a conocer.

la ciudadanía política, a todo sentido de pertenencia y a toda lealtad a algo superior. Ello lleva al desencantamiento y a la pérdida del sentido trascendente de nuestra vida”<sup>6</sup>

Posteriormente, en el interesante artículo sobre la exclusión democrática, de 1999,<sup>7</sup> la *pertenencia* está articulada a la exclusión. Explica Taylor el carácter “dilemático” de las democracias modernas, atravesadas por el que llama el “dilema de la exclusión democrática”. Los cuernos del dilema son, por un lado, que las democracias requieren una fuerte *cohesión en torno de la identidad política*; por otro lado, la cohesión es lo que de alguna manera favorece la exclusión. Esto es así, porque la *fuerte cohesión* requiere en general excluir a quienes no pueden o no quieren ajustarse fácilmente a la identidad en la que la mayoría se siente comfortable. Dicho de otro modo, para permanecer viables, los estados democráticos requieren una identidad colectiva, por lo que *buscan* construir un sentimiento común de *pertenencia* (o identidad política), pero la construcción de esta *pertenencia*, favorece la exclusión.

Taylor se pregunta por qué los estados democráticos requieren de un alto grado de cohesión, y responde de dos maneras. Por un lado, observa que esto se debe a que la *pertenencia* es intrínseca a la democracia. Es decir, en los estados democráticos se propaga la imagen de que los individuos pertenecen a un todo y, en tanto que esta imagen es asumida, se asumen también con la posibilidad de ejercer los derechos que la democracia les confiere: ser incluidos en el todo, que sus intereses sean tomados en cuenta por el Estado y que su voz sea escuchada. Es decir, a la democracia va unido un fuerte sentimiento de pertenencia a un todo o a una comunidad.

Pero hay otra razón por la que las democracias requieren una fuerte cohesión, y ésta es que en ella se requiere un alto nivel de confianza mutua. En la medida en que las sociedades son o idealmente tienden

<sup>6</sup> Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1991 (“The Malaise of Modernity: 1991). <http://www.efsac.cl/Mondragon/Taylor3.pdf>

<sup>7</sup> Charles Taylor “Democratic Exclusion (and its Remedies?)”, en Alan Cairnes, John Courtney, Peter MacKinnon, Hans Michelmann, and David Smith (eds.), *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, Montreal, McGill-Queen’s University Press, 1999, pp. 265-287.

a ser democracias deliberativas, para que la deliberación opere y sea eficaz tiene que estar fincada en cierta confianza entre los interlocutores, y esta confianza no es fácil conseguirla cuando se trata de confiar en grupos sociales que vienen de fuera, o bien en grupos que ostentan alguna diferencia incómoda, grupos por lo demás siempre presentes en las sociedades complejas.

La perspectiva de Manuel Castells es otra aunque con coincidencias con lo anterior. Su tesis principal con la que coincido es la siguiente: los estados modernos ya no logran interpelar a los individuos como ciudadanos pertenecientes a un “cuerpo social” compartido, llámese Estado o nación: ya no ofrecen un ámbito de representación en el que se configure la *pertenencia*.<sup>8</sup>

Castells plantea que en interacción con los procesos de “informatización” y globalización, hay otro fenómeno que está transformando el mundo, que es la construcción de nuevas identidades. Este fenómeno es de índole cultural y política y consiste en el reforzamiento de las identidades culturales como principio básico de organización social, seguridad personal y movilización política. “Identidad”, en términos sociológicos, es el proceso por el cual los actores sociales construyen el sentido de su acción atendiendo a un atributo cultural (o conjunto articulado de atributos culturales) al que se da prioridad sobre otras fuentes posibles de sentido de la acción. Puede darse el caso de varias identidades en un individuo, pero tal pluralidad es siempre fuente de tensión. Confirma Castells que la historia siempre da sorpresas, en este caso porque la superación de las identidades, que era el proyecto histórico racionalista de la igualdad (liberal y marxista), fue superado por el proyecto del “renovado poder de las identidades”.

¿Por qué se desarrollan las identidades como principios constitutivos de la acción social en la era de la información? La hipótesis de Castells, apoyada en la observación de movimientos sociales y expresiones identitarias en todo el mundo, es que este desarrollo es consecuencia de la globalización y el papel del Estado en ella. Pero hay otra, que es la necesidad de los individuos de identificarse y pertenecer.

<sup>8</sup> M. Castells, *op. cit.*

En cuanto a la relación globalización-Estado, plantea que si éste tiene que atender los flujos globales (capital, comunicación, etcétera), ya no interpela a los individuos como ciudadanos, que era su papel principal en tanto Estado nacional. En esas condiciones, los sectores sociales que no se identifican con el flujo globalizador, buscan principios alternativos de sentido y legitimidad. Cito a Castells: “Cuando el Estado tiene que atender, prioritariamente, a la dinámica de flujos globales su acción hacia la sociedad civil se torna secundaria y por consiguiente el principio de ciudadanía emite un significado cada vez más débil hacia los ciudadanos. En esas condiciones, los sectores golpeados por los ajustes que impone la globalización buscan principios alternativos de sentido y legitimidad”.<sup>9</sup>

También Ludolfo Paramio se refiere al debilitamiento de la atención del Estado hacia el ciudadano. Las formas de la globalización, plantea, condujeron en América Latina a modelos de sociedad en los que los ciudadanos dependen mucho más del mercado que en ninguna otra sociedad conocida, con la excepción de Estados Unidos, y cuentan con mucho menos apoyo público y con recursos sociales mucho más escasos que en cualquier otra sociedad conocida (incluyendo Estados Unidos). También para el teórico de las ciencias sociales, el clima general que esto creó, es que el mercado no ha sido capaz de cumplir sus promesas de prosperidad, que el futuro está en peligro, y que la clase política que abandonó el modelo anterior e impulsó las reformas ha dejado a los ciudadanos solos frente a la adversidad.<sup>10</sup>

Estos sectores golpeados por los ajustes buscan agruparse y *pertenecer* como alternativa de sobrevivencia. Nuestro país se caracteriza por ser un productor de alto nivel de grupos y sectores poblacionales en proceso permanente de agrupación y reagrupación. A diario es posible tener noticia de estas búsquedas de alternativas. Con el objetivo de establecer puentes entre elementos conceptuales y los hechos de la práctica social cotidiana voy a referirme a algunos movimientos sociales que comunican experiencias de *pertenencia*. Expongo lo que al respecto narra Gustavo Esteva en su nota en el periódico *La Jornada*:

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Ludolfo Paramio, “Reforma del Estado y desconfianza política”, información obtenida en la red.

El 28 y 29 de noviembre pasado (2006) se reunieron en un foro público y abierto 300 delegados de organismos civiles y de 14 de los 16 pueblos indios de Oaxaca (que representan dos terceras partes de la población) [...] Dijeron: “Los pueblos indios queremos hacer saber a la sociedad y al gobierno de Oaxaca, de México y del mundo que el enorme abuso de la fuerza pública no nos intimida ni nos paraliza... no nos detiene. Nuestro camino está trazado y vamos a seguir caminando por él, a nuestra manera, en nuestros tiempos y ritmos”.<sup>11</sup>

Nadie los detiene... mientras *pertenezcan* a esos pueblos, a esos organismos civiles... a esos tiempos y maneras, a esos ritmos y tiempos propios que son sus marcos de pertenencia, de tradición. Son asimismo procesos diversos en muchos sentidos: de indígenas, de mujeres, de indígenas-mujeres, de maestros, trabajadores del campo, obreros y de todo lo anterior conjuntamente, como es el caso de la conocida APPO.<sup>12</sup> Cuando los investigadores Carlos Aguirre y David Barrios<sup>13</sup> entrevistan a mujeres del movimiento Primero de Agosto de Oaxaca, éstas informan en primer lugar que son integrantes de la Coordinadora de Mujeres Oaxaqueñas, que algunas de ellas dejaron de participar, pero que el año 2006 fue fundamental para su reagrupación debido a la represión del gobernador Ulises Ruiz al movimiento magisterial. Ésta, dicen, fue el detonante de un rezago de descontento de varios años. En esta entrevista es también interesante percibir que la *pertenencia* adquiere un valor diferente, más determinante en el cambio de vida, cuando se trata de grupos de mujeres. En ella se habla de las dificultades de una mujer para participar debido a los compromisos

<sup>11</sup> *La Jornada*, 4 de diciembre de 2006.

<sup>12</sup> La autodenominada Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, acerca de la cual todos los días durante varios meses podía leerse en algunos periódicos la articulación entre grupos: “Indígenas del EZLN, autoridades de las juntas de buen gobierno y comandantes del grupo armado expresan apoyo al movimiento de la APPO y atencuenses” (*La Jornada*, 23 de diciembre de 2006).

<sup>13</sup> Carlos Aguirre y David Barrios realizaron entrevistas a integrantes del movimiento de la APPO apoyados por el Subproyecto 22 “Hermenéutica, sujeto y cambio social”, al cual pertenecen como asistentes e investigadores. Este Subproyecto forma parte del Macroproyecto 4 “Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización: Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI”. Los registros en audio y video forman parte del acervo documental del Subproyecto.

que como mujeres se tienen en relación con el cuidado de los hijos y la preparación de la comida familiar.

Una perla de la relevancia popular de la *pertenencia* es el “corrido” que compusieron los habitantes del barrio de Tepito después del operativo ordenado por Marcelo Ebrard en el 2006 para desmontar la vendimia ilícita a la que se dedica una parte importante de los adultos de ese barrio.<sup>14</sup> Reproducimos aquí partes del mismo por considerarlo ejemplar:

*Nuestro lema es: estoy orgulloso de ser mexicano,  
Pero es un don de dios ser de Tepito*

Seguir siendo tepiteño  
Porque nada pueden comprobarme  
A muchos ya los han amenazado...

Entre todas las vecindades la resistencia se prepara  
Para que no pase en nuestros barrios...  
Quiero a mi barrio porque aquí he nacido,  
porque aquí he crecido  
Pero todos tenemos una necesidad...

Que si estamos en bolita ya somos pandillita  
Que si vamos en el carro estamos asaltando  
Que si estamos caminando ya estamos acechando  
De qué se está tratando  
Jamás será vencido si Tepito sigue unido...

*Protesto  
Ante la justicia que estás viendo  
Defender lo que yo quiero  
Seguir siendo tepiteño, unidos contra el mal gobierno  
Y seguir sobreviviendo*

<sup>14</sup> Hay un video en *You Tube* en el que se canta este Hip Hop.

*Let's go*  
*Oye, Marcelo Ebrard*  
*A tus perros tratarán de morder, de morder*

Si, si, si, desde peralvillo 15, urban sos  
 Algún día todo el barrio contra ustedes se alzaré,  
 Aragón apoyará  
 La exterminación del mal gobierno  
 Defiendo al *ghetto*, por eso me anexo en esto...

Sólo le pido al señor que juzgue al malhechor  
 Y al infierno Fox  
 Lo que vienen haciendo realmente no es correcto  
 Han tocado a mi familia y le han tocado el timbre  
 a la muerte  
 Mi familia es todo el barrio.

En la letra de este corrido se deja ver con nitidez la complejidad de los procesos de identificación que cohesionan a los individuos ente sí y con su entorno. Como en el caso anterior, también aquí la cohesión de los habitantes del barrio se refuerza frente a la agresión, y en este caso la *pertenencia* tiene la forma del barrio que fue atacado, pero en tanto que la *pertenencia* de sus habitantes es de nacimiento, igual que lo fue la de sus padres, se lleva a cabo un desplazamiento metonímico según el cual los habitantes del barrio constituyen también la familia.

Sorprende también la identificación con un estado de sobrevivencia que se defiende como lo más querido, siempre y cuando se sobreviva en “el hogar” del barrio. Habría que preguntarse aquí en qué medida hay una relación directa entre individualismo y monto de satisfactores adquiridos.

*Defender lo que yo quiero*  
*Seguir siendo tepiteño, unidos contra el mal gobierno*  
*Y seguir sobreviviendo*

Un aspecto importante a destacar es que las experiencias emocionales que la agresión provoca, convocan irremediabilmente a la pertenencia,

tal como es sugerido por Castells y por Paramio al hablar de un cierto incumplimiento de las tareas sustanciales del Estado democrático que consisten en atender las demandas ciudadanas. En el barrio de Tepito como en prácticamente todos los movimientos sociales, como el del EZLN, la sobrevivencia es una experiencia creativa cuando es compartida. “Las razones nos unen para luchar juntos, pero respetándonos cada uno sus formas, sus miedos y sus pasos”, sostuvo el comandante David. Los “miedos comunes”, factor que acompaña casi siempre a la pertenencia.

Volviendo a Castells, al final de su análisis hace recomendaciones al Estado y a los movimientos sociales: al Estado le recomienda que no articule una política identitaria (política indigenista), sino que preste atención al dinamismo de la sociedad civil, asegurando puentes de comunicación entre las distintas identidades que van surgiendo, incluidas identidades individuales y autoconstruidas. A los movimientos sociales les aconseja que las nuevas identidades y pertenencias que construyen, no se aíslen en comunas identitarias excluyentes unas de las otras.

Más allá de los consejos del sociólogo al Estado, nos interesa señalar la relevancia de la *pertenencia* como elemento a tomar en cuenta en los análisis de la democracia en nuestro país y en los de la región. Relevancia que se ve añadida si se considera por un lado el factor adicional de la globalización con la aparente desatención estatal a la ciudadanía, y por otro, los fenómenos migratorios que tienden a marcar nuestra década y quizás las venideras.

En Taylor, la noción de *pertenencia* tiene dos momentos: el primero es el del conocido y seminal artículo “Las luchas por el reconocimiento”, que toma directamente de la hermenéutica de H. G. Gadamer y del pensamiento hegeliano. Sostiene que la tradición es *pertenencia* porque en ella nos reconocemos (nos identificamos) como pertenecientes a algo propio, que puede ser ejemplar o aborrecible, pero en tanto que la relación que guardamos con ella es de reconocimiento/ identificación, esta relación no es del orden del conocimiento sino del orden de la autoconstitución: “Es un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”,<sup>15</sup> dice Gadamer; se trata en este caso de una relación práctica.

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1969, p. 350.

En su trabajo más reciente, el de los *Imaginario sociales modernos*<sup>16</sup> la noción de *pertenencia* le sirve a Taylor para dar cuenta de la *exclusión*. Su planteamiento encierra dos pasos y una propuesta de solución. Primero explica que las democracias modernas son “dilemáticas”, o sea que están atravesadas por un dilema al que llama el “dilema de la exclusión democrática”. Los cuernos del dilema son, por un lado, que las democracias requieren una fuerte *cohesión en torno de la identidad política*; por otro lado, es la cohesión lo que facilita la exclusión, porque la *fuerte cohesión* requiere en general excluir a quienes no pueden o no quieren ajustarse fácilmente a la identidad en la que la mayoría se siente comfortable.

Es decir, para permanecer viables, los estados democráticos requieren una identidad colectiva, por lo que buscan construir un sentimiento común de *pertenencia* (o identidad política), pero la construcción de esta *pertenencia* favorece la exclusión.

El segundo paso que da Taylor para vincular la *exclusión* y la *pertenencia* es responder por qué los estados democráticos requieren de un alto grado de cohesión, y lo hace de dos maneras. La primera de ellas parece una respuesta circular: se requiere un alto grado de cohesión —que es equivalente a la identidad política y a la pertenencia— debido a la *pertenencia* misma, es decir, a causa de la necesidad que tienen los individuos de asumirse *pertenecientes* a un todo, y en cuanto tales, con la posibilidad de ejercer los derechos que la democracia les confiere de ser incluidos en el todo, de que sus intereses sean tomados en cuenta por el Estado y de que su voz sea escuchada. Lo que ocurre es que se está usando *pertenencia* en los dos sentidos: en el sentido de una construcción intencional —estratégica— por parte del Estado, y una necesidad humana estructural de subjetivación en relación con los otros. Es decir, lo que se dice aquí es que los estados democráticos requieren promover un alto grado de *cohesión* o de sensación de *pertenencia* por parte de los individuos, porque es la única manera en la que los ciudadanos pueden sentirse confortables como *pertenecientes*... puesto que este sentimiento es una necesidad básica del ser humano.

<sup>16</sup> Barcelona, Paidós, 2005.

La segunda forma en que Taylor da cuenta de por qué las democracias requieren una fuerte cohesión, es señalando que en ellas se requiere un alto nivel de confianza mutua. ¿Por qué confianza mutua? Porque en la medida que las sociedades son o idealmente tienden a ser democracias deliberativas, para que la deliberación opere y sea eficaz tiene que estar fincada en cierta confianza entre los interlocutores, y esta confianza no es fácil conseguirla cuando se trata de grupos sociales diferentes entre sí, como suele ocurrir en las sociedades complejas.

En la última parte del análisis de la exclusión, habla Taylor de posibles remedios y considera que el primer paso es reconocer el dilema. El segundo, es no ocultar las diferencias sociales con recursos procedimentales, pues este recurso reactiva el dilema. Posteriormente, Taylor da dos razones en favor de las diferencias: la primera es que al obliterar las diferencias, los imaginarios sociales o ideologías no permiten que los individuos se identifiquen con ellos y conformen, así, su identidad política. La segunda, es que esta identificación da oportunidad a cada grupo diferenciado de comprender la “sustancia” del otro.

# Repensar la igualdad

*Elisabetta Di Castro\**

## I

Si nos atenemos a los discursos que cotidianamente podemos escuchar, parecería que en general en los países democráticos las personas son consideradas sin hacer distinciones entre ellas, en un sentido básico, todas son iguales. Aunque siempre hay excepciones que precisamente se hacen notar por ir en contra de ello, como son, por ejemplo, las declaraciones de un juez brasileño, Edilson Rumbelsperger Rodrigues, quien calificó de “absurda y diabólica” la ley que, promulgada en su país en 2006, aumenta las penas para los culpables de violencia contra las mujeres. Este juez ha liberado del castigo a varios hombres del suroriental estado de Minas Gerais acusados de ejercer este tipo de violencia, y en sus sentencias argumenta que “el mundo es masculino, Dios es masculino, Jesús fue hombre”; la mujer es la culpable de la “desgracia de la humanidad” desde que pecó en el Edén.<sup>1</sup> De acuerdo con la información difundida a la fecha, el Ministerio Público de Belo Horizonte ya logró revertir una de las sentencias de este juez y está peleando sus otros fallos.

Haciendo a un lado casos de este tipo, que precisamente ameritan ser nota de un periódico por su aberración, decía que en general en los países democráticos, al menos a nivel del “discurso”, no se harían diferenciaciones entre las personas, todas son iguales. Sin embargo, si

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> *Cfr.* “Califican en Brasil como diabólica ley contra violencia a mujeres”, en *El Universal*, 21 de octubre de 2007.

nos atenemos a las acciones realizadas, al cómo se vive cotidianamente, parecería que se trata de países esquizofrénicos. Claramente todos los días se pueden ver innumerables tratos diferenciados y desiguales. En México —como en otros muchos países considerados “democráticos”—, la discriminación y la exclusión de diversas minorías forman parte de las constantes denuncias y reclamos sociales; entre los últimos movimientos en este país, destaca a nivel nacional e internacional el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aunque hay otros movimientos también relevantes como es la lucha contra los feminicidios de Ciudad Juárez, por mencionar otro reclamo social conocido allende nuestras fronteras.

Pero, más allá de la frecuente esquizofrenia entre discursos y acciones en nuestras sociedades democráticas, lo que me interesa destacar en esta participación es que tampoco se puede contraponer, por un lado, los conceptos de igualdad e identidad, dándoles una valoración positiva y, por otro, los de desigualdad y diferencia, otorgándoles una carga negativa. Veamos esto con un poco de detenimiento, empezando por el concepto de *igualdad*.

Si bien —como muchas otras palabras de nuestro vocabulario moral y político— el término “igualdad” puede encontrarse en el centro de muy diversos discursos que a lo largo de la historia se han producido con diferentes intereses y fines, en general, es un concepto que nos remite a uno de los principales legados que nos dejó la Revolución francesa y que bien destacó Tocqueville en su momento: “dicha revolución no tuvo más efecto que abolir aquellas instituciones políticas que, a lo largo de muchos siglos, habían dominado de manera absoluta en la mayoría de los pueblos europeos, y que generalmente se designan con el nombre de instituciones feudales, para sustituirlas por un orden social y político más uniforme y sencillo que tenía por base la igualdad de condiciones”.<sup>2</sup>

Sin embargo, el siglo XVIII ha quedado atrás y la realidad sociopolítica de los inicios del siglo XXI es muy distinta. La igualación formal de todos los individuos frente a la ley se presenta no sólo como insuficiente sino también en algunos aspectos como encubridora de gran-

<sup>2</sup> Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, vol. 1, Madrid, Alianza, Libro de Bolsillo 881, 1982, pp. 66-67.

des desigualdades y exclusiones. Por ello, hoy el análisis de la igualdad nos plantea de entrada, como ha señalado Amartya Sen, la pregunta por la igualdad, ¿de qué?<sup>3</sup> Este autor ha destacado que todas las teorías normativas del orden social —a pesar de su diversidad e incluso enfrentamiento— exigen la igualdad de “algo” que se considera especialmente importante; de hecho, de acuerdo con qué tipo de igualdad defiendan, podemos distinguir las y caracterizarlas. Por cuestiones de espacio no podemos abordar aquí la diversidad de propuestas que se han hecho al respecto, aunque podemos al menos mencionar algunas de las más relevantes: además de la igualdad de derechos, se ha planteado la igualdad de bienes primarios, de oportunidades, de recursos, de ingresos, de capacidades. En todos los casos, se trata de una igualdad que siempre es en un ámbito específico y, normalmente, en contra de la igualdad en otros ámbitos. En este sentido, cuando se habla de la igualdad siempre debe definirse el término (no darlo por sobreentendido); definición en la que se pone en juego también la aceptación de cierto tipo de desigualdad.

Así, cualquier teoría que parta de la igualdad entre los seres humanos, más allá de la forma en la que ésta pueda ser interpretada, prescribirá en el ámbito de la acción ética o política, al igualar una dimensión de la existencia humana. La diferencia entre las diversas teorías estribaría entonces en qué dimensión de la vida humana se considera que es la que debe ser igualada por una política pública, reivindicando al mismo tiempo, como dijimos, el ámbito de desigualdad que sería aceptable. De esta manera, la igualdad y la desigualdad no estarían necesariamente enfrentadas; como hemos tratado de señalar, éstas se pueden concebir como complementarias. De ser así, el problema no es la defensa de la igualdad o de las desigualdades sino más bien en dónde se fija la línea de demarcación entre ambas: qué igualdad se está reivindicando y con qué desigualdades viene acompañada.

Con esto se pone en juego también la posibilidad de conciliar dos ideales que aparentemente entran en conflicto: la igualdad y la libertad. Frecuentemente, la importancia de la igualdad se compara con la

<sup>3</sup> Cfr. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, México, Alianza, Ensayo 104, 1999, especialmente el capítulo I.

de la libertad y se presupone un conflicto entre ellas.<sup>4</sup> Sin duda, dependiendo de cómo se conciban, puede haber dicho enfrentamiento, pero plantear la cuestión en estos términos no parece ser lo más adecuado ni lo más fértil para pensar nuestro presente. Igualdad y libertad no son propiamente alternativas entre las que habría que escoger; ya el viejo lema de la Revolución francesa las había reunido. La libertad, como ha señalado también Sen entre otros autores, es uno de los posibles campos de aplicación de la igualdad así como la igualdad es uno de los posibles esquemas de distribución de la libertad. Así, las diversas y variadas propuestas contemporáneas de mayor igualdad, pueden verse como propuestas que se apoyan en un principio fundamental de igual libertad.

De esta manera, frente a la pregunta por la “igualdad, ¿de qué?” parece haber una convergencia cada vez mayor en el ámbito de las prescripciones políticas, aunque el término “libertad” sea interpretado a su vez de diversas maneras, que aquí por cuestiones de espacio tampoco podemos abordar y sólo dejamos mencionadas algunas de las más relevantes: la libertad negativa, la libertad positiva y la libertad como no dominación.<sup>5</sup> Pero precisamente por esta diversidad de sentidos que puede tener también este otro concepto clave de la filosofía política y de la ética, parece que uno de los principales desafíos del pensamiento contemporáneo es encontrar un lugar para estas dos intuiciones morales dentro de una teoría política normativa que sea coherente y que responda a las demandas y legítimas exigencias de los nuevos movimientos sociales que van desde las luchas por el reconocimiento, por la identidad/diferencia, por los derechos culturales y la ciudadanía multicultural, entre otros.

Pasemos a ver, a modo de ejemplos, algunos aspectos de dos teorías de la justicia contemporáneas que son significativas para el problema que nos ocupa. Como hemos dicho, la igualdad y la desigualdad no están necesariamente enfrentadas sino que pueden concebirse como complementarias. Así, el problema no es propiamente la defensa de la

<sup>4</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *Igualdad y libertad*, Barcelona, Paidós, Pensamiento Contemporáneo 24, 1993.

<sup>5</sup> Cfr. Philip Pettit, *Una teoría de la libertad: de la psicología a la acción política*, Madrid, Losada, 2006.

igualdad frente a la desigualdad, sino más bien dónde se pone la línea de demarcación entre ambas.

## II

En primer lugar, retomemos algunos elementos básicos de la teoría de la justicia de John Rawls; quien en la medida en que le dio un giro normativo al desarrollo de la filosofía política de la segunda mitad del siglo pasado, se volvió una referencia obligada en los debates contemporáneos de esta área.

Para Rawls, “una de las metas al alcance de la justicia como equidad es la de proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad”<sup>6</sup> Su concepción política de la justicia es exclusiva para sociedades democráticas avanzadas que se caracterizan, entre otras cosas, por un pluralismo razonable de concepciones religiosas y filosóficas comprensivas, y porque el poder político es el poder de los ciudadanos que son concebidos como personas libres e iguales. Asimismo, en la medida en que la sociedad es definida como un sistema equitativo de cooperación social, los principios de justicia son los que especifican los términos equitativos de esa cooperación, es decir, definen los derechos y deberes básicos (beneficios y cargas) que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales a los ciudadanos. Sin embargo, dadas las dos características principales de las sociedades democráticas —es decir, la diversidad de concepciones comprensivas y los ciudadanos libres e iguales—, la determinación de los términos equitativos de la cooperación social sólo puede surgir de un acuerdo (a su vez equitativo) entre los que participan en ella.

El acuerdo que caracteriza la propuesta rawlsiana surge de una “posición original” en la que un “velo de la ignorancia” asegura un punto de vista equitativo entre los participantes, en tanto éstos no conocen las posiciones sociales ni las doctrinas comprensivas, así como tam-

<sup>6</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, \$1, p. 27.

poco la raza ni el grupo étnico, el sexo ni las diversas dotaciones iniciales (por ejemplo, el vigor o la inteligencia) de sus representados. Con este mecanismo de representación o experimento mental, Rawls pretende modelar “las convicciones razonables de personas razonables”, en la medida en que logra describir a las partes en una situación equitativa en la que pueden alcanzar un acuerdo sobre los principios de justicia. Estos principios que se acordarían en la posición original, tras el velo de la ignorancia serían los siguientes:

- a. cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b. las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).<sup>7</sup>

Podemos observar en la propuesta rawlsiana una clara definición de la igualdad (las libertades básicas)<sup>8</sup> así como de las condiciones bajo las cuales las desigualdades pueden ser aceptadas (cuando están vinculadas a un esquema de igualdad de oportunidades o cuando son en beneficio de los menos aventajados de la sociedad). En este sentido, la igualdad-libertad en la teoría de la justicia de Rawls se complementa con las desigualdades sociales y económicas que, cumpliendo con las condiciones señaladas, estarían justificadas. Sin embargo, hay que subrayar también —como lo hace el propio autor—, la primacía del primer principio sobre el segundo; ello significa que “una libertad básica sólo puede ser limitada o conculcada en aras de una o más de las otras libertades básicas, y nunca en aras de un bien público mayor, entendido

<sup>7</sup> J. Rawls, *op. cit.*, §13, p. 73.

<sup>8</sup> Por ello se entienden las libertades básicas como son la libertad de pensamiento, de prensa, de expresión, de asociación, de movimiento, de conciencia; así como los derechos básicos —civiles y políticos—, como son el derecho a la propia integridad, a la propiedad privada, a procesos justos, al voto, a ser candidato para puestos de elección popular.

como una suma neta mayor de ventajas sociales y económicas para la sociedad en su conjunto”.<sup>9</sup> Así, las libertades y los derechos civiles y políticos básicos no pueden ser restringidos con el fin de alcanzar una mayor igualdad social o económica. Esta primacía del primer principio sobre el segundo es la que permite caracterizar a la teoría de la justicia de Rawls como una teoría liberal.<sup>10</sup>

### III

La otra teoría de la justicia de la que presentaremos algunos elementos básicos —con el fin de ejemplificar cómo la igualdad y la desigualdad no están necesariamente enfrentadas sino que pueden concebirse como complementarias— es la teoría propuesta por Michael Walzer quien, si bien ha manifestado su incomodidad con el “ropaje comunitarista”,<sup>11</sup> se le ha identificado con dicha corriente porque ha insistido en que los principios de justicia deben formularse a partir de los valores de las propias comunidades a las que pertenecen los individuos. Sin duda, entre las principales críticas que recibió la propuesta rawlsiana, se encuentran la de los comunitaristas y multiculturalistas que cuestionaron algunos de sus supuestos, entre ellos, la homogeneidad cultural y la concepción individualista de la sociedad; asimismo, pusieron en cuestión la univocidad y el enfrentamiento lineal de términos supuestamente contrapuestos, y plantearon la necesidad de recuperar la diversidad.

Desde el prefacio de uno de sus principales libros, Walzer hace dos claras y contundentes afirmaciones: “Literalmente entendida, la igualdad es un ideal que incita a la traición” y “El objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación”.<sup>12</sup> Por un lado, parte de

<sup>9</sup> J. Rawls, *op. cit.*, §32, p. 154.

<sup>10</sup> Como buen liberal, para este autor las libertades y derechos básicos de las personas son indispensables para que la sociedad sea justa. Asimismo, en la medida en que su teoría es para una sociedad democrática, los derechos políticos son especialmente fundamentales en tanto permiten la libre expresión y participación políticas.

<sup>11</sup> Cfr. Rafael Grasa, “Introducción”, en Michael Walzer, *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós, Pensamiento Contemporáneo 64, 2001.

<sup>12</sup> Michael Walzer, *Esferas de la justicia*, México, FCE, 1993, pp. 9 y 11.

que la igualdad entendida en su significado literal es insostenible; más allá de qué es lo que se quiera igual —por ejemplo, el poder, el dinero o el respeto—, una igualdad de este tipo no sobrevive por mucho tiempo ya que las desigualdades necesariamente irrumpen en el escenario: el reparto igual del poder pronto creará desigualdades dadas las diversas funciones y capacidades que se requieren para ejercerlo; el reparto igual del dinero también será superado dadas las diversas formas en las que éste puede ser usado, y el reparto igual del respeto quedará atrás dados los diversos aspectos que pueden ser objeto de reconocimiento.<sup>13</sup> Por otra parte, el significado primigenio de la igualdad es negativo en el sentido de la abolición de ciertas diferencias específicas (no todas las diferencias), las cuales, si bien varían espacio-temporalmente, tienen en común ser medios para que un grupo de individuos domine y subordine a otros: los privilegios aristocráticos, la riqueza capitalista, el poder burocrático, la supremacía racial o sexual. Aquí el problema no son las diferencias en sí mismas, sino que éstas sean motivo de dominación.

Como la dominación siempre es favorecida por un conjunto de bienes sociales dados, Walzer se propone describir una sociedad en donde ningún bien pueda servir como medio de dominación. Para ello, parte de una concepción de la justicia como *arte de la diferenciación*: “que los principios de la justicia son en sí mismo plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural”.<sup>14</sup>

De esta manera, por lo que se refiere en especial al problema de la justicia distributiva, este autor considera que no es posible aplicar un principio singular o un conjunto de principios a momentos históricos diferentes. Asimismo, asigna una prioridad a los bienes en tanto dependen de ellos los criterios de su distribución; por ejemplo, los cui-

<sup>13</sup> Una manera de poder mantener una igualdad literal sería a partir de una permanente y continua redistribución hecha por parte del Estado, cuya vigilancia y funciones no estarían exentas a su vez de imposiciones y jerarquizaciones.

<sup>14</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 19.

datos médicos deberían darse a los que más los necesitan, así como la educación especializada debería ser para aquellos que tienen mayor mérito. A todo esto hay que agregar también la recuperación de los significados sociales de estos bienes, en la medida en que los criterios de distribución dependerían finalmente de la especificidad cultural (no sólo histórica) de cada comunidad.

Haciendo referencia a la obra de Rawls, Walzer marca su distancia desde una visión pluralista que plantea en los siguientes términos: “la pregunta que con mayor probabilidad surgiría en la mente de los miembros de una comunidad política no es, ¿qué escogerían individuos racionales en condiciones universalizantes de tal y tal tipo?, sino, ¿qué escogerían personas como nosotros, ubicadas como nosotros lo estamos, compartiendo una cultura y decididos a seguirla compartiendo? Esta pregunta fácilmente puede transformarse en: ¿qué opciones hemos creado ya en el curso de nuestra vida comunitaria?, o en, ¿qué interpretaciones (en realidad) compartimos?”<sup>15</sup>

Para este autor, la sociedad puede concebirse como una comunidad distributiva en la que compartimos, dividimos o intercambiamos una infinidad de bienes: no sólo mercancías, sino el propio trabajo, la riqueza, el poder político, la seguridad, la pertenencia a un grupo, el honor, el amor, el conocimiento, etcétera. Para ello no hay un medio universal, así como tampoco un único criterio ni un único conjunto de agentes que deciden; depende del bien del que se trate, ya que su distribución está determinada por la significación social que tenga. Precisamente porque las distribuciones están vinculadas al significado social que tiene el bien a distribuir, si los bienes tienen significados distintos sus distribuciones deben ser autónomas: “Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X”.<sup>16</sup> Éste es el principio de justicia propuesto por Walzer; propuesta en la que se puede observar que si bien no hay una norma

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33. El autor destaca tres criterios que cumplen con este principio distributivo abierto (abierto en tanto no garantiza ningún resultado distributivo particular): el intercambio libre, el merecimiento y la necesidad. Criterios cuyas fronteras hay que especificar de acuerdo con el significado social que tengan los bienes a distribuir.

única de distribución, en cada sociedad particular sí hay una norma para cada bien social y para cada esfera distributiva de acuerdo con su significado social.

Para finalizar con la presentación de Walzer, es importante destacar que este principio de justicia es al mismo tiempo un principio de no dominación. La dominación en este autor no está ligada de manera simple a la desigualdad (de hecho, en cada una de las esferas siempre se podrán encontrar desigualdades, como es el caso de personas con más dinero, con más poder o con más conocimiento) sino que surge a partir del predominio de un bien que se vuelve dominante y transgrede la autonomía de las esferas, es decir, cuando un bien social X se distribuye entre las personas porque poseen otro bien Y (en este caso el bien dominante) sin tomar en cuenta el significado de X. Pongamos un ejemplo: un individuo A es escogido frente al individuo B para ocupar un cargo político; como resultado de esa elección A y B serán desiguales dentro del ámbito de la esfera política, pero no serán desiguales de manera general si el cargo que tiene A no le confiere a éste ventajas sobre B en las otras esferas (como puede ser en la atención médica, el acceso a mejores escuelas para sus hijos u oportunidades empresariales). Por eso, para Walzer, una sociedad justa en la que se respeten las autonomías de las esferas para la distribución de los bienes sociales, sería una sociedad libre de dominación porque no habría ningún bien social dominante.

#### IV

Como hemos dicho, con esta breve exposición de algunos elementos básicos de las propuestas de Rawls y Walzer —dos reconocidos autores contemporáneos por lo que se refiere al tema de la igualdad—, hemos tratado de ejemplificar cómo la igualdad y la desigualdad no son necesariamente términos enfrentados sino que pueden concebirse como complementarios. En Rawls, a pesar de que hay una primacía del primer principio sobre el segundo, el principio de la diferencia —en el que se establecen las condiciones que deben satisfacer las desigualdades sociales y económicas en una sociedad justa— no sólo es fundamental en su teoría sino también consecuencia del primer principio. En Walzer —uno de los más destacados críticos de la pro-

puesta rawlsiana— la justicia es el arte de la diferenciación: para la distribución de los bienes no hay un medio universal, así como tampoco un único criterio ni un único conjunto de agentes que decidan, sino que hay una pluralidad que depende del tipo de bien de que se trate y de su significación social. Para él, el problema de la justicia no es la desigualdad en cada una de las esferas, sino que esa desigualdad sea motivo de dominación.

Pero Rawls y Walzer son sólo dos casos destacados entre otros muchos intentos para pensar la complejidad y la diversidad que caracteriza a nuestro presente. Además de servirnos como ejemplos de cómo se pueden pensar la igualdad y la desigualdad como términos complementarios, cada uno desde su propia propuesta nos invitaría también a reflexionar sobre algunos aspectos que hoy es insoslayable cuestionar: el individualismo y la defensa de la igualdad y homogenización del ciudadano que impulsó la Revolución francesa (y que en su momento fue precisamente eso, una revolución que destruyó los privilegios de una sociedad fuertemente estratificada y aristocrática).

Más allá de Rawls y de Walzer, hoy presenciamos por parte de diversos movimientos sociales, la reivindicación de la diferencia y la heterogeneidad, las cuales no están ligadas exclusivamente a la diversidad cultural dentro de un país y entre naciones, aunque sin duda ésta es una de las más relevantes y discutidas. Reivindicación de la diferencia y la heterogeneidad que hay que reconocer no sólo tiene un lado que podríamos llamar luminoso ya que remite a demandas de libertad y autonomía (tanto de individuos, como de grupos o comunidades), sino también un posible lado oscuro en la medida en que la reconstrucción del sentido de pertenencia (ya sea a un particular grupo social o religioso o a una determinada comunidad) ha llevado en algunos casos a divisiones y enfrentamientos sangrientos de consideración.

Como también ha destacado Sen,

El sentido de identidad puede ser fuente no sólo de orgullo y alegría, sino también de fuerza y confianza [...] Y sin embargo, la identidad también puede matar, y matar desenfadadamente. Un sentido de pertenencia fuerte —y excluyente— a un grupo puede, en muchos casos, conllevar una percepción de distancia y de divergencia respecto de otros grupos. La

solidaridad interna de un grupo puede contribuir a alimentar la discordia entre grupos.<sup>17</sup>

Ante ello, hay que insistir, por un lado, en que las diferencias no son dadas ni puras, corresponden a desarrollos históricos complejos que siempre exigen una recreación en relación con el “otro”. Por otra parte, también hay que considerar que los seres humanos tampoco somos unidimensionales así como los grupos ni las comunidades son necesariamente monolíticos.

Otro autor al que podríamos recurrir para acercarnos a esta problemática es Seyla Benhabib<sup>18</sup> quien se ha ocupado especialmente de las diferencias culturales. Ella ha insistido en que cualquier visión de la cultura como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que construye una coherencia con el propósito de comprender y/o controlar. Por el contrario, los participantes de la cultura experimentan sus tradiciones, historias, rituales y símbolos, herramientas y condiciones materiales de vida a través de relatos narrativos compartidos, aunque también controvertidos y factibles de ser rebatidos. Por ello, esta autora llama la atención sobre dos maneras de conceptualizar el problema de las diferencias. Por un lado, estaría lo que se ha llamado el multiculturalismo fuerte o mosaico para el cual las culturas y los grupos humanos serían totalidades bien delineadas e identificables que coexisten aunque con fronteras claras, como si fueran precisamente piezas de un mosaico. Por otra parte, se considerarían las diversas culturas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre un “nosotros” y el/los “otro(s)”. En este caso, el “otro” siempre está vinculado al nosotros; un sí mismo sólo puede ser tal porque se distingue de un “otro”. De esta manera, se pueden concebir las diversas luchas de los individuos y los grupos como una exigencia de respeto, libertad e igualdad manteniendo al mismo tiempo un sentido de sí mismo.

<sup>17</sup> Cfr. Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York, Norton & Company, 2006, p. 23.

<sup>18</sup> Cfr. Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Parecería entonces que, a semejanza con el concepto de *igualdad*, habría que pensar la *diferencia* no sólo en plural sino también vinculándola con su aparente opuesto, la *identidad*, lo cual podría llevarnos a descubrir que ésta puede ser su complemento o incluso su condición de posibilidad. De ser así, uno de los principales y urgentes pendientes que tiene hoy la política, entendida desde una perspectiva democrática y republicana, es la creación de instituciones, tanto en la esfera pública como en la sociedad civil, que hagan posible que estas legítimas y variadas reivindicaciones de las diferencias se puedan llevar a cabo sin dominación. Qué tanto las teorías de Rawls y Walzer puedan ayudar a ello, es tema de otro trabajo.



## Diversidad cultural, valores, principios y normas

*Raúl Alcalá Campos\**

**M**ucho se ha dicho respecto a que las culturas entran en conflicto debido a que consideran diferentes valores; sin embargo, creo que el problema surge debido a una falta de distinción entre valores, principios o máximas y normas. Hacer esta distinción permite observar que tales conflictos no son tan claros como se cree generalmente. La pretensión del presente trabajo es dar las pautas para analizarlos y así ver si son sostenibles.

### Valores

Luis Villoro sostiene que la constitución de cualquier país tiene como punto de partida las necesidades y valores básicos de la sociedad en cuestión, es decir, según entiendo, de las creencias de la sociedad en general. Lo que creo quiere decir Villoro es que los valores anteceden a las constituciones, no es que en esta última se encuentren perfectamente desarrollados aquéllos sino más bien le subyacen. Sin embargo, considero que debemos distinguir entre los tipos de valores que se encuentran dentro de cualquier sistema social. Podemos así pensar en valores políticos como podría ser el poder, en valores sociales como la justicia, en valores religiosos como la fe o en valores morales como el bien. Permítaseme expresarlo con la siguiente formula-

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

ción: desde el punto de vista político, nuestra sociedad considera valiosa la democracia; desde el punto de vista económico nuestra sociedad considera valiosa la riqueza; de tal manera que una expresión generalizada sobre los valores tiene la siguiente estructura “desde el punto de vista... nuestra sociedad considera valiosa(o)...” Desde luego, puede ocurrir que algunos valores se encuentren ocupando un lugar importante en los diferentes tipos, así la justicia podría ser ubicada tanto en el campo político como en el social, económico o moral, pero esto no será importante para nuestra propuesta.

En cierto sentido, no podemos, ni conviene, definir ningún valor, lo que sí podemos hacer es dar razones razonables para su aceptación, podrían ser razones lógicas pero también razones retóricas, así para sostener que la salud es valiosa podemos apelar al argumento de que el quebranto de la salud debilita nuestra calidad de vida.

Villoro sostiene que los valores pueden ser intrínsecos o extrínsecos. Los primeros son aquellos que consideramos valiosos por ellos mismos, son un fin que perseguimos, su falta nos produce un daño, son aquellos valores que se reconocen por la experiencia vivida, por ejemplo, la salud la reconocemos como valiosa por ella misma, la perseguimos como un fin deseable; los valores extrínsecos, en cambio, son aquellos que nos permiten arribar a un valor intrínseco, produciéndolo o porque nos conduce a él, la medicina o el tratamiento médico es de este tipo porque nos provee de salud, valor intrínseco.

Las instituciones cuentan como valores extrínsecos, no son valiosas por ellas mismas sino que son medios, instrumentos para alcanzar, aunque no sea a plenitud, valores intrínsecos. Las universidades, por ejemplo, son valiosas porque nos permiten alcanzar nuevos conocimientos. Hay, sin embargo, objetos o situaciones que además de contar como valores intrínsecos también se les considera de manera extrínseca, el conocimiento puede ser considerado como valioso en sí mismo o bien como un medio para alcanzar el éxito. Aquí cabe una pregunta que voy a enunciar mas no voy a responder: ¿el valor que asignamos a la democracia lo podemos considerar como un valor extrínseco, como intrínseco, o como ambos? Debemos reflexionar, para dar una respuesta adecuada, si no es ella un medio para alcanzar un valor intrínseco como puede ser la libertad, también debemos pensar si es el único medio o bien si es el que nos otorga mayor garantía para

lograrla. Podríamos preguntarnos si el sistema de partidos, valor extrínseco, es un instrumento adecuado para lograr la democracia, si la consideramos un valor intrínseco, o bien si puede existir otro medio para ello.

Cabe mencionar que los valores dentro de una cultura no viven siempre en armonía, unos se pueden oponer a otros, la igualdad social puede limitar la libertad individual. Esto solicita pues una jerarquía de los valores de acuerdo con las creencias y los fines de la propia cultura. Para llevar a buen término dicha jerarquía, debemos ser conscientes de que nuestras creencias en ciertos valores subjetivos no implican de ninguna manera otorgar objetividad a tales valores, se requiere para ello algo más que meras creencias, necesitamos dar razones, buenas razones, que sostengan dichos valores.

### Principios o máximas

Todo principio tiene como sustento un valor, así a la máxima kantiana “considera al hombre siempre como un fin y nunca como un medio” le subyace como un valor la dignidad humana. Los principios pues, tienen como finalidad hacer explícitos aquellos valores que consideramos importantes. En cierto sentido las constituciones son un conjunto de máximas que recogen los principales valores de una sociedad, por eso los filósofos del derecho, en general, sostienen que el fundamento del derecho se encuentra en el ámbito extrajurídico, pues le subyacen valores como el de justicia. Los principios nos remiten a un deber ser, en cierto sentido podríamos decir que los principios tienen como función el servir de sustento de los argumentos razonables. Se apela a ellos cuando se elaboran argumentos o cuando se dictan normas. Tiene razón Villoro cuando afirma que de la vida comunitaria emerge el derecho, es decir, que las leyes emanan de la sociedad de tal manera que son reflejo de ciertos valores básicos, entonces podemos decir que de la diversidad surge lo común, y por ello es que la propia diversidad se limita. No permite que todo valga. Permítaseme citar ampliamente a Villoro para reforzar este punto.

El fundamento del derecho de los pueblos a su autodeterminación es, pues, anterior a la constitución del Estado-nación. El orden jurídico no puede

fundarlo, sólo reconocerlo.<sup>1</sup> [Y más adelante]: Si el derecho de los pueblos se considera un derecho humano fundamental, en el mismo plano que los derechos individuales, no puede haber contradicción entre ellos. Los derechos humanos básicos no fundan su legitimidad en su promulgación por el Estado, se justifican en el reconocimiento de necesidades y valores previos a la constitución de cualquier asociación política.<sup>2</sup>

Y para rematar:

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que puedan llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que ésta se dé. No son *resultado*, sino *condición* del sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado. Ellos mismos no son derechos jurídicos, puesto que toda norma jurídica supone un legislador. Pero pueden considerarse “derechos morales”, o bien, “razones” que justifican la promulgación de derechos por el Estado.<sup>3</sup>

Como podemos ver en estas amplias citas, es a partir de ciertos valores comunes que se posibilita la creación de un sistema político y jurídico.

## Normas

A diferencia de las anteriores, las normas no nos dicen qué consideramos sino qué debemos hacer o no hacer, así expresiones del tipo “no robarás” nos prohíben llevar a cabo una acción; las normas pues nos remiten a acciones, a diferencia de las otras que se encuentran en el campo de las ideas o consideraciones. Las normas pueden ser prohibitivas o afirmativas de alguna acción. Las normas nos remiten pues a un deber hacer o no hacer.

Demos ahora un ejemplo que tome en cuenta nuestra distinción y veamos qué sucede dentro de la diversidad cultural. Tomemos como

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998, p. 82.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 90.

ejemplo la vida como un valor, podemos entonces sostener el siguiente principio “es deber de todo ser humano preservar la vida”. Tomemos ahora un caso claro de choque de culturas o de encuentro de dos culturas, me refiero al momento histórico de la conquista de México: por un lado tenemos a los mexicas y su cultura propia, por el otro tenemos a los conquistadores y su cultura occidental. Parece indudable que esta última sostendría sin ningún reparo tanto el valor de la vida como la máxima mencionada. ¿Podemos decir lo mismo de la cultura mexicana?, yo creo que sí, es decir, sostengo que ambas culturas aceptarían el mismo valor y el mismo principio, entonces, ¿cuál es la diferencia entre ellas?, y, ¿dónde está el conflicto? La diferencia parece demasiado sutil y sin embargo es importante ya que marca la diferencia. Aquí hay varias cuestiones que abordar y que están entrelazadas de alguna manera. Empecemos por mencionar que en el caso de los conquistadores valdría la norma “no matarás” bajo varios argumentos, primero, no puedes atentar contra los deseos de Dios y fue Él quien dio la vida; en segundo lugar, si la finalidad es preservar la vida como sostiene el principio que he aceptado entonces no puedo actuar en su contra. En el caso de los conquistados, ellos también tienen sus propios argumentos; siguiendo a María Sten, serían que para preservar la vida debemos alimentar a los dioses, pero ellos se alimentan de la sangre humana, por tanto debemos llevar a cabo sacrificios humanos.

María Sten asegura que los antiguos griegos tenían un margen de libertad respecto a sus dioses, en cambio el azteca ya tenía marcado su destino desde el momento de su nacimiento, así, menciona respecto a este último:

El cosmos, las fuerzas que rigen el mundo, toda la naturaleza existía gracias a un vínculo indestructible entre los hombres y los dioses: el de la sangre que el hombre ofrecía a los dioses por medio del sacrificio humano. El hombre no podía vivir sin los dioses, pero tampoco ellos podían existir sin la sangre humana que los hombres les proporcionaban. Era una dependencia indisoluble y como tal no había en ella lugar para un brote de independencia.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> María Sten, *Cuando Orestes muere en Veracruz*, México, UNAM-FCE, 2003, p. 28.

La gran diferencia entre las dos visiones es que los primeros consideran la vida como un derecho individual, en cambio los segundos la contemplan en su sentido cósmico. Estos últimos aceptarían una norma del tipo “hay que sacrificar a algunos para preservar la vida cósmica”. Así pues el conflicto no surge ni en el valor ni en el principio, sino en la norma, y aquí es precisamente donde entran en juego las creencias a las que se refiere Villoro y que veremos posteriormente.

Veamos una situación más. Esteban Krotz<sup>5</sup> sostiene que la Declaración Universal de Derechos Humanos no es un enunciado abstracto sino una descripción de la vida en sociedad de manera general así como lo que se considera una vida humana digna. Si esto es así, uno de los valores más importantes que subyace a dicha Declaración es el de dignidad, que ya vimos también subyace a la máxima kantiana mencionada anteriormente; lo que quiero comentar de este trabajo de Krotz se refiere a la búsqueda de un denominador ético común, en donde afirma que un gran número de antropólogos acepta que, por lo menos en la gran mayoría de las sociedades humanas, se pueden reconocer prescripciones y prohibiciones básicas de tipo moral y hasta de tipo legal muy similares entre sí. Ahí sostiene Krotz que, entre otras concepciones morales, en todas las sociedades humanas se comparte la prescripción de que nadie debe ser privado arbitrariamente de la vida. El uso del término “todas” me parece una exageración sobre todo porque el mismo Krotz posteriormente afirma que sobre estos temas se ha estudiado a muy pocas culturas; el uso del término “arbitrariamente” en cambio, me parece un gran acierto pues nos remite a la necesidad de justificación de ciertas acciones sociales. Por otro lado, estas prescripciones a las que se refiere pueden ser consideradas como lo que nosotros hemos llamado principios o máximas, aunque Krotz no los nombra como tales. Lo importante para nosotros es que es posible argumentar en favor de la hipótesis de Esteban Krotz de que si se investigara de manera más amplia a las diferentes culturas no sólo se podría encontrar que comparten valores básicos, también se podría formular un catálogo de normas fundamentales

<sup>5</sup> Esteban Krotz, “Los derechos humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural”, en Milka Castro-Lucicé (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2004.

que permitieran la protección de tales valores. Yo no tendría ningún problema para aceptar la primera parte de esta propuesta, pero, por lo que ya hemos dicho, creo que precisamente las divergencias respecto a los valores morales surgen a nivel de las normas y no de los valores, de tal manera que me resulta inaceptable que sea posible generar un catálogo de normas aceptadas por todas las comunidades, ya que habría emanado de ellas. Un punto importante de esta propuesta es que se reconoce la diversidad cultural, la existencia de otras culturas. Es aceptable pues, la afirmación de que diferentes culturas compartan ciertos valores aunque no compartan las normas.

Creo que el problema de la diversidad cultural no es tan fuerte a nivel de valores morales. Valores sociopolíticos como los de libertad, igualdad y fraternidad tampoco creo que sean diferentes dentro de la diversidad cultural, por lo menos actualmente, lo que sí podríamos afirmar es que las diferentes culturas pretenden realizarlos a través de distintos programas de gobierno como podría ser la democracia o cualquier otra.

Podría, en general, sostener la idea de que la diferencia no se da a nivel de los valores sino a nivel de las creencias. Las creencias, desde una visión cultural, tienen un origen mitológico que después se institucionaliza y difunde a través de la tradición, principalmente en lo referente a las creencias religiosas. La cultura occidental además de las creencias religiosas mantiene fuertemente la creencia en la ciencia. Entre otras cosas esto le ha permitido la separación entre Iglesia y Estado, es decir, entre religión y Estado. Otras culturas en cambio no contemplan esta separación. Por otro lado, la creencia en la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres en una cultura, puede no formar parte del imaginario colectivo de otra. Creer en la existencia de unos minúsculos seres vivos capaces de alterar drásticamente a nuestro organismo, no es una creencia compartida por todas las culturas. Pues bien, es en el nivel de las creencias en donde se manifiesta la diversidad cultural. Tener la firme creencia de que el liberalismo puede acabar con la pobreza en el mundo, no es otra cosa más que eso, una creencia. A ésta le subyace otra, a saber, que la pobreza es algo que hay que erradicar; sin embargo, pueden existir dos culturas que compartan esta última pero no la primera, ya que puede haber otras alternativas.

Estas creencias, como un conjunto, son las que constituyen una visión cultural del mundo, y es precisamente aquí donde considero surge el conflicto entre diferentes culturas, aunque tengan como punto de sustento los mismos valores.

La relación entre creencias y valores es, de acuerdo con lo anterior, bastante problemática. La cuestión es, ¿cómo el mismo valor puede relacionarse de manera coherente con creencias que se oponen una a la otra? Ésta es una pregunta para la que no tengo una respuesta, ni siquiera la más mínima idea de una tenue respuesta, hasta podría pensarse que es una pregunta sin sentido. Sin embargo, tengo la intuición de que en ella hay algo que puede echar luz sobre la diversidad cultural. ¿Cómo es posible que a una sociedad profundamente religiosa y a otra profundamente científica le subyazca el mismo valor, como el amor a la verdad?

De lo anterior hay un punto que parece claro: valores y creencias son asuntos separados. Desde luego, podemos afirmar que creemos en ciertos valores, pero ahí no se agotan las creencias. Creemos que existen, porque así nos lo confirma la ciencia, microorganismos que pueden afectar nuestra salud; creemos, en este mundo occidental, que la propiedad debe ser respetada; pero hay culturas, como la maya, que cree en la existencia de los alushes, pequeños duendecillos que cuidan la cosecha, que cree también que la tierra no pertenece a nadie sino que nosotros le pertenecemos. Son pues dos cosmovisiones diferentes y, sin embargo, pueden compartir algunos valores.

Estos serían valores transculturales, pero no por ello universales. Supongamos que tenemos las culturas A, B y C; podría ocurrir que algunos valores de A coincidan con algunos valores de B, y que algunos valores de A, pero no los mismos que comparte con B, coincidan con algunos valores de C. Podríamos pues encontrar valores que comparten muchas culturas, pero esto no implica que tengamos que afirmar que todas tengan que compartirlos. Lo mismo ocurre con las creencias, por ejemplo y para no irnos muy lejos, podríamos decir que desde la Colonia, el movimiento indigenista concibió al indígena como objeto de estudio y no como otro con quien hay que convivir, incluso lo defendió contra fuerzas externas como bien lo vio Villoro:

Así utiliza Orozco al ser indígena como arma patriótica. Pero, para ello, fue necesario trastocarlo en cosa-objeto; marcar en su frente el sello de la

imparcialidad y el desinterés; convertirlo en algo inmutable e intercambiable, garante de la máxima efectividad práctica. Al hablar de la Conquista podrá Orozco, sin embozo, dejar volar sus propios sentimientos patrióticos. Éstos reposan ahora sobre una base firme y pétreo, imparcial e inmovible: el ser indígena, al que aconteciera morir en sus manos.<sup>6</sup>

Creía pues en el indígena como un objeto de estudio histórico, para después ser convertido, en el siglo xx, en un objeto de estudio de la sociología y hasta de la economía. El movimiento indígena actual, en cambio, cree en su propia emancipación y tiene sus propios líderes, no se ve a sí mismo como objeto de conocimiento, sabe que tiene que convivir con una cultura ajena y lo que pide es respeto a la propia. Creencias encontradas que demandan una solución. Ambos movimientos comparten la creencia en la dignidad humana, pero sus creencias los separan.

Esto no ocurre sólo a nivel de la diversidad cultural, también dentro de una cultura. Dentro de la cultura occidental, por lo menos desde la modernidad, la historia de la filosofía ha considerado al sujeto como algo valioso, aunque sea de manera extrínseca. El sujeto concebido dentro de la modernidad no lo considera comunitario, no requiere, en sentido estricto, de una comunidad de sujetos para la obtención de conocimiento pues le basta con el ejercicio de su razón. La configuración de un sujeto multicultural, en cambio, tiene como trasfondo una oposición al sujeto moderno que no reconoce la diferencia. En última instancia el concepto central del multiculturalismo es el de diferencia, si no hay diferencia todos somos iguales y no requerimos culturas diferentes, si las hay es porque una es la correcta y las otras están equivocadas, según la visión de la modernidad. Además, el sujeto hermenéutico, tan presente hoy en día, se concibe a sí mismo como inacabado en tanto es una interpretación constante de sí mismo, su ser es hermenéutico, no es una elección sino que su capacidad de interpretar es propia de su existencia. Es como Hermes, mensaje y mensajero a la vez. En este sentido no se puede concebir como una conciencia auto-poseída en tanto no tiene fin su interpretarse, su autointerpretarse.

<sup>6</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 2005, p. 205.

El mismo valor pero tres creencias diferentes. La primera cree en el sujeto como alguien capaz de bastarse a sí mismo gracias al ejercicio de su razón, es pues un sujeto de razón igual que cualquier otro; la segunda, en cambio, cree en la diferencia porque sostiene la diversidad cultural y no sólo porque existan diversas culturas, sino además porque todas son respetables, lo que no las hace inmunes a las críticas; la tercera, por su parte, cree en el sujeto como alguien que se está constantemente haciendo, que es inacabado debido a que está constantemente autointerpretándose.

Hemos visto a lo largo de este trabajo que es posible poner en duda que las diferencias y los conflictos culturales se den al nivel de los valores, desde luego hay diferencias y hay conflictos, pero estos ocurren más bien al nivel de las normas y las creencias.

# Política e interpretación de la identidad nacional



## Imagen e identidad en el movimiento zapatista

*Mónica Hernández Rejón\**

A partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero de 1994, diferentes actores sociales han participado en la construcción de lo que significa ser zapatista. Esto se debe en buena medida a que el discurso del EZLN plantea un proyecto de transformación social que deposita su potencialidad en la unión con la de otros sujetos.

Así, el zapatismo —o neozapatismo— no es únicamente construido al interior de las comunidades zapatistas sino que, al ser un movimiento cuya práctica y discurso se opone de forma explícita al orden global, ha logrado que diversos actores sociales se sientan aludidos, incluidos e identificados con él. Gracias a esta identificación en la demanda de un orden distinto es que dichos actores participan en torno del movimiento zapatista y contribuyen en la construcción de la identidad de éste de múltiples modos. Uno de ellos es la creación de imágenes.

Este trabajo pretende mostrar la importancia que las imágenes han tenido en la construcción del imaginario zapatista, así como la participación de diversos actores que han hecho de estas imágenes una herramienta de difusión, comunicación y transformación.

Al mismo tiempo, pretende mostrar que el zapatismo, al igual que la identidad, se encuentra inacabado. Que no se trata de un discurso hermético y definido sino que se encuentra en movimiento, en con-

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

tinua construcción y replanteamiento nutrido de experiencias y cosmovisiones que, a pesar de ser tan distintas, han logrado coincidir en la necesidad de transformar el mundo del que han sido excluidos y construir un nuevo orden mundial. Así, este coincidir responde a un cuestionamiento generalizado del poder y a la necesidad de construir nuevas relaciones sociales tanto a nivel nacional como global.

Me he planteado como objetivo de este trabajo acercarme a la solución de una serie de preguntas. En primer lugar, atenderé a la cuestión de si existe una identidad zapatista y, en seguida, cómo se constituye. Posteriormente me referiré al papel que tienen las imágenes en este proceso, tanto como herramientas de comunicación como difusoras de ideologías y constructoras de realidades.

### **La constitución de la identidad zapatista**

La identidad de un sujeto social, entendida como el proceso de construcción de un sentido nutrido de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva, los aparatos de poder, entre otros elementos, no puede ser una esencia ni tener inherentemente un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. De acuerdo con las determinaciones sociales y proyectos culturales implantados en el marco espacial/temporal y la estructura social, los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan para generar tal sentido. Castells propone que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder y hace una distinción entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad. Habla, en primer lugar, de una identidad legitimadora, la cual es introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. En segundo lugar, hablar de la identidad de resistencia, es decir, aquella generada por actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, razón por la cual construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Y finalmente, habla de la identidad proyecto. Con ésta se refiere a la construida por los actores sociales,

basándose en los materiales culturales de que disponen, para redefinir su posición en la sociedad y buscar la transformación de toda la estructura social.<sup>1</sup>

En el caso del zapatismo, o neozapatismo, podemos hablar de una identidad que comenzó como resistencia y que devino en proyecto. Si bien en sus orígenes y en los primeros años después del levantamiento armado de 1994, en el discurso zapatista sobresalía la reivindicación de los pueblos indígenas en resistencia y las demandas básicas de techo, tierra, trabajo, salud, educación, independencia, democracia, justicia, paz, libertad, alimentación, que responden en buena medida a la falta de medios para la supervivencia; en los años siguientes se ha dado cada vez más importancia al objetivo de transformar la estructura social, de la cual se sienten excluidos, junto con otros actores sociales. Incluso, a las primeras once demandas se le sumaron las del derecho a la cultura y a la información.

La experiencia de los caracoles, los municipios y comunidades autónomas es un ejemplo muy claro de lo anterior. Después de casi diez años de organización de las comunidades indígenas zapatistas en la que los trabajos estaban orientados a cubrir las demandas más básicas para la supervivencia y la resistencia, en 2003 se cambió esta organización por una forma de autogobierno con la que se pretende atender a todas las demandas y sobre todo, a la búsqueda de la autonomía. Las Juntas de Buen Gobierno de los cinco caracoles, o bien, centros políticos, representan el órgano máximo de autoridad para todos los municipios y las comunidades dentro de éstos. En esta forma de autogobierno son algunos representantes elegidos por los propios pobladores de las comunidades quienes atienden a los designios de quienes los eligieron para administrar económica, política y socialmente el territorio zapatista. Si bien éste es uno de los proyectos más importantes del zapatismo, se considera como eje del movimiento en los últimos años la construcción de un proyecto alternativo de nación. A esto responden tanto la Sexta Declaración de la Selva Lacandona como la Otra Campaña.

<sup>1</sup> Manuel Castells, *La era de la información*, v. II, *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 28-33.

La potencialidad y capacidad de identificación del movimiento zapatista con otros actores ha radicado en varios factores. En primer lugar se puede considerar la generación de iniciativas de acción que parten de la necesidad de transformar el orden social tomando como argumento central la explotación económica, social y política. En segundo lugar, está la atención a los diferentes sujetos que participan en el movimiento así como sus posturas y reivindicaciones. Esto se debe, en buena medida, a las múltiples influencias y apropiaciones que el zapatismo retomó de varios proyectos desde sus orígenes, por ejemplo, la teología de la liberación, la cosmovisión indígena, el comunismo, el anarquismo, el maoísmo, etcétera. Pero también se debe, y tal vez de manera más determinante, a la posibilidad de interactuar y compartir con diferentes sectores a partir del levantamiento de 1994. En este sentido, la comunicación ha tenido un papel fundamental. A esto se refiere Castells cuando dice que "...el éxito de los zapatistas se debió en gran medida a su estrategia de comunicación, hasta el punto que cabe denominarlos la *primera guerrilla informacional*".<sup>2</sup>

Gracias a la comunicación con la sociedad, el zapatismo se transformó en un movimiento conformado por individuos, grupos y organizaciones nacionales e internacionales que sirvieron de baluarte y de apoyo al EZLN. Organizaciones no gubernamentales, ecologistas, feministas, militantes de derechos humanos, obreros, pacifistas y antiimperialistas, altermundistas, intelectuales, colectivos gays, grupos musicales y artísticos, jóvenes estudiantes, punks y anarquistas. Se trata de una sociedad multifacética, heterogénea y polisémica que se reconoce en su solidaridad con el EZLN, y en la necesidad de una nueva ética política. A esto se refiere Marcos cuando dice que "todos ven un pedazo, una forma del zapatismo que los refleja y que los acerca".<sup>3</sup>

Desde 1995, el comandante Tacho mostraba una gran preocupación por no limitar el movimiento a la cuestión indígena con el propósito de que se incluyera a todos. Hablaba de ir creando el zapatismo a partir de los aportes culturales indígenas y los de la cultura urbana. Es

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>3</sup> Ivon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997, p. 306.

en este sentido que se habla en términos nacionales pues, según Tacho, lo que buscaban con esto es que los mexicanos los vieran desde adentro.<sup>4</sup> Es a partir de lo anterior, que podemos considerar la identidad del zapatismo como un proyecto en el que se incluyen muchas subjetividades, cuyo punto de convergencia es la lucha antihegemónica.

### Las imágenes en la construcción de la identidad zapatista

La comunicación ha sido esencial en el desarrollo del movimiento. Dice Castells que “la habilidad de los zapatistas para comunicarse con el mundo y con la sociedad mexicana, y para cautivar la imaginación del pueblo y de los intelectuales, impulsó a un grupo insurgente local y débil a la primera fila de la política mundial”.<sup>5</sup> Esta comunicación se ha dado a partir del aprovechamiento de muy diversas herramientas, entre ellas las telecomunicaciones, los videos y las imágenes en general.

En el caso de las imágenes, se puede decir que han representado una forma privilegiada de expresión del movimiento zapatista y, en ese sentido, existe una importante cantidad de obras de artistas plásticos que han plasmado en muchos espacios presentes tanto de las comunidades autónomas como de ciudades nacionales e internacionales, murales y estenciles.

Las imágenes, entendidas como fuente histórica, capaces de dar testimonio de la época, de las costumbres y las circunstancias en que han sido creadas pueden y deben ser usadas para entender mejor los procesos sociales. Siguiendo la propuesta de Peter Burke, las imágenes no sólo sirven como reflejo de la realidad, pues algunas distorsionan las realidades sociales. Pero esto no significa que la imagen no tenga una utilidad para el análisis de los procesos sociales, pues es precisamente esta distorsión la que ofrece nuevas posibilidades. Por ejemplo, la interpretación de los mensajes que pretenden comunicar los creadores de la imagen; las imágenes como medio de apropiarse y conser-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>5</sup> M. Castells, *op. cit.*, p. 102.

var el poder o su uso para la protesta; la cultura material del hombre y cómo ha sido plasmada en imágenes, entre muchas otras.<sup>6</sup>

En este sentido, la investigación de las imágenes generadas en torno al zapatismo nos abre un inmenso abanico de posibilidades. Su análisis nos da importantes elementos para comprender las relaciones que se establecen entre quien las hace y quien las observa. No sólo al interior de las comunidades zapatistas, sino como medio de comunicación con y entre los sectores productores de imágenes pertenecientes a la sociedad civil nacional e internacional. Se trata entonces, de encontrar los efectos de sentido de estos objetos, de buscar en ellos determinados sistemas de comunicación y su intervención en la constitución de una identidad zapatista más amplia que la del EZLN.

Como parte de la estrategia comunicativa del zapatismo, el uso de imágenes permite que el mensaje llegue a diferentes estratos de la sociedad. Los murales, por ejemplo, son una herramienta fundamental para lograr este fin pues permiten propagar ideales o principios de manera lúdica y efectiva, además de proclamar públicamente la adhesión al zapatismo de las comunidades en las que se encuentran. Las imágenes se usan con muy diversos fines que van desde la mínima identificación, por ejemplo, el que se les da en muchas comunidades donde los habitantes no son todos zapatistas para identificar a quienes participan en el movimiento; hasta el ideológico, en el que la creación de estas imágenes tiene como objetivo la concientización o propagación de los ideales zapatistas. Estos fines no están necesariamente separados, es decir, que una misma representación puede servir para ideologizar, identificar, o bien, expresar.

A finales de 2002 se calculó que sólo en Chiapas había más de 200 murales.<sup>7</sup> En estas imágenes se representan pasajes de la historia de las comunidades, escenas de guerra y militarización de la zona, escenas de la vida cotidiana, por ejemplo, del cultivo del maíz, de los esfuerzos en los ámbitos de salud y educación, así como algunos héroes

<sup>6</sup> Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 34.

<sup>7</sup> Blanche Petrich, "Revelan 69 miradas el secreto de la resistencia cultivada con amor y pena", en *La Jornada*, México D. F., 15 de enero de 2003.

(Zapata, Hidalgo, el Che Guevara, Flores Magón, etcétera), símbolos y consignas. Precisamente en atención a su propósito educativo, histórico y comunicativo son plasmados en los muros de cooperativas, escuelas y clínicas autónomas, entre otros espacios. El contenido de dichos murales es decidido colectivamente por las comunidades, y muchos de ellos son elaborados por individuos o colectivos de la sociedad civil. Por lo anterior, no se pueden considerar como obra de quien los pinta, sino como una construcción creativa colectiva.

Para Gustavo Chávez Pavón, coordinador del Laboratorio de Integración Plástica La Gárgola, los murales zapatistas son “una herramienta de lucha y una manera de que los estudiantes conozcan lo que ha pasado en su tierra y narren al mundo lo que viven. No se trata de arte panfletario, sino de una manera de expresar la opresión que se vive en esa región, pero también las esperanzas”<sup>8</sup>.

El cartel, el estencil, el graffiti y la fotografía han sido también expresiones artísticas que han contribuido a la constitución del imaginario zapatista. De acuerdo con Pablo Ortiz Monasterio, los zapatistas “pronto entendieron la imagen fotográfica como arma para hacerse sentir, hacerse ver, hacer entender que había esa otra realidad”<sup>9</sup>. Y no podía ser de otra forma cuando ésta generó uno de los primeros contactos entre los zapatistas y la sociedad civil. De igual forma el cartel, el estencil y el graffiti, han sido de gran utilidad para difundir, comunicar y expresar los ideales y principios del zapatismo, además de denunciar la opresión del Estado y del sistema capitalista.

Las imágenes zapatistas no sólo pueden encontrarse en las comunidades autónomas. Diferentes espacios urbanos, nacionales e internacionales, muestran representaciones plásticas de carácter zapatista. Un ejemplo de ello es la recreación del mural *Vida y sueños* que existió alguna vez en la comunidad Taniperla del municipio autónomo Ricardo Flores Magón, en Estados Unidos, Italia, Francia, Alemania, Cataluña, Brasil y Argentina. En este mural se representan hileras de insurgentes encapuchados y armados tras las montañas, la escuela, las reuniones comunitarias, las milpas, las veredas, las casas de los pue-

<sup>8</sup> Mónica Matos Vega, “La realidad chiapaneca en murales”, en *La Jornada*, México D. F., 15 de enero de 2003.

<sup>9</sup> Blanche Petrich, *op cit.*

blos. Detrás de ellos se puede ver a Ricardo Flores Magón esparciendo semillas y a Emiliano Zapata en su caballo oscuro.

Como vemos, en las imágenes zapatistas no sólo se ilustra la realidad de las comunidades, sino que en ellas se va constituyendo una realidad nueva en la que se recuperan elementos de la producción simbólica de la historia, se reivindican ciertos personajes y sus aportaciones a las diferentes luchas que comparten el carácter antihegemónico de la zapatista, etcétera. Así, podemos ver un Zapata junto a Ricardo Flores Magón sembrando ideales en una comunidad en la que nunca estuvieron, pero cuyas luchas sirvieron de ejemplo a la suya.

Se puede decir, entonces, que las imágenes creadas en torno al zapatismo constituyen una herramienta fundamental para la constitución del imaginario y la identidad zapatistas. Partiendo del principio de que el movimiento zapatista ha crecido, en buena medida, gracias a la comunicación del EZLN con diferentes sectores de la sociedad, las imágenes, herramienta de comunicación fundamental, pueden considerarse como constructoras del zapatismo. Es por ello que profundizar en su estudio nos permite entender este proyecto, tanto en retrospectiva como a futuro, así como a los que participan de él y las relaciones entre ellos.

Si bien el discurso zapatista puede ser acusado de ambiguo, es precisamente en esta ambigüedad, o podría decirse también apertura, en la que radica su potencialidad. Gracias a su calidad de *cocktail de ideologías*, hace posible que las más diferentes identidades se congreguen en torno suyo y entre ellas por los ideales y sueños de un mundo mejor y por la oposición a un sistema que las excluye e ignora. En esta construcción de un marco teórico alternativo al oficial, específicamente en el espacio mediático del discurso, el zapatismo usa las imágenes para expresar, comunicar y difundir sus reivindicaciones, pero también para construir una nueva realidad.

Anexo. Murales zapatistas



Sin autor.



San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Sin autor.



Foto: Gustavo Chávez Parón.



Caracol de Oventic, Chiapas. Foto: Gustavo Chávez Parón.



Caracol de Morelia, Chiapas. Sin autor.



Caracol de Oventic, Chiapas. Foto: Gustavo Chávez Parón.



Sin autor.



Sin autor.



Enlace zapatista, indymedia.



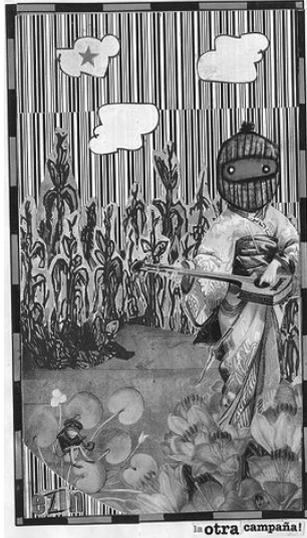
Enlace zapatista, indymedia.



Enlace zapatista, indymedia.



Enlace zapatista, indymedia.



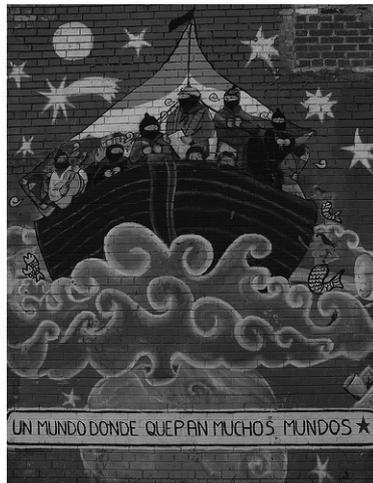
Sin autor.



Ciudad de México. Sin autor.



Tijuana, México. Sin autor.



Harlem, Estados Unidos. Sin autor.



Sin autor.



Londres, Inglaterra. Sin autor.



Buenos Aires, Argentina. Sin autor.



Brasilia, Brasil. Sin autor.



Taniperla, Chiapas (detalle). Sin autor.



Nogales, México. Muro fronterizo con Estados Unidos. Sin autor.



San Francisco, Estados Unidos. Sin autor.

## La APPO frente al Estado: rebelión e identidad colectiva

Carlos Andrés Aguirre Álvarez\*

### La crisis del Estado y el contexto internacional

El Estado mexicano ha entrado al siglo XXI dando muestras de que atraviesa por una profunda crisis de legitimidad, operatividad y sentido. Si bien es poco probable predecir los alcances históricos de esta crisis, sí podemos explicar los factores que la han posibilitado y profundizado. Haciendo eco del modelo propuesto por Alfredo Eric Calcagno y Eric Calcagno para el caso Argentino,<sup>1</sup> cabe distinguir dos niveles de la crisis: una esencial, compartida por buena parte de los estados nacionales del mundo capitalista, y otra histórica que corresponde a las especificidades del caso analizado. La primera se inserta en el proceso histórico de larga duración que ha entrelazado las diversas configuraciones estatales con los procesos de expansión del capitalismo. La segunda corresponde a las especificidades históricas de la construcción del Estado y la nación mexicanos; donde los sujetos, las pugnas y las coyunturas dejan sentir su efecto y modelan su devenir.

Así, la actual crisis puede ser leída como una consecuencia de la reestructuración hegemónica del gran capital internacional, devenida en la entelequia que se autonoombra globalización y que pugna por resignificar los sistemas políticos para posibilitar su proyecto. Pero

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Para los autores, la globalización nos ha llevado a una crisis de civilización, de nación y de régimen político. Cfr. Alfredo Eric Calcagno y Eric Calcagno, *Argentina: derrumbe neoliberal y proyecto nacional*, Buenos Aires, Le-Monde-Diplomatique, 2003, pp. 11-17.

también es la consecuencia del proceso histórico por el cual las élites mexicanas han dado forma a un proyecto de nación y desde el cual intentan responder a las exigencias de la globalización.

En su dimensión esencial, lo que está en juego es el sentido mismo del Estado. La configuración contemporánea de éste, la del Estado social o interventor, ha sido desmantelada en beneficio de una versión mínima.<sup>2</sup> Pero con pésimos resultados, como lo muestra precisamente el caso argentino. En este contexto el neoliberalismo ha cumplido la función de justificar y normalizar el “adelgazamiento sin fin” del Estado; bajo su óptica la toma de decisiones se convierte en una cuestión meramente gerencial, el ciudadano es un consumidor y los principios que rigen la economía son leyes aplicables al resto del espacio social. Lo anterior implica que también estamos ante una crisis de régimen político, porque significa la imposibilidad de la democracia como régimen y su suplantación por una versión meramente procedimental.<sup>3</sup> Incluso bajo su acepción más común, la de “...un poder político y un complejo institucional organizado sobre un territorio determinado, en el que es capaz de ejercer con una eficacia razonable el monopolio de la legislación y del uso público de la fuerza sobre la sociedad o las personas bajo su jurisdicción...”,<sup>4</sup> el Estado aparece cuestionado en sus funciones y en sus capacidades.

## 2006: la situación nacional y el estallido social en Oaxaca

En México, la reforma neoliberal del Estado benefactor comenzó en la década de los años ochenta, durante la administración priista de Miguel de la Madrid. Así, el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el mismo que basado en una férrea hegemonía política había construido el entramado institucional de nuestro país, se encargó de administrar su desmantelamiento. Tras la caída del PRI, en las elecciones del año

<sup>2</sup> Cfr. María Teresa Gallego Méndez, “Estado social y crisis del Estado”, en Rafael del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 107-138.

<sup>3</sup> Cfr. Ricardo J. Gómez, *Neoliberalismo globalizado: refutación y debacle*, Buenos Aires, Macchi, 2003.

<sup>4</sup> José Antonio de Gabriel, “La formación del Estado moderno”, en Rafael del Águila (ed.), *op. cit.*, p. 50.

2000, este proceso se ha acelerado. Desde el nuevo marco normativo, impulsado por las fuerzas globalizadoras, la reformulación del Estado mexicano tenía dos implicaciones: el abandono del modelo de crecimiento nacional-desarrollista, en beneficio del “libre” mercado, y la eliminación del corporativismo por la instauración de un régimen democrático avalado por un nuevo entramado institucional. La “anhelada” democracia actuó como la fuerza centrífuga alrededor de la cual el “nuevo” Estado buscaba cierta legitimidad entre la población. Pero la transición a la democracia ha dado pobres resultados, que no me detendré a argumentar ahora, exhibiendo la fuerte limitación de un marco normativo que concibe el orden político subsumido al económico, específicamente a las necesidades de los mercados. Las mediaciones políticas utilizadas por el PRI para impulsar su proyecto, ahora aparecen reducidas y fragmentadas a lo largo del territorio nacional. Las reglas explícitas e implícitas del poder, junto con las prácticas que las objetivaron históricamente, aparecen ahora desarticuladas de un proyecto de nación y al servicio de grupos de presión.

Como articulación hegemónica, el presidencialismo de la época priista suponía la sujeción de los otros poderes y de los gobernadores de los distintos estados a la figura presidencial. Su desaparición hizo de los poderes estatales cotos flotantes de poder, espacios autónomos de negociación. En consecuencia se ha abierto paso a una lucha descarnada por el poder y sus “beneficios”, pero no exclusivamente en el ámbito de la política nacional, sino en función de los mandatos de la globalización, es decir, como un simple elemento de una hegemonía aún mayor. Esta crisis del sistema político en sus dimensiones explícitas e implícitas, es decir, tanto de las instancias como de los acuerdos de poder, evidencia la ausencia de la política como práctica crítica y de toma de decisiones.<sup>5</sup> Desde una perspectiva más amplia, la insuficiencia de las transiciones democráticas en toda la región puede ser leída como parte de las tensiones internas presentes en el nuevo proceso

<sup>5</sup> Tomamos los conceptos de Castoriadis que entiende lo político como las instituciones explícitas e implícitas del poder, que sin embargo aparecen como ajenas al hombre, y a la política como actividad crítica, “...explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y a la democracia como el régimen de autoinstitución...” Cornelius Castoriadis, *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*, Buenos Aires, EUDEBA, 1997, p. 267.

de mundialización del capital. Siendo éste a su vez un elemento fundamental para la emergencia de nuevos sujetos colectivos de carácter contestatario, que experimentan las consecuencias locales de los cambios globales.

La rearticulación de los poderes locales en la era de la globalización, supone su adherencia a los proyectos que el gran capital tiene para la toda la región: corredores de maquilas, zonas de bioprospección, explotación de recursos naturales, ecoturismo, etcétera. En nuestro país, a la histórica situación de inequidad y rezago económico de la región sur, hay que agregar el papel estratégico que se sabe o se presume jugará en la geopolítica de la globalización. Las reacciones locales a estos proyectos no se han hecho esperar y en muchos casos sirven de base a la constitución de nuevos sujetos políticos colectivos y, por lo tanto, de nuevas subjetividades y prácticas sociales. Un caso paradigmático de reacción social frente a las deudas históricas y las injusticias del presente es, sin lugar a dudas, el zapatismo.

La guerra electoral que el año pasado catapultó a Felipe Calderón a la presidencia, tuvo el efecto de evidenciar el contexto crítico del que hemos venido hablando. Ante la incertidumbre sobre un posible fraude se desvaneció la retórica de la democracia y se articuló un cuantioso movimiento ciudadano en torno a la figura del candidato opositor Andrés Manuel López Obrador.<sup>6</sup> El ejercicio faccioso del poder y la mediatización de la contienda por parte del equipo gobernante, ha dañado aún más la legitimidad del propio Estado. En víspera de las elecciones, el ciudadano era el sujeto ausente de la democracia mexicana. Se ha dicho que en el 2006 se creó un vacío de poder, aunque quizá sería mejor plantear que lo que surgió fue una duplicidad de poderes que peleaban férreamente por establecer su hegemonía, por marcar los tiempos políticos e imponer su agenda.

<sup>6</sup> No obstante que, a la postre, el apoyo de buena parte de la elite económica nacional e internacional, la alianza tejida con la poderosa política Elba Esther Gordillo y el espaldarazo final de las Fuerzas Armadas, inclinaran la balanza en favor del cuestionado “ganador” de las elecciones, su legitimidad parece dañada irremediablemente.

En dicho contexto es que se desata la crisis oaxaqueña.<sup>7</sup> Como desde hace ya varios años, el 1 de mayo del 2006 la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) presentó sus demandas al gobierno estatal, centrándose en la re zonificación laboral y la urgente atención de la infraestructura educativa en la entidad. Para ello instrumentó viejas prácticas de presión y negociación a través de movilizaciones, plantones, paros laborales, bloqueos, uso de los medios de comunicación, etcétera. El 14 de junio el gobierno de Ulises Ruiz respondió con un operativo policial destinado a desalojar el platón magisterial del centro de la ciudad. En éste participaron unos tres mil elementos y un helicóptero, sorprendiendo a las 4:50 de la madrugada a los maestros que ahí pernoctaban. A pesar de su supuesta superioridad numérica, estratégica y militar, los maestros lograron reorganizarse y retomar el centro. La batalla había durado casi cinco horas y dejado un saldo de 92 heridos en total. Al día siguiente, diversos sectores de la sociedad oaxaqueña respondían al llamado que el magisterio lanzaba por diversos medios, acudiendo a una marcha que contó con más de 50 mil participantes. El 17 de junio se conformaba la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), con la consigna básica de lograr la renuncia de Ulises Ruiz. Iniciaba la revuelta popular que en los meses siguientes llegaría a tener a la ciudad prácticamente bajo su control.

En Oaxaca, tierra de caciques, se venía experimentando desde hace algunos años el progresivo endurecimiento del gobierno estatal frente a otros actores políticos y una creciente inconformidad social. Progresivamente, buena parte de los sectores urbanos marginales se encontraron fuera de los espacios de negociación que ya les resultaban habituales. Es decir, se encontraron excluidos de los espacios colectivos de identidad y acción dados institucionalmente. Así, la insurrección oaxaqueña abreva de la creciente vulnerabilidad social frente a los caprichos de las élites y de la representación que los involucrados han construido para ubicarse en esa cambiante realidad. La animadversión

<sup>7</sup> Oaxaca se encuentra ubicado físicamente en la región sur de México y es, junto con Guerrero y Chiapas, uno de los estados más pobres del país. Históricamente, también es uno de los estados con mayores inequidades y conflictividad social. Oaxaca es un estado grande, con pocas vías de comunicación y con paisajes naturales y culturales muy diversos.

hacia Ulises Ruiz, el “factor irritabilidad”, sólo se puede explicar contextualizándola en un imaginario político que busca ajustar cuentas con su pasado y proyectarse hacia el futuro para retomar su control.

La crisis, que se prolongaría por más de seis meses, ha sido interpretada como la rebelión del “pueblo” frente a los excesos de un gobernador inusualmente autoritario o, en un contexto más amplio, como una muestra de la urgente culminación de la reforma del Estado y la transición a la democracia.<sup>8</sup> Desde esta lectura, la transición habría significado el fin del presidencialismo dando lugar, como un efecto colateral, a un “gubernadorismo autoritario” controlable por la consolidación de la nueva democracia. No obstante, otra lectura posible es la que hemos venido argumentando para explicar tanto el carácter de la crisis local como de las subjetividades que se conforman en ella. Partimos pues, de que la transición a la democracia ha nacido subordinada al proyecto político y económico de la globalización, acentuando la fragmentación de los poderes y profundizando los rezagos históricos. Esto ha modificado las relaciones y las prácticas que se dan en los contextos locales, erosionando las posiciones que venían ocupando sus sujetos y llevándolos a la confrontación por una nueva jerarquía de los poderes y, en una dimensión más amplia, por el sentido del proyecto de nación. Es decir, dando lugar a la emergencia de sujetos contrahegemónicos, que pugnan por transformar el proyecto de los poderes establecidos. Desde esta perspectiva, el surgimiento de la APPO no sólo responde a la crisis de un sistema regional de poder, efecto colateral del paso a la democracia, sino a la crisis del Estado y a la ausencia de la dimensión política en el espacio social.

### **Rebelión e identidad colectiva: la construcción de la APPO**

En primer lugar, habrá que plantear a la APPO como un sujeto colectivo heterogéneo y complejo, en el que confluyeron más de trescientas organizaciones de diversas regiones del estado junto con adherentes de diversos sectores sociales y ocupacionales. Su emergencia se da en

<sup>8</sup> Cfr. Víctor Raúl Martínez Vásquez, *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política: Oaxaca 2006*, México, IISUABJO, 2007.

el marco de la ofensiva estatal contra el magisterio, una colectividad de gran peso político en la entidad.

El magisterio ha ido ganando importancia política desde que fuera uno de los pilares del proyecto nacional cardenista. Como en muchos estados, el magisterio oaxaqueño surgió de sus propias comunidades, se nutrió de sus prácticas políticas y a la vez las nutrió, se volvió testigo y correa de transmisión de prácticas y valores muy arraigados. El maestro fue una figura respetada y temida, poseedor de prestigio y en muchos casos también agente del régimen. Se entiende pues que el magisterio surgió como una parte importante del bloque histórico que dio forma al Estado mexicano y por tanto estaba fuertemente sujeto a través de la lógica corporativista. Es en el seno de la corporación magisterial que emergieron los grupos opositores, que en los años ochenta se enfrentaron al Sindicato Nacional de los Trabajadores de la Educación. El movimiento triunfó, lo que le valió diversas prerrogativas y el reconocimiento de la Sección 22 como instancia gremial única en el estado. Desde entonces la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), tiene una fuerte presencia en las regiones de Oaxaca.

Sin embargo, en el nuevo contexto local la “legalidad” se mostraba inconexa con las necesidades del magisterio y éste utilizó como su principal estrategia convocar a otras colectividades bajo la constante exhibición de las fisuras del gobierno. Muchos de los grupos que acudieron al llamado magisterial, lo interpretaron como una oportunidad para refundar la vida política de Oaxaca. Una tarea con fuertes implicaciones incluso para el magisterio que, para posibilitar la suma de voluntades, tuvo que abrir y ampliar su discurso a las reivindicaciones de sus adherentes. A través de su convocatoria, el magisterio estableció claramente la nueva frontera y el antagonismo que implicaba la rebelión: el tirano y los intereses de las élites frente al pueblo, instancia comunitaria máxima, y su legítima exigencia de justicia. A esta propuesta se fueron sumando otros sectores sociales y sus agravios frente al poder, no siempre legítimos pero reales.

El magisterio jugó un papel clave en la constitución de la Asamblea Popular, ya que por su presencia en la entidad y experiencia política fungió como correa de transmisión entre las comunidades y el núcleo urbano. Pero dicho proceso no se agota en la convocatoria hecha por

los maestros ni en el cúmulo de agravios atribuibles al gobernador, por el contrario los supera. Estos elementos fraguaron en el programa de la APPO, que establecía su posicionamiento sobre lo que debe de ser la refundación del ámbito político local y nacional. Por eso aspiraron a la creación de una Asamblea Popular de los Pueblos de México que posibilitara su realización. Es importante destacar que ese fue el factor de superación del magisterio. Aunque este siguiera siendo el aglutinante logístico y financiero de la APPO, las reivindicaciones integradas de grupos étnicos, sectores juveniles, asalariados, ONG, etcétera, excedían los reclamos iniciales del magisterio. Así, la APPO fue la articulación de ciertas colectividades que se vieron enfrentadas al vaciamiento del sistema político y a sus nefastas consecuencias. La ofensiva gubernamental contra las movilizaciones sociales, arrojó a sus participantes al momento de la decisión. El momento en que la imposibilidad de la política abre las puertas a su posibilidad dentro de un marco normativo análogo, lo que a su vez implica otra posición subjetiva. Es decir, la coyuntura en que las personas se descubren en una situación de exclusión individual y se reagrupan para posibilitar un espacio de acción colectiva. Este proceso tiene su cierre en la declaración conjunta que define la identidad del nuevo sujeto colectivo.

No es de extrañar que ante la creciente marginalidad del orden constitucional, junto a la ya histórica situación de inequidad económica, emergiera un reclamo de recuperación de la política. Ante la democracia procedimental en crisis, la APPO reivindicó o al menos actuó bajo la premisa de reivindicar la democracia como régimen, como práctica de autonomía política. Baste recordar que en su congreso constitutivo, la Asamblea enunció sus principios de la siguiente forma: comunalidad y autonomía; disciplina y respeto; honradez y transparencia; revocación del mandato; plebiscitos o referéndum; democracia; no reelección; equidad de género e igualdad; justicia; servicio; unidad; autonomía de los miembros; independencia; solidaridad internacionalista; consenso; libertad; crítica y autocrítica; inclusión y respeto a la diversidad; y, casi al final, antiimperialista, antifascista y anticapitalista; pacífico y social. Estos principios, más que meras declaraciones fungieron como guías para la acción, decisiones y prácticas concretas que se pusieron a prueba en el campo de la confrontación contrahegemónica. Baste nombrar, por ejemplo, la expropiación de la televi-

sora local y de diversas radiodifusoras, operados por ellos mismos y utilizados como medio de difusión de sus demandas; o la creación de la POMO (Policía Magisterial de Oaxaca) y los Topiles como cuerpos comunitarios de seguridad para vigilar las calles.

La APPO es pues un espacio donde la construcción de identidades se da en torno a un problema central, la necesidad de crear marcos normativos operativos dentro de los cuales las colectividades puedan realizar sus reivindicaciones y exigencias. Esto le confiere un carácter contrahegemónico frente a la rearticulación hegemónica, de la que hemos venido hablando, que va de lo global a lo local o al menos le ubica en una relación antagónica respecto a ésta. La APPO no es un mero estallido de masas, no es una turba que busca linchar a un mal gobernante, ni una mafia que sólo busca intereses particulares, su intervención se da a un nivel más profundo como conciencia del carácter extraterritorial de su problemática. Una operación por lo demás compleja por que el carácter contrahegemónico y autonómico del movimiento no excluye que la confrontación se diera en los términos fácticos de una confrontación directa. La intervención del Estado federal y las fuerzas que se aglutinaron en torno al mantenimiento del gobernador, no podían dar lugar a otra lógica. Así, creemos que no podemos reducir a la APPO a una mera expresión del estado de “ingobernabilidad” de Oaxaca, aunque tampoco es identificable como un movimiento revolucionario en el sentido más literal de la palabra.<sup>9</sup>

En el seno de la APPO se fraguan entonces diversas subjetividades, dando lugar a la emergencia de nuevos espacios de pertenencia e identidad: las barricadas como espacios de socialización y de ruptura de lo cotidiano, el graffiti como expresión de creación y apropiación de símbolos, la música y la algarabía en las calles que, más allá de la lucha por su control, significaba la reivindicación de los espacios públicos. Durante buena parte del movimiento es claro que la confrontación fáctica y simbólica, por los símbolos patrios, por el ser del “pueblo”,

<sup>9</sup> Su identidad política nos resulta poco aprensible porque mediáticamente se nos ha presentado la información de manera selectiva, haciendo énfasis en los actos y no en su sentido. Es decir, presentándolos como momentos de un caos social condenable, a través de lo que podríamos llamar una representación mediática excluyente. Esto ha posibilitado la criminalización de la disidencia, aspecto originario de la APPO, a la vez que oscurecido el sentido de su acción.

parte de una cierta noción de identidad colectiva: la APPO como un movimiento civil y pacífico, democrático y contrahegemónico. Discurso que por otro lado también intentará ser asimilado, despojado de sus puntos críticos de fijación, por el propio Estado.

### **Los límites de la APPO o la difícil consolidación de los sujetos contrahegemónicos**

Para comprender la situación posterior a la toma de la ciudad de Oaxaca por el ejército, es necesario partir de la idea de que el control de la ciudad no equivale a reestablecer la situación anterior a la crisis. La fuerte campaña mediática iniciada por el gobierno estatal, lo mismo que la apropiación de las banderas del movimiento, dan cuenta de la pugna por el olvido y la legitimidad. A pesar de la superioridad de los recursos del gobierno oaxaqueño, la APPO logró mantener por cierto tiempo su presencia en el espacio político local. Sin embargo, los límites de la APPO estuvieron marcados por la celeridad de los tiempos políticos en los que surgió.

Mientras se mantenía abierta la coyuntura electoral, la APPO pudo apostar a evidenciar la ingobernabilidad de Oaxaca para, una vez destituido el gobernador, impulsar su proyecto y fortalecerse de cara al escenario nacional. Pero los resultados de la pugna electoral y el hecho de que esa coyuntura terminara, limitaron las opciones estratégicas del movimiento. Así, la posibilidad de ir más allá de la resistencia y concretarse como fuerza contrahegemónica se vio seriamente cuestionada por el nuevo contexto. A su vez otro de los principales problemas de la APPO fue que el magisterio se fue alejando progresivamente del resto del movimiento, en pos de sus propias lógicas e intereses. Sus contradicciones internas también impidieron su consolidación como sujeto político colectivo. Finalmente, la oleada represiva también explica la progresiva desarticulación del movimiento, por la ruptura de las estructuras de toma de decisiones y por el impacto que esta estrategia tuvo objetiva y subjetivamente en las bases sociales del movimiento.

No obstante, la importancia de la APPO radica en su recuperación de la política como medio crítico y, en concreto, en la propuesta que hace de construcción de una democracia de bases. Puede que la Asamblea haya exhibido importantes contradicciones internas, como

la diferencia de objetivos y métodos de sus integrantes o una cierta tendencia a la fragmentación. Sin embargo, su llamado a la reconstrucción-reivindicación de la democracia real, como en el caso de otros movimientos sociales, es un llamado a detener la disolución del país en el entramado hegemónico de la globalización. Una tarea que se antoja tan difícil como necesaria.



## La reflexión sobre la identidad nacional en el siglo xx

José Luis García Guadarrama\*

Este texto nació de una serie de preguntas que me hice al contemplar, no sin cierto malestar y extrañeza, la tensa situación social que siguió a las elecciones presidenciales del 2006. La aparente y repentina división del país entre derecha e izquierda, pobres y ricos, e incluso, norte y sur, nos tomó por sorpresa a quienes, aun reconociendo la inobjetable diversidad que caracteriza a esta nación, estábamos acostumbrados a pensar en México como un solo pueblo, con una identidad bien definida y articulada durante muchos años en torno a la cultura de la Revolución mexicana, entendiendo a ésta, en palabras de Monsiváis, como “...la perspectiva unificadora proporcionada oficialmente para hacer estable y legible a la realidad mexicana, perspectiva fundada en un *dictum*: el Estado es la entidad más allá de las clases y más allá de la lucha de clases”.<sup>1</sup> Ciertamente es que esta cultura de la Revolución no permanecía inmaculada hasta las elecciones del 2006. Había sido fuertemente cuestionada y golpeada desde el movimiento estudiantil del 68, pasando por el fraude electoral del 88 hasta llegar a la pérdida del poder por parte del PRI en el 2000. Aún así, la referencia inmediata para entender nuestra identidad seguía siendo cierta idea de México y de los mexicanos originada precisamente en los años posteriores a la Revolución de 1910. ¿Está agotado, entonces,

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”, en Daniel Cosío Villegas, Bernardo García Martínez, José Luis Lorenzo *et al.*, *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 959.

este paradigma de identidad en el que durante tantos años nos reconocimos? Si esto es así, ¿queda, por lo menos, la necesidad de construir una nueva idea del mexicano? O bien, ¿todo paradigma de identidad es necesariamente ideológico, mitológico?, es decir, ¿se trata, siempre que se postula una idea de identidad nacional, de un discurso con el que la clase dominante se legitima en el poder?

Para tratar de dar respuesta a estas interrogantes resumiré, en primer lugar, las ideas sobre el carácter nacional contenidas en dos libros ya clásicos: *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos, y *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz. Después, y a manera de crítica de estas dos obras, expondré la tesis que Roger Bartra sostiene en *La jaula de la melancolía*, según la cual las ideas que sobre la identidad nacional se han elaborado constituyeron una mitología del mexicano que sólo sirvió para legitimar el sistema priista de dominación. Y, por último, haré una reflexión personal sobre el tema en la que propongo la necesidad de construir, desde la diversidad cultural que caracteriza a México, una idea crítica, es decir, no ideológica, de la identidad nacional.

### Del complejo de inferioridad a la ontología de la soledad

La teoría psicológica de Alfred Adler sostiene que, toda vida humana, para afirmarse, requiere del sentimiento de seguridad. Éste aparece cuando el individuo comprueba, a través del éxito repetido de sus acciones, la eficacia de sus aptitudes y de su poder. Sin embargo, puede suceder que la desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede hacer sea muy grande, desembocando así en el fracaso. De tal suerte que el individuo termina por desconfiar en sus aptitudes y experimenta el sentimiento de inferioridad. A partir de esta teoría, Samuel Ramos intenta explicar el carácter del mexicano, sosteniendo que algunos rasgos de este carácter son maneras de compensar un complejo de inferioridad.

Aunque tal complejo tiene su origen, según Ramos, en la Conquista y en la Colonización, no es sino hasta la Independencia que empieza a manifestarse plenamente el sentimiento de inferioridad en el mexicano. Partiendo del hecho de que la cultura mexicana no ha sido más que un derivado de la cultura europea, la imitación de ésta

ha provocado que la realidad propia, “por un juicio de comparación, resulte despreciada, y el individuo experimente un sentimiento de inferioridad”.<sup>2</sup> No obstante, Ramos tiene el cuidado de señalar que él no atribuye ninguna inferioridad real al mexicano, sino que sólo da cuenta del hecho de que, en la comparación que el mexicano hace de su propia realidad con la europea, resulta una autodesvalorización que, de manera injusta, éste hace respecto a su persona.

Después de un recorrido histórico que va de la colonización española a la influencia que la cultura francesa tuvo en México durante el siglo XIX, el libro de Ramos desemboca en un análisis de la psicología del mexicano, del cual se desprenden los siguientes puntos:

1. El carácter del mexicano es un resultado de sus reacciones para ocultar el sentimiento de inferioridad.
2. El “pelado” es un tipo especial de mexicano en el que aparecen de manera más clara estas reacciones, que pueden resumirse de la manera siguiente:
  - a. Lleva su alma al descubierto.
  - b. Ostenta sus impulsos elementales en vez de disimularlos.
  - c. Como la vida le ha sido hostil, su actitud es de franco resentimiento.
  - d. Explota de manera verbal afirmándose a sí mismo en un lenguaje agresivo.
  - e. Descubre en la “virilidad”, entiéndase machismo, una manera de afirmación.

Estas tesis, aunadas a las que también formularía el grupo filosófico Hyperión, encontrarían su prolongación desde otro enfoque en la reflexión que Octavio Paz hizo en *El laberinto de la soledad*. Paz comienza su ensayo caracterizando a México como “país en trance de crecimiento” y, por lo tanto, con una enorme necesidad de interrogarse sobre su propio ser. Asimismo, una idea recorre el libro entero: nos sentimos y nos sabemos solos. En esta soledad originaria, onto-

<sup>2</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe, 2002, p. 22.

lógica, radica, según Paz, “el fondo último de la condición humana”. Este hecho, al mismo tiempo que non hace distintos, nos hermana con todo el género humano haciéndonos “contemporáneos de todos los hombres”.<sup>3</sup>

A lo largo del libro se va sucediendo la reflexión sobre distintos aspectos de la historia y la cultura de México: de la singularidad del pachuco a nuestro carácter ceremonial y cerrado que se muestra y oculta al mismo tiempo a través de las máscaras que usamos; de nuestro culto e indiferencia ante la muerte hasta el paradójico hecho de ser, por un lado, hijos de la Virgen de Guadalupe y, por otro, “hijos de la chingada”, es decir, de la Malinche. Me detendré brevemente en las consideraciones que hace Paz sobre la Revolución mexicana.

Es elocuente el papel que Paz atribuye a la Revolución: “La Revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser”.<sup>4</sup> La Revolución es, por una parte, un proyecto que busca insertarnos en la historia de la humanidad; también es una radicalización de nuestro ser, es decir, un regreso a nuestro origen. En palabras de Paz, “el radicalismo de la Revolución mexicana consiste en su originalidad, esto es, en volver a nuestra raíz, único fundamento de nuestras instituciones”.<sup>5</sup> En resumen, el mexicano, ser que comparte con el resto de la humanidad el hecho de estar solo, busca salir de su aislamiento y realizarse a través del proyecto de la Revolución.

### La identidad como ideología

En *La jaula de la melancolía*, Roger Bartra hace la crítica no sólo de las ideas de Ramos y de Paz, sino de toda manifestación intelectual y artística que ha contribuido a forjar la idea del carácter nacional. Desde el paradigma de la teoría crítica de las ideologías, Bartra denuncia como ideológicas a las diferentes ideas que sobre el carácter del mexicano se han elaborado durante el siglo xx:

<sup>3</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986, pp. 174 y 175.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 130.

Los estudios sobre “lo mexicano” constituyen una expresión de la cultura política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, que definen *las formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional... Así, la cultura política hegemónica ha ido creando sus sujetos peculiares y los ha ligado a varios arquetipos de extensión universal. Esta subjetividad específicamente mexicana está compuesta de muchos estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios.<sup>6</sup>

Todos estos estereotipos sobre el carácter nacional no sólo son, para Bartra, expresiones ideológicas, sino “mitos producidos por la cultura hegemónica”. A estos mitos se ha acudido durante mucho tiempo para explicar la identidad, y a partir de esto, pregonar una supuesta unidad nacional. Según Bartra, “el carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros o discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno”.<sup>7</sup> Para explicar la forma en que se articulan los mitos sobre la identidad nacional, Bartra crea una metáfora a la que llama “el canon del axolote”, según el cual el mexicano está inmerso en la dialéctica melancolía-metamorfosis, esto es, entre una mirada melancólica sobre su origen rural y premoderno, y la lógica del progreso propia del sistema capitalista. Ahora bien, la función ideológica que estos mitos tienen radica en que “una parte esencial de la explicación de la legitimidad del Estado moderno radica en las redes imaginarias del poder político [...] Los mitos y la cultura nacional son uno de los aspectos más importantes de estas redes imaginarias”.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Random House Mondadori, 2005, pp. 14 y 15.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 213 y 214.

## La posibilidad de una identidad nacional no ideológica

En sus *Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx*, Carlos Monsiváis reconoce la apropiación y utilización ideológica que el Estado ha hecho de la cultura de la Revolución mexicana. Sin embargo, no toda manifestación cultural es reducible a ideología: "...al sistema político le ha interesado modular y acomodar cualquier ambición doctrinaria... Por otra parte, hay una cultura de la Revolución relativamente independiente en las artes plásticas, la novela, el cine y la danza".<sup>9</sup> De acuerdo con esto podemos entender que, una cosa es responder y crear arte a partir de una consigna del Estado, y otra muy distinta es que el Estado se apropie de manifestaciones artísticas y culturales independientes y las inserte en su discurso. Podemos decir que en México han sucedido las dos cosas. Pero esto no significa que toda noción de identidad nacional sea, o tenga que ser, esencialmente ideológica.

Aquí es necesario detenerse en los señalamientos críticos que ha hecho Bartra. Para este autor las expresiones artísticas e intelectuales sobre el carácter del mexicano son mitos, y el mito es equivalente a mentira, como puede deducirse de la lectura de *La jaula de la melancolía*. En relación con esto habría que señalar dos cosas. Primero, ¿desde dónde, desde qué posición está hablando Bartra? ¿Desde dónde denuncia a los mitos como mentiras? Parecería que este autor nos habla nada menos que desde la total autonomía de la razón, esto es, desde una razón no determinada que puede, gracias a esta total independencia, denunciar a toda determinación social, cultural e histórica, como ideológica. Pero esta pretensión es en sí misma mitológica, es decir, es un relato, un cuento. Se trata del ya viejo mito de la subjetividad moderna en su versión marxista, que puede esbozarse más o menos así: partiendo del hecho de que toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, lucha entre opresores y oprimidos, todo aquello que pretenda ocultar o reconciliar este conflicto radical no es más que ideología. Así, por ejemplo, los mitos sobre la identidad que promueven la unidad nacional y, por lo tanto, legitiman al Estado capitalista. Pero este conflicto ha de ser superado y abolido gracias a la

<sup>9</sup> C. Monsiváis, *op. cit.*, p. 960.

revolución, después de la cual el sujeto sujetado se emancipará convirtiéndose así en sujeto autónomo, no determinado, dueño de sí. Mientras tanto, la razón, por medio de la teoría crítica de las ideologías y gracias a su autodeterminación, puede y debe distinguir críticamente entre la verdad objetiva y los mitos.

Aquí es donde entra el segundo señalamiento que quiero hacer. La oposición entre mito y razón es, como sabemos, muy antigua. Nos remite nada menos que al inicio de la filosofía. Pero ha estado presente a lo largo de toda la historia de la cultura occidental. Si por mito entendemos un relato, algo que se cuenta y se va transmitiendo por tradición, lo dicho acerca del origen, origen que sólo es accesible y legible a través de este relato que los seres humanos hacen para decirse a sí mismos y a los otros cómo son y por qué son, entonces podemos entender su oposición con la verdad objetiva, esto es, con lo empíricamente verificable y reconocible por la razón. Pero, ¿se trata de una oposición entre verdad y mentira?, es decir, ¿hay un paso del mito a los *logos* en el mismo sentido en que se pasa de la mentira a la verdad, de la servidumbre a la libertad? Gadamer, en una obra que lleva precisamente como título *Mito y razón*, nos recuerda que tal paso del mito a los *logos* se cumpliría sólo en el caso de que la razón fuera absolutamente dueña de sí, pero como ésta depende siempre, aunque no lo quiera reconocer, de las mismas vicisitudes históricas, sociales y culturales que determinan a la experiencia humana, es una ilusión creer en una razón absoluta, autónoma, completamente dueña de sí, que nos liberaría del encantamiento del mito.<sup>10</sup>

La reflexión sobre la identidad nacional en el siglo xx nos deja entonces, por un lado, con un paradigma de identidad agotado y en el que cada vez nos reconocemos menos; pero, por otro lado, nos pone ante la posibilidad de construir una idea de la identidad nacional no ideológica, posibilidad que puede cumplirse si reconocemos una verdad no científica de la cual son portadores los mitos, esto es, los relatos que hacemos de nosotros mismos, relatos que muestren no tanto una esencia metafísica de la cual todos provenimos, sino la diversidad que nos caracteriza en este espacio y tiempo que nos tocó compartir: el México contemporáneo.

<sup>10</sup> Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 20.



# Discurso e identidad



## La contribución de los relatos en la interpretación de las identidades apropiadas

*Elizabeth Padilla\**

**D**urante el periodo comprendido entre los años 1976 y 1983 se produjeron en la Argentina violaciones de los derechos humanos y crímenes de *lesa humanidad*. Entre éstos se destaca por su carácter inédito la apropiación de los hijos de los desaparecidos como “botín de guerra” a manos de los represores o de sus cómplices: menores que fueron registrados como hijos propios o adoptados bajo formas fraudulentas, a los cuales se les intentó borrar todo rastro de su historia familiar sustituyéndola por otra ficticia. Desde la recuperación de la democracia hasta nuestros días, las Abuelas de Plaza de Mayo se han venido ocupando de la difícil tarea de restituir las identidades de esos niños, recurriendo para ello a la genética y a la jurisprudencia.

Ahora bien, a partir de la identificación de los menores se inicia un proceso de recuperación o restitución de la identidad arrebatada que cabe describir como existencial. Podríamos afirmar que la restitución, como la reparación del daño producido, consistiría en la posibilidad de recuperar —a través de la “verdad”— el protagonismo de la propia historia y su destino, mediante la reconstrucción de los relatos que les precedieron y cuya información les fue negada y reemplazada por otra. En los últimos años, la necesidad perentoria de reconstruir esos relatos ha asumido distintas formas y soportes, de carácter público. En esta ponencia me interesa, en especial, explorar los testimonios cinematográficos de esa búsqueda llevada a cabo por jóvenes reali-

\* Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

zadores, hijos de desaparecidos. Para ello tomaré, como casos testigo, dos películas de reciente estreno (*Nietos y Los rubios*) que ocasionaron arduos debates, pues plantearon un cambio en la forma de registrar los años de la represión al documentar sus consecuencias para la recuperación de la identidad.

### Antecedentes históricos

La dictadura militar dejó profundas heridas en el tejido social y político de la Argentina con impensables consecuencias sobre su presente y futuro. Es así que frente a los continuos reclamos de reconciliación por parte de algunos sectores de la sociedad, muchos sostenemos que no puede haber tal reconciliación de no mediar, por un lado, el necesario reconocimiento público de los crímenes de *lesa humanidad* cometidos durante ese periodo y, por otro, la aplicación, por fin, de una justicia largamente postergada que repare el daño provocado. En ese sentido, recordemos que una de las categorías perversas que inauguró el “proceso militar” fue la del “desaparecido”, personas sustraídas por la fuerza de sus hogares o lugares de trabajo a mano de grupos policiales y del ejército, y cuya suerte, 30 años después, seguimos aún desconociendo. A esta categoría se sumó, como hecho inédito y con igual grado de horror, el del secuestro de sus hijos, muchos de ellos nacidos en cautiverio, los cuales fueron entregados a represores o a personas afines a la ideología del “proceso militar” quienes, en virtud de adopciones ilegales, los inscribieron como hijos biológicos, sustrayéndoles todo rastro de la identidad originaria. En la actualidad, el número de hijos de desaparecidos recuperados, por el esfuerzo de las “Abuelas de Plaza de Mayo” y cuya identidad fue restituida, asciende a cerca de 80 sobre un total de 500; aunque esta última cifra es aproximada, pues en muchos casos por temor, muerte de todo el grupo familiar o por falta de conocimiento —por ejemplo saber que en el momento del secuestro la mujer estaba embarazada— no se realizó ninguna denuncia. Es así que al día de hoy convivimos por igual los que sabemos quiénes somos, es decir, los que tenemos razones ciertas para no sospechar de nuestra filiación —aún cuando más no fuera por cuestiones generacionales— y aquellos cuya identidad fue construida a partir de la sustitución de una historia familiar por una filiación inventada. Esos individuos,

actualmente, constituyen una nueva categoría de desaparecidos, “los desaparecidos para sí mismos”. Por tanto, una de las secuelas del terrorismo de Estado que se extiende hasta el presente es la existencia de víctimas que desconocen que lo son, víctimas a las que se les sustrajo el derecho inalienable a poseer un nombre, conocer quiénes fueron sus progenitores y la fecha y lugar exacto del nacimiento. No obstante, esta tragedia que se desencadenó sobre individuos concretos no deja de ser una tragedia eminentemente colectiva. La cuestión, entonces, es cómo intentar construir una sociedad justa sobre la base de que a la fecha continúan 30 mil personas desaparecidas y de que a muchos de sus hijos se les ha conferido identidades falsas. Han habido muchos intentos en estos últimos años de vida democrática,<sup>1</sup> por revisar los hechos del pasado sin caer en falsos maniqueísmos, como así también la de apoyar la tarea de los organismos de derechos humanos en difundir campañas que canalicen las dudas de los jóvenes acerca de su identidad. Tales tentativas trabajan esforzadamente, sobreponiéndose, por un lado, al olvido provocado por el natural paso del tiempo —si bien el caso argentino se inscribe en la historia reciente— y a las trampas que nos tiende la memoria y por otro, al inevitable fallecimiento natural tanto de represores como de víctimas.<sup>2</sup> En palabras de Hugo Vezzetti: “la cuestión de los desaparecidos se ha convertido en el problema fundamental en la construcción de la democracia”<sup>3</sup>

Entre las investigaciones que procuran comprender lo que nos pasó, a nivel tanto colectivo como individual, resultan de especial importancia por sus consecuencias éticas y prácticas las que giran en torno a las cuestiones relativas a la recuperación o restitución de la identidad. Dichas cuestiones, inéditas en cuanto a su complejidad, nos

<sup>1</sup> Considero que aún falta un compromiso serio y sostenido por parte de las instituciones gubernamentales para investigar sobre el destino final de los desaparecidos. Recordemos que desde hace un año sigue desaparecido el ciudadano Julio López, uno de los principales testigos contra los represores en los últimos juicios contra la impunidad.

<sup>2</sup> Pareciera que el tiempo, es decir, el de la justicia y el de la vida finita de los hombres, juega a favor de los asesinos y sus cómplices. Un dato que quizá ilustra este punto es que la información recogida en el Banco Nacional de Datos Genéticos, creado por Abuelas, será conservada durante los próximos 50 años, pues más allá de ese periodo se estima que no habrá ninguna víctima o testigo directo de esos hechos para reclamar.

<sup>3</sup> Hugo Vezzetti, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 1.

llevan a indagar —a partir de la experiencia traumática del arrebatamiento— desde un punto de vista conceptual, representacional y ético el tema de la identidad.

Cabe mencionar al respecto que a estas reflexiones teóricas se suman a partir de los años noventa interesantes ensayos reflexivos de carácter cinematográfico/documental llevados a cabo por hijos de desaparecidos sobre la experiencia traumática de la identidad apropiada. Tales realizaciones recogen, las más de las veces, la experiencia personal del director(ra), experiencia que se articula desde la necesidad de constituirse en un discurso público con distintos objetivos. Por ejemplo, el de mostrar a través del lenguaje fílmico la imposibilidad de transmitir el horror del que han sido víctimas, los límites éticos de la representación, las relaciones entre ficción y documental o la finalidad pedagógica de constituirse en instrumento válido que contribuya a la recuperación de los hijos de desaparecidos. *Nietos*, de Benjamín Ávila, sería un buen ejemplo de esto último, mientras que *Los rubios*, de Albertina Carri, tematizaría las tres primeras cuestiones. Ambos filmes, desde perspectivas distintas, se ocupan de bucear en torno a la problematización de la identidad de los hijos de desaparecidos y a los arduos intentos por su recuperación. El primero, con un mensaje esperanzador y el segundo mostrando la imposibilidad de representar lo acontecido.

Antes de indagar en estos filmes, creo necesario referirme brevemente a algunas cuestiones centrales relativas a los casos de restitución de identidades apropiadas. Como expuse recientemente en un trabajo presentado en el Encuentro de Filosofía de la Cultura,<sup>4</sup> la restitución de la identidad no puede reducirse a la devolución a la familia biológica de un “bien perdido” en la figura del hijo, como algunos erróneamente creen. Lo que se trata de restituir y reparar es la continuidad de los relatos que constituyen al individuo antes de que fueran violentados en forma perversa por el terrorismo de Estado. Sólo a través del conocimiento de cuáles fueron los auténticos lazos familiares y, por consiguiente, de la historia en la que el sujeto está inscrito es posible

<sup>4</sup> Elizabeth Padilla, “El problema de la restitución de las identidades apropiadas”, ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Filosofía de la Cultura y Multiculturalismo, Universidad Autónoma de Campeche, del 5 al 8 de diciembre de 2006 (inédito).

reconstituir una identidad que pueda hacerse cargo de la mentira. No develar este secreto obtura cualquier decisión libre en la constitución de la identidad, pues advertimos que aun en aquellos casos de nietos que optan por continuar con la familia apropiadora en lugar de con la familia de los padres biológicos, la decisión asumida tiene como precondition el conocimiento y no la ignorancia. Es decir, la posibilidad de saber o no acerca del origen no es un asunto sin consecuencias, ya que el problema de comprender o no la realidad se funde con el problema de la posible diferencia que implica para la vida del hombre la posesión de dicha comprensión,<sup>5</sup> a sabiendas de que la misma recaerá a su vez sobre los modos en que nos relacionamos con nuestros semejantes. De esta manera, consideramos que los planteamientos que apoyan, bajo la excusa de evitar males peores, los beneficios de la ignorancia despojan a las víctimas de la posibilidad cierta de constituirse en sujetos autónomos. En efecto, el conocimiento de la verdad acerca del origen nos permite reelaborar y reorientar los relatos en que nos reconocemos narrados, con el propósito de poner en cierto orden de discurso nuestra vida y con ello dar cuenta del sentido. Relatos provisorios y nunca terminados, que nos orientan en la pesquisa para saber quiénes somos. Como sostiene Leonor Arfuch: "...el nieto que se descubre, que está en la fase de la elección, de poder asumir la historia, la vida, la cultura, la cotidianeidad arrebatadas, se encuentra en un punto de inflexión que supone conflicto, pelea, enfrentamiento, pugna interior, entre la marca de la estirpe legítima y la impostura a la que lo ha sometido el derrotero terrible de la Historia".<sup>6</sup>

Al respecto, cabe aclarar que no pretendemos con esto sostener ingenuamente que hay algo así como un relato verdadero acerca del origen, sino más bien mostrar que la interrogante acerca de él permanece siempre abierto. Es por ello que se torna grave todo caso en

<sup>5</sup> Como afirma Peter Winch: "...es evidente que los hombres deciden cómo se comportarán sobre la base de su criterio acerca de cuál es la situación del mundo que los rodea". *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 27.

<sup>6</sup> Leonor Arfuch, "Cómo se construye la identidad", en Abel Madariaga (ed.), *Identidad, construcción social y subjetiva. I Coloquio interdisciplinario de Abuelas de Plaza de Mayo*, Buenos Aires, CONADI, 2004, p. 69.

que se produce un modo de filiación falso, pues la mentira clausura la pregunta acerca del origen al instalar, paradójicamente, la pretensión de certeza para ese relato. Sabemos que el relato sobre el origen constituye lo primordialmente “inverificable” para cada uno de nosotros, aunque no por ello de aceptación irremediable. Lo “inverificable” es lo que posibilita, por un lado, la apertura de la interrogación inacabada y, por otro, la búsqueda constante de las garantías de aquello que pudiera ser “verificado”. En este sentido, la mentira que se instala al inicio de la historia de una vida debe constituirse como relato único para seguir subsistiendo y a la vez debe responder a las exigencias de lo verificable con otra falsedad, mediante la desaparición u ocultamiento de pruebas. Así, la mentira sobre el origen imposibilita la indagación abierta y nunca acabada de quiénes somos, pues no admite interrogación alguna; admitirla supondría hacerse cargo del horror que permanece oculto.

### Examen de los filmes

En relación con lo dicho, los filmes elegidos: *Nietos* (2004) y *Los rubios* (2003) tienen en común haber sido dirigidos por hijos de desaparecidos, quienes en forma directa o indirecta exponen públicamente —a través de estos relatos filmicos— la problemática de dicha condición con un claro posicionamiento acerca de quiénes son en relación con la generación de sus padres. Estas películas provocaron distintos tipos de repercusiones en el medio local; sobre todo *Los rubios*, pues despertó airadas polémicas y debates por parte de los intelectuales de izquierda de nuestro país —pertenecientes a la generación de los años sesenta y setenta— al pensarse, quizá, desde el lugar de legítimos interlocutores de esa época. Las críticas estuvieron dirigidas principalmente al modo en que están narrados los sucesos y cómo son descritos los protagonistas de esos años.

El registro cinematográfico elegido por ambos directores para representar esta problemática es el documental. Si bien el primero lo utiliza aprovechando todas sus posibilidades en cuanto a su relación con lo “real”, con la “verdad”. Como sabemos, “...la categoría documental genera una serie de expectativas que tienen que ver con la presencia de “lo real” (en contra de lo ficcional), cierta metodología de inves-

tigación de lo real y cierto esfuerzo ético/estético por minimizar la ineludible instancia de mediación sobre lo real”.<sup>7</sup>

En una entrevista reciente, Ávila manifiesta que el documental es un género especialmente difícil, ya que la exposición personal es muy alta y no existe control sobre aquello que es filmado; es decir, a diferencia de la ficción, nunca se sabe a ciencia cierta cómo van a responder los entrevistados: “lo que vas a hacer es lo que finalmente vas a terminar filmando”.<sup>8</sup> El modo en que Ávila aborda el problema de la realidad en *Nietos* es a través del desvanecimiento de la figura del director. De esta manera, es el tema y la elección de los personajes los que establecen el punto de vista del film. Acorde con ello, son los dos recursos principales que utiliza, el testimonio y el valor de las vivencias transmitidas por los protagonistas de las historias. En cambio, Carri, a partir de una arriesgada puesta estética que yuxtapone géneros: documental, ficción y animación, se encarga de mostrar en *Los rubios* la imposibilidad de toda reconstrucción, aún cuando contemos con los testimonios de los protagonistas. La directora se vale del documental para exponer las conflictivas relaciones entre ficción y realidad. Su película es finalmente un ensayo reflexivo sobre las estrategias de la representación. Al respecto, afirma de modo elocuente: “Lo que yo había querido hacer era algo que pensara todo el tiempo en el mecanismo de representación, que es lo que la mayoría de las películas sobre la memoria no piensan”.<sup>9</sup>

Ahora bien, estas decisiones en cuanto a cómo utilizar el recurso del documental están en íntima relación con los objetivos que tanto Ávila como Carri se plantearon a la hora de realizar sus filmes. En *Nietos* hay una explícita intención pedagógica, pues al abordar mediante este recurso la recuperación de la identidad de los hijos de los desaparecidos muestra su interés por contribuir a que todo aquel que sospeche sobre su identidad se sienta motivado a iniciar la investigación acerca

<sup>7</sup> Verónica Garibotto y Antonio Gómez, “Más allá del ‘formato memoria’: la repostulación del imaginario posdictatorial en *Los rubios* de Albertina Carri”, en *A contra corriente, revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 3, núm. 2, invierno de 2006, Buenos Aires, Department of Foreign Languages and Literatures North Carolina State University, p. 111.

<sup>8</sup> Entrevista a Benjamín Ávila, incluida en la ficha técnica del film mencionado.

<sup>9</sup> Albertina Carri, “Respuesta a María Moreno en ‘Esa rubia debilidad’”, en *Suplemento Radar*, Buenos Aires, *Página 12*, 19 de octubre de 2003, pp. 6-7.

de su verdadero origen; sospecha que no se limita a que sólo deban interrogarse estas personas, sino que va dirigida a cualquiera, es decir, todos deberíamos sentirnos interpelados acerca del origen, en relación con nuestra propia familia y con nuestro propio pasado. Coherente con este objetivo, el film está planteado en una narración en primera persona. De este modo, son los jóvenes robados a sus padres durante la dictadura militar argentina los que toman la palabra para dar testimonio de su experiencia vital. El director afirma: "...quería hacer una película que llegase a los jóvenes que todavía no han recuperado su identidad. Que los tranquilice, pues ellos no hicieron nada malo. Aunque es un proceso que lleva tiempo, porque es difícil cambiar tu vida de repente".<sup>10</sup> No obstante, en el camino de descubrirse con una identidad robada debemos advertir que hay dos procesos igualmente conflictivos: uno es el de reconocerse en esa condición y otro es el de comprender lo que pasó, en el sentido de conocer las circunstancias político, sociales que produjeron su situación. Esta segunda etapa no está registrada en la película, pues el director (hijo de madre desaparecida y con un hermano recientemente reencontrado) afirma que los documentales sobre esa temática ya se hicieron, por lo cual él prefiere ocuparse del presente y no del pasado, ya que considera que su generación puede aportar un nuevo punto de vista sobre la dictadura basado en otras vivencias, otros motivos y otros debates. En ese sentido, la propuesta del film consiste en intentar ubicarse, por primera vez, en el lugar de los hijos recuperados y preguntarse acerca de cómo se sienten en todo este proceso de saber la verdad y lo importante que es alcanzarla. Así, la novedad que viene a traer es la de ofrecer a través de testimonios íntimos brindados por distintos personajes (ancianos que continúan infatigablemente la búsqueda de sus hijos, hermanos que se reencuentran, hijos recuperados) el costado humano personal de la tragedia colectiva con una fuerte impronta emotiva. Muestra la humanidad de cada uno de sus personajes, acercándose lo suficiente sin violentarlos, de modo que nosotros como espectadores podamos comprender —si esto fuera posible— el verdadero significado de sus historias y de su búsqueda de la identidad. Este acercamiento es facili-

<sup>10</sup> Entrevista a Benjamín Avila, incluida en la ficha técnica del film mencionado.

tado por la eliminación de un recurso tan propio de los documentales como es el uso de la voz en *off*; en su lugar Ávila deja hablar a los protagonistas accediendo a que cada uno de ellos organice, de la mejor manera posible, el relato de sus vidas. Un ejemplo elocuente que resulta especialmente conmovedor es el testimonio dado por una niña de doce años a un periodista de la televisión española sobre los hechos traumáticos que rodearon el secuestro y posterior desaparición de su madre, y la desaprensión de este último al preguntarle qué se debería hacer con los torturadores de su madre, si acaso merecerían ellos que los hagamos desaparecer también. O bien escuchar a un joven de 30 años diciéndonos que lo que le pasó no lo marca de por vida con el estigma de la tragicidad, ya que a todos —de alguna u otra forma— nos han ocurrido cosas terribles (“a todos nos pasan cosas jodidas”). Además, continúa diciendo, hay muchas formas de desaparecer; una de ellas es la que él sufrió, pero no es la única.

A partir del tratamiento ético y estético dispensado a los protagonistas de estas historias, advertimos la preocupación de Ávila por mostrar al hijo del desaparecido como un sujeto digno y responsable de su destino, no como víctima (el de sujeto eternamente despojado: huérfano o vengador de sus padres) en que lo ha colocado el discurso oficial. En efecto, desde ese discurso el hijo carece de legítima identidad no sólo a causa del despojo, sino porque supone ante todo que la identidad es un bien heredado, en lugar de algo que requiere de acciones concretas a lo largo de la vida para su realización; es decir, la identidad no sólo se hereda, también se construye. Desde esta perspectiva, el director no busca obtener la complicidad del espectador a través de una mirada piadosa que lo lleve a conmoverse con esas historias, a sabiendas de que lo terrible les pasó a otros, de que las víctimas, en definitiva, son los otros. No obstante, la película de Ávila logra transmitir el carácter fuertemente conmocionante de esas historias. ¿Cuál es entonces el efecto válido que logra conmocionarnos sin mover a la conmiseración? Ávila lo explicita cuando sostiene que al emprender un documental se pretende hablar de la verdad y no de un verosímil, y que esa verdad debe surgir de la emoción. En efecto, los testimonios registrados logran exhibir en toda su contundencia que cada uno de los protagonistas está hablando directamente desde sus emociones; más precisamente, desde la sinceridad de las emociones,

las cuales, por su modo de expresión inmediata no permiten fingir; y esto nos estaría revelando el lugar y el peso de la verdad en relación con el aspecto emotivo. Es así que el film a través de la identificación emocional, que corresponde al lugar de la *imagen de la verdad* que el documental procura, nos invita a comprender la ardua y trabajosa búsqueda de la identidad iniciada por los nietos recuperados.<sup>11</sup>

En el caso de *Los rubios*, el objetivo de la película, en palabras de la directora pronunciadas en un momento del documental, es “exponer a la memoria en su propio mecanismo. Al omitir recuerda”. De ahí la tensión nunca resuelta en el film entre la forma (¿es el documental de una ficción, una ficción de documental, o ambas cosas a la vez?) y su contenido. En efecto, Carri invita al espectador a reflexionar sobre la construcción de la propia identidad —la suya y la de toda la sociedad— a partir de la ausencia: en su caso la de sus padres. Al realizar una película sobre la realización de una película —ese es el tema de que trata *Los rubios*—, Carri pone al descubierto el artificio jugando en tres niveles: el del documental, el de la ficción y el de la animación. Trabajando desde este artificio, la película exhibe “...el abismo temporal que se abre entre los eventos traumáticos (la desaparición de sus padres: dos reconocidos intelectuales de la década del 60, Ana María Caruso y Roberto Carri) y el presente desde el cual se intenta reconstruirlo y que, desde su radical alteridad rechaza cualquier tipo de didactismo o de consuelo”.<sup>12</sup>

Respecto a la cuestión de la identidad, cabe aclarar que la situación de Carri —al igual que Ávila— no es la de una nieta restituida sino la de una persona que a la temprana edad de tres años sufre el secuestro y desaparición de sus padres, de ahí que la búsqueda de su identidad que ensaya en el film se centra en la problemática de cómo es posible su construcción desde la ausencia traumática de los progenitores, con la

<sup>11</sup> Respecto a la evaluación de este filme y parafraseando a un crítico argentino de cine, Sergio Wolf, podríamos afirmar que el mundo que refleja este documental no es un campo de certidumbres sino que es un enigma sobre el que lo máximo que podría decirse está en la manera de mirarlo que nos propone su director Cfr. Sergio Wolf, “La imagen de la verdad o la verdad de la imagen”, en *Ñ. Revista de cultura*, n. 35, Buenos Aires, Clarín, 2007.

<sup>12</sup> V. Garibotto y A. Gómez, *op cit.*, p. 109.

convicción de que los recuerdos, tanto propios como los de los allegados a sus padres (materializados en testimonios de amigos, parientes y vecinos, cartas o fotografías) nunca garantizarán que la reconstrucción vaya a ser completada. El planteamiento de la directora es precisamente que no los vamos a conocer, que no hay reconstrucción posible. Son inaprensibles porque no están; de allí que, al contrario de lo que usualmente se pretende en estos casos, no se trata de hacerlos presentes. A los ausentes, afirma Carri, se los deja ausentes, pues nunca sabremos quiénes fueron. La puesta en escena trata de presentar en imágenes la complejidad de este planteo. Uno de los recursos que utiliza, con el objeto de neutralizar toda identificación emocional, es el del desdoblamiento o duplicación de su persona. En el documental que se está filmando, Carri es interpretada por una actriz. Ella no sólo representa a Albertina sino que además aparece diciéndolo: “soy Analía Couceyro y en esta película represento a Albertina Carri”. La intromisión de la actriz en esta narración en primera persona, con pretensiones de documental, provoca un efecto de extrañamiento, ya que evita que el espectador se sienta identificado, de alguna manera, con la realizadora y su historia.

Resulta interesante advertir que el recurso del desdoblamiento, “el verse como otro”, revela ciertas consecuencias heurísticas en el tratamiento de las identidades restituidas. En efecto, en la ficha técnica de *Nietos*, por ejemplo, se incluye un testimonio por demás perturbador —que no forma parte del film— y en el que se observa cómo, a partir del punto de inflexión que constituye la restitución de la identidad, una persona puede ver toda su vida anterior como si hubiera sido vivida por otra. Se trata de una joven adoptada por una pareja cómplice de los secuestradores de sus padres que reflexiona acerca de cómo hacer para conjugar en una sola historia esas dos vidas, asumidas en toda su radicalidad como un antes y un después. No puede soslayarse en este caso el conflicto traumático sufrido por una persona cuando se entera de que su identidad es otra, cuando constata que las sospechas son ciertas y que en un instante se derrumba todo su mundo en donde se crió y se constituyó como persona. Al respecto, la joven afirma que todas las vivencias pasadas y presentes están ahí, le pertenecen, no se pueden borrar, ya que son parte de su sola y única vida. En el caso de *Los rubios*, el desdoblamiento que propone su directora nos permite

vislumbrar, sin mediación de la emoción, el drama de un sujeto que al buscarse descubre que en realidad es otro. Así, en una parte del film, Carri le hace decir a la actriz una frase de Regine Robin, aquella que declara: “la necesidad de construir la propia identidad se desata cuando ésta se ve amenazada, cuando no es posible la unicidad”.<sup>13</sup> A continuación sigue un largo monólogo de la actriz en el que reproduce reflexiones de la misma Carri sobre su identidad, mientras vemos a la realizadora escuchando esas palabras como si no fueran propias. Parte del monólogo es el que sigue:

...en mi caso el estigma de la amenaza perdura desde aquellas épocas de terror y violencia en las que decir mi apellido implicaba peligro y rechazo y hoy decir mi apellido en determinados círculos genera todavía una mezcla de desconcierto y piedad. Construirse a sí mismo sin aquellas figuras que le dieron comienzo a la propia existencia se convierte en una obsesión [...] ya que la mayoría de las respuestas se perdieron en la bruma de la memoria.

El modo en que Carri materializa la imposibilidad de toda reconstrucción es a través de una puesta en escena que reproduce la multiplicidad de los sentidos que aparecen a la hora de relatar una historia. Fiel a este propósito y con el objetivo de que el espectador vivencie esa experiencia, es que utiliza distintos recursos estéticos y de puesta en escena: el color y el blanco y negro, la utilización de televisores y voces en *off*, la animación con muñecos de plástico Playmobil, las pelucas rubias. Esos recursos contribuyen a mostrar que todo intento de narrar el pasado como hija de desaparecidos, en lugar de permitirle acercarse a la verdad no hace más que alejarla de ella. En última instancia, sólo se trata de la búsqueda que nos lleva a recorrer, una y otra vez, como en un laberinto, todos esos posibles caminos del mundo de la memoria.

<sup>13</sup> Regine Robin, *Identidad, memoria y relato, la imposible narración de de sí mismo*, Buenos Aires, FCS-UBA, Cuadernos de postgrado, 1996.

## Breve consideración final

Sin pretensión de síntesis, tan sólo a título de comentario final provisorio respecto de una problemática que nuestra historia reciente nos obliga a pensar una y otra vez, advertimos que *Nietos y Los rubios* se constituyen en serios desafíos para esa tarea, al presentárenos como propuestas que deberían reconocérselas complementarias y no necesariamente excluyentes. Ambas bucean, desde distintos registros y con pretensiones distintas, en las interrogantes que se abren a la hora de analizar la posibilidad o no de reconstruir los relatos de la historia social y privada de aquellos que fueron víctimas de la violencia de Estado; así como en las condiciones de volverlos comunicables, tanto para quien padece las consecuencias directas como para un “nosotros” que también debería sentirse afectado, pues la tragedia ha sido colectiva.

En el primer caso, con el propósito pedagógico de fomentar la duda en aquellos jóvenes que sospechan de sus orígenes a los fines de orientarlos en esa búsqueda, se muestra el amplio alcance de ese propósito, pues la duda se proyecta en todos los espectadores como una interpelación político-existencial. La apropiación del sentido del documental por parte del receptor consistiría, entonces, en verse convocado a la búsqueda de sus propios orígenes, a partir —y más allá— de haber sido víctima directa del despojo. En el segundo, a partir de la problematización dramática del intento de reconstruir el recuerdo de los padres desaparecidos, se muestra de modo efectivo, en el acto mismo de la puesta en escena de esa representación, la imposibilidad de conseguirlo.

Así, mientras que en el primero, mediante un afán pedagógico específico se logra mostrar el problema de la constitución de la identidad como cuestión fundamental para cualesquiera; en el segundo, a partir de la exhibición de las dificultades para restituir la memoria personal, se consigue producir el inquietante efecto ético pedagógico de impedir la clausura de esa pregunta.



## Identidades complejas y formación de sujetos en la política: el papel del discurso

Alejandro Roberto Alba Meraz\*

Este trabajo presenta algunas líneas interpretativas y rutas de tránsito para explicar el tema de la identidad entre nuevos actores en la política. Para ello, se propone un acercamiento por la vía del discurso, enfocando a los actores desde un plano de acción conjunta, en un contexto de complejidad.

Se aborda la cuestión desde el *discurso*, entendiéndolo como conjunto de reglas y prácticas que ordenan el sentido en un área particular de la vida social.<sup>1</sup> Discurso es aquí un marco comprensivo, constituido por referencias significativas, desde las cuales captan su sentido estrategias, prácticas y tareas de sujetos que transitan por terrenos discontinuos y, sin embargo, luchan aferrándose a una unidad identitaria imposible.

Discursos, por tanto, no son conjuntos de palabras agrupadas azarosamente para formar enunciados; son productos emanados de circunstancias históricas y eventos sociales concretos, son una “unidad variable y relativa”<sup>2</sup> derivada de prácticas discursivas —un léxico, valores, estilos retóricos con los que podemos formular demandas, hábitos y verdades. En este campo de heterogeneidad calificado como discurso también hay presentes elementos ideológicos, producidos, reproducidos y circulados, funcionando como sistemas de creencias, usados para entender y actuar en el mundo. Todo esto circula a través

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Michael Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1988.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

del discurso, producen y reproducen modos de pensar, de hacer, de manipular, reordenan la gramática social, el estilo y la acción.<sup>3</sup> Los discursos tienen presencia en sociedades como la nuestra, masivas, complejas, alcanzando altos niveles de diferenciación y especialización, con una producción de significados mediatizados por múltiples canales de comunicación. Los discursos contienen códigos en constante reordenamiento, su poder reside principalmente en forjar “lenguajes y códigos que organizan el flujo de información”,<sup>4</sup> ahora bien, ¿quién los reordena y qué usuarios están presentes cuando se construyen las claves para su interpretación en la esfera de la acción política?

Los actores insertos en este mapa discursivo son fundamentalmente “signos” condensadores de la fuerza de la palabra.<sup>5</sup> Son redes de comunicación de valores, propósitos, estrategias, entes colectivos emanados de luchas, provenientes de los movimientos sociales. Nos interesa particularmente acercarnos a ellas, porque son “síntoma”<sup>6</sup> de la reconfiguración de un mundo hipermodernizado y globalizado. Estas organizaciones han logrado determinar lenguajes propios para nombrar la realidad pero a riesgo de perder cualquier aspiración a una identidad unitaria.

Las *organizaciones de la sociedad civil* tienen rasgos peculiares, mantienen una dinámica de coyuntura conjunta al cambio en la estructura social, gestando en ese entronque un nutrido conjunto de elementos que resignifican los códigos orgánicos de la vida social. Su acción en este sentido resulta de tensiones e interacción entre “objetivos, recursos y obstáculos”<sup>7</sup> puestos en juego al disputarse un lugar en el espacio público.

El trabajo está dividido en tres momentos, en el primero quedan planteados los límites de la visión tradicional del sujeto político y la caracterización del nuevo sujeto en un contexto de complejidad. El

<sup>3</sup> Cfr. Teun van Dijk, “El estudio del discurso”, en Teun van Dijk (comp.), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa, 2003.

<sup>4</sup> Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 2002, p. 15.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 38.

segundo momento analiza los elementos del discurso presentes en las organizaciones de la sociedad civil, incorporando una dimensión descriptiva de sus prácticas a partir de la teoría general de los actos de habla de J. L. Austin; finalmente, en el tercer momento se ofrecen algunas consideraciones críticas que ponen en duda cualquier posibilidad de asumir visiones optimistas respecto del alcance de las propias organizaciones.

### Sujetos políticos y escenarios complejos

La tradición más dominante de la cultura política occidental siempre redujo al sujeto de la política, sea individual o colectivo, a un agente racional, sujeto con intereses y preferencias privadas a partir de las cuales podía seguir procesos autónomos de forma optativa, conforme a reglas, asumidas como reglas formales ya sea dentro del juego político o el social; este sujeto autoconsistente con sus intereses, tiene la posibilidad de modificar el rumbo de sus elecciones de acuerdo con sus preferencias, y recurre a nuevas reglas cuando existe un conflicto, en pocas palabras, es un actor en dominio de sus afectos y crítico de sus intenciones.

Hay pues, intrínseco al concepto de actor político, una concepción de racionalidad proveniente de la economía, que sólo considera relevante el comportamiento político si proviene de elecciones hechas para lograr de la mejor manera posible determinados fines, teniendo como único objetivo maximizar la función de utilidad. Esta visión utilitarista concede a los sujetos una estricta lógica racional, de modo que no pueden sino tener el tiempo y la independencia emocional para elegir la mejor línea de acción. Independientemente del entorno de complejidad, quien deje de procesar sus decisiones de esa manera, según los utilitaristas, corre el riesgo de caer en una lógica de la incoherencia o *sic et simpliciter* irracional.

Esta imagen, por otra parte, choca con la experiencia, pues en ella más que un libre juego de la voluntad racional, encontramos individuos racionales minimizados, restringidos por una relativa autonomía de las instituciones. Siendo, más bien, reglas, normas, valores y símbolos los límites del libre actuar de la voluntad individual y del cálculo racional.

A partir de lo anterior nos interesa entender cómo sucede que ciertos actores colectivos llegan a convertirse en sujetos políticos sin transitar necesariamente por la senda del *homo oeconomicus*, y en ese paso, el discurso juega un papel fundamental.

El actor que nos interesa es un actor colectivo, para el cual, en principio, el rol político tiene una connotación peculiar, tiene que ver con expresiones de sentido que hacen posible la restauración de modos de vida y comunicación de ideales de lo público, vistas como “conjuntos de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo”,<sup>8</sup> que se plasman en intereses y valores a veces identificados con la libertad, con justicia redistributiva, y en otros casos, con el reconocimiento; son en esa medida vínculos que enlazan formas evolutivas de modelos pretendidamente “encarnación de las virtudes cívicas”<sup>9</sup> con espacios crecientes de vinculación entre el Estado y el mercado.

Para la región latinoamericana el surgimiento de la sociedad civil organizada ha representado la oportunidad de promover modos de acción social y política contingentes, determinados por demandas originadas en la precariedad, con demandas cualitativamente tematizadas en torno a la defensa de recursos de gran escasez. Son un género de acciones estratégicas que pluraliza tanto a los actores sociales como a la propia acción colectiva,<sup>10</sup> redundando sus efectos en la multiplicación de las formas de acercarse al poder público.

Tales actores, en tanto sujetos colectivos, poseen un discurso que cancela la individualidad, reclamando renovar e innovar prácticas depositarias de sentido, sentido de comunidad, sentido de lo público, sentido del poder.

<sup>8</sup> Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, México, Universidad de Guadalajara, 1991, p. 8.

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

<sup>10</sup> Cfr. Leonardo Avritzer, “Modelos de la sociedad civil: un análisis de la especificidad del caso brasileño”, en Alberto Olvera, *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 2001.

## Discursos y dimensiones del habla

Las organizaciones de la sociedad civil son difíciles de aprehender, porque no tienen un solo rostro, son poliformes, una pluralidad reunida en un espacio más o menos común, con bordes claros pero nunca regulares, espacio para agregaciones fluctuantes, de contenido proveniente de distintas fuentes, produciendo redes, microsistemas en interacción, son material heterogéneo. Sujeto colectivo, signo usado para hacer mención de otro signo, indescriptible, y por tanto, sin identidad unívoca.

Lo que hace posible cierta continuidad en la discontinuidad, para estos actores, en todo caso, son sus “relaciones discursivas”, es decir, las relaciones que nos permiten hablar de sus prácticas, las cuales comienzan por su forma de referirse a un tema prioritario: los derechos humanos. Este referente, que no su centro, mezcla redes de organización y estrategias de lucha para hacer frente a las coyunturas, por ejemplo, sirve para actualizar temas, ampliar los canales de divulgación de sus tareas, o para sostener sus elementos estructurales al transformar su propio sentido permitiendo ampliar sus funciones.

Promoción y defensa de los derechos resulta prioritario y vinculante, pero no definitorio, porque sus redes de interacción giran en torno a demandas de acceso a bienes fundamentales de subsistencia, y sus estrategias tienen plazos de actividad inmediata y limitada. En las organizaciones encontramos símbolos para un discurso político que busca interactuar con el poder.

Cuatro principales ejes establecen el campo de sus relaciones discursivas: *a)* son agentes con una identidad y densidad social no declarada, pero manifiesta en discursos fragmentarios ligados a demandas particularizadas, es decir, reflejada en prácticas; *b)* en múltiples terrenos despliegan sus estrategias discursivas, no apuntan a monopolizar su dominio, su interacción o rango de intervención, son versátiles, por lo que suelen ser terreno fértil para la mediación de estrategias políticas (con grupos de cohesión tradicionales), de manera que la mediación entre los movimientos y las organizaciones sociales y el poder público suele pasar por el sistema de partidos; *c)* expresan la presencia de fuertes tensiones económicas, el deterioro de los derechos sociales y de la falta de participación efectiva en las decisiones públicas, pero,

d) visibilizan la discusión de conflictos poco tematizados: la preocupación por la relación entre regulación y emancipación, y el interés por la relación entre subjetividad y ciudadanía.<sup>11</sup>

Estos ejes nos dan una idea del amplio espectro que ocupan las organizaciones, por lo mismo, acercarse a la heterogeneidad de sus identidades requiere introducir otro nivel de análisis, entrar a su léxico, valores, hábitos, intereses, a los signos que compendian la fuerza de su palabra.

Los actores colectivos, se dijo, mantienen una dinámica de constante reordenamiento en sus códigos, por ello, su poder principalmente reside en sus lenguajes, los cuales condensan más que simples estados de cosas, en este sentido, su discurso más que palabras son acciones.

Para abordar el siguiente punto, caracterizar la dimensión de las prácticas discursivas de las organizaciones, agregaré un elemento conceptual, el discurso de las organizaciones civiles en cierto modo es un acto de habla, que al condensar la fuerza de la palabra tiene la función de hacer cosas.

El lenguaje como herramienta de la que nos valemos contribuye a la manera en que experimentamos las cosas; con las palabras, de cierto modo, llevamos a cabo muchas tareas. Un acto de habla,<sup>12</sup> equivale a la posibilidad de usar el lenguaje con objetivos distintos a los de simplemente declarar algo, hablar no es únicamente “decir”, afirmando o negando, “mentando”, las palabras adquieren una dimensión constructiva de los objetos, sean estos valores o ideales; la manera de designarlos está mediada por el lenguaje.

En relación con los conceptos utilizados por Austin se distingue: “...el acto locucionario [...] que posee significado; el acto ilocuciona-

<sup>11</sup> Cfr. Boaventura de Sousa Santos, “Los nuevos movimientos sociales”, en *Revista del Observatorio Social de América Latina*, núm. 5, septiembre del 2001, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en <http://osal.clacso.org/espanol/html/revista.html>.

<sup>12</sup> La presentación fundamental del tópico se la debemos al filósofo británico J. L. Austin, quien estudió el habla como tarea para elucidar las posibilidades del lenguaje, específicamente identificó tres funciones en el acto de hablar: locutiva, ilocutiva y parolocutiva, con ello mostró que las palabras son herramientas de las que nos valemos para realizar múltiples tareas. En el presente trabajo, utilizo este recurso tratando de encontrar claves para esclarecer nuestro objeto de estudio.

rio, que posee cierta fuerza al decir algo; y el acto perlocucionario, que consiste en lograr ciertos efectos por [el hecho de] decir algo...”<sup>13</sup>

En relación con el discurso de las organizaciones civiles, localizamos elementos declarativos, y consideremos un caso para ejemplificar, aquella demanda de impulsar una cultura de los derechos que corresponde a una particularidad enunciativa, digamos centrada en la dimensión locutiva del discurso; aquí el nivel se limita a la construcción de un léxico particular, ese aspecto, sin embargo, no está aislado, suele ir acompañado de distintos componentes y otras dimensiones. Consideremos la declaración anterior en relación con sus estrategias, la defensa de los derechos corresponde a una “demanda”, por ejemplo, asociada al respeto e igualdad para los inmigrantes; en esa tarea, la declaración va más allá de simplemente decir algo, hace visible un déficit social y cultural, acompañado de una acción específica: restituir el derecho mediante acciones de movilización de recursos y trenzado de vínculos asociativos; ese aspecto no queda reducido a la declaración, es rebasado, se proyecta en lo ilocutivo. Cuando a esa acción le sigue una reacción, por ejemplo, una modificación legal al estatus del inmigrante, la postulación de defensa no queda reducida al ámbito de lo locutivo, pasa a un nivel parolocutivo, se motiva una respuesta al decirse algo.

Una de las facetas más interesantes para ejemplificar el tema de las dimensiones del discurso de las organizaciones, que da cuenta de sus rostros y maneras de actuar políticamente, proviene de mirar cómo éstas cuando entrelazan vínculos con redes de interés privado o asociaciones demandantes de la libre competencia, generan un discurso promotor de una idea de *cultura de la cooperación* y una *ética de la responsabilidad*,<sup>14</sup> ligado con el reclamo del rendimiento económico. Tales ingredientes, cooperación y ética aparecen como expresiones visibles, locutivas, describen el espíritu moralizador de una vertiente

<sup>13</sup> John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1971, p. 167.

<sup>14</sup> Eveligna Dagnino, “Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿de qué estamos hablando?”, en Ernesto Isunza Vera y Alberto Olvera (coord.), *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2006. Cfr. Inés González Bombal y Mario M. Roitter, “Ideas sobre la sociedad civil: pasado y presente”, Buenos Aires, CEDES, 2003. Disponible en <http://www.lasociedadcivil.org/uploads/ciberteca/inesgonzalez.pdf>

asociacionista, promotora de una filosofía de la *contrapresión*,<sup>15</sup> demandante de un ambiente social óptimo, necesario para estrechar lazos de unión social apoyados en una moral compartida. El reclamo se toma como reactivo a los procesos de instrumentación del mecanismo administrativo-burocrático que rige la mayoría de las actividades y prácticas colectivas, adquiere una carga ilocutiva; pero la compensación a ese mecanicismo del sistema, proveniente, de otra parte, del potencial componente valorativo, “altruista, desinteresado, de sacrificio”, prestado como un *servicio* por las organizaciones, factor decisivo tanto para la realización de sus prácticas como para su organización y permanencia en el tiempo, es decir, la emisión de valores provoca una reacción, un efecto, un acto paralocutivo.

En lo locutivo, el *estado* de las organizaciones queda enunciado como algo bueno, su flanco ético-social. Aunque el signo dominante aquí es el potencial bienestar ético y social, que suele pasar por alto que de la generación de lazos sociales y espacio común de vinculación para crear estrategias comunicativas se llega con facilidad a vertientes de actividad lucrativa con incidencia destacada en el espacio público, ahí encontramos elementos elocutivos, propios de la discontinuidad.

La complejidad de las organizaciones de la sociedad civil muestran que el discurso moralizador adquirido por los agentes sociales más que invalidar la relación política hacen visible otro modo de posicionarse estratégicamente en el escenario público; lo declarativo reafirma los valores, pero en la práctica se confrontan, están presentes lazos de tensión, de comunicación de intereses buscando producir respuesta (lo ilocutivo), pero además destacan sus prácticas, que suelen ser monopólicas en ciertos espacios, como sucede con la demanda de libertad de expresión, en donde notablemente los *mass media* ejemplifican las contradicciones.

Las organizaciones sociales, entonces, aunque pueden presentarse como solución de asuntos de coyuntura, planteando intervenciones ante las agencias internacionales, cuestionando las políticas de destrucción del orden global, o poniendo en duda la pertinencia de los grandes proyectos financiados por bancos internacionales que buscan

<sup>15</sup> Marta Gutiérrez Satre, *La participación en los servicios públicos de bienestar*, Madrid, CES, 2005, p. 5.

desmembrar las políticas sociales de los estados en desarrollo, tienen entre su margen de maniobra, incluso posibilidades de transitar a otro nivel, pues parecen comenzar a sustentar plataformas de gobernabilidad,<sup>16</sup> particularmente donde mayor es la pobreza, es decir, cuentan con la capacidad para provocar una reacción (lo paralocutivo). Guatemala u Honduras serían un buen ejemplo.

Esta última atribución, digna de ser cuestionada, nos pone dentro de un importante rasgo paralocutivo de una de las manifestaciones del discurso de las organizaciones, su maleabilidad. Basada en acciones y valores hace posible restablecer la comunicación íntima de la colectividad con las instituciones, y sus signos proporcionan un valor favorable a sus actuaciones, generando una imagen que fácilmente ha llevado a producir un discurso autocelebratorio, generado como efecto una equivalencia hegemónica<sup>17</sup> con otros conceptos como participación o activismo, los cuales terminan subsumidos en una suerte de hegemonía discursiva que opaca otros discursos.

De manera simplista quisiera referirme a por lo menos dos expresiones del discurso, una en donde se concibe a las organizaciones como factor del desarrollo, efecto de la modernización, motor impulsor de una cultura de derechos, propicia para el mantenimiento de garantías y la preservación del espacio de acción. Esta idea de las organizaciones sociales busca demarcar los límites de intervención del Estado en relación con los individuos; la otra visión, apelando a la necesidad de impulsar el valor de la participación en los asuntos de la vida pública que desempeña funciones pedagógicas y actualiza una cultura de la virtud,<sup>18</sup> poniendo en el centro de sus prácticas valores colectivos. La participación en esta tradición es importante para construir consensos, mientras el acuerdo está puesto en el poder vinculando a campos de intervención ético-políticos. Estas dos expresiones, sin embargo, tienen una visión autolimitada por el peso otorgado al individuo, son los dos lados de una misma moneda, porque, al mismo

<sup>16</sup> I. González y M. Roitter, *op cit.*

<sup>17</sup> Claves interesantes pueden encontrarse en el trabajo de Laclau "Poder y representación", en Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

<sup>18</sup> Will Kymlicka y Wayne Norman, "Return of the citizen: A survey of recent work on citizenship theory", en *Ethics*, núm. 104, Chicago, The Chicago University Press, 1994.

tiempo se comportan para su coexistencia acordes con la lógica de las instituciones contemporáneas, que no sólo son reglas formales, procedimientos restrictivos, sino también convenciones, símbolos, ritos, costumbres, significados, a partir de los cuales las organizaciones interpretan el mundo, son socializadas, y con ese intenso entramado de signos construyen formas adecuadas para facilitar la interacción.

Este simplificado esquema reseña tan sólo parte del significado del universo discursivo de las organizaciones, el signo al que me he referido suele ser positivo, haciendo valer como principio vital para las relaciones de convivencia la legalidad y las normas como criterios de la organización de la vida, la necesidad de la ley, sometiendo los contenidos privados al ordenamiento de las conductas públicas. El aspecto locutivo queda expresado en el formalismo normativo de la comunidad democrática, pero se expresa también un acto ilocutivo, de tendencia dominante, en donde la legalización *per se* no derrumba las asimetrías, es más, en ocasiones juega incluso a legitimarlas y legalizarlas.

El contraste de los elementos del discurso de las organizaciones ofrece alternativamente resultados distintos de su complejidad, por un lado, una perspectiva de empobrecimiento del mundo privado, con una dimensión pública productora de espejismos, un mundo cuya solidez simplemente se ha erosionado, en donde la restitución, se cree, sólo podría venir con la resurrección de la vida cotidiana, y la esfera privada imponiéndose a la pública.

### Acción política e incertidumbre

Hemos derivado de la manifestación declarativa del discurso de las organizaciones su capacidad para provocar efectos y tener incidencia efectiva (paralocutiva), además del complejo formado por sus intereses (coexistencia de valores morales religiosos o liberales, demandas colectivas de grupos en riesgo o consorcios económicamente dominantes) que está situado en la tendencia de adoptar perfiles profesionalizados, con adherentes formados para la especialización, provista por la lógica del sistema. La eficacia de los grupos para hacer cumplir sus demandas, requiere capacidad profesional, incluso las redes de organizaciones adquieren una naturaleza especializada, muchas veces

excluyente pero necesaria para hacer frente al vacío institucional. Sin recursos técnicos y conocimiento especializado la intervención perdería su posibilidad de eficacia.

Un punto digno de considerar en este momento es que, dada la especificidad de las organizaciones, resulta contradictorio pensar en ellas como actores en busca de poder político, aunque efectivamente juegan con sus posiciones estratégicas y tienen capacidad para lidiar con las instituciones; su objetivo no reside en la toma del poder, aunque hacen uso de un poder social, son motores de cambio, muchas veces a pesar de ellas mismas; no se asumen como cuadros de poder institucionalizado, pero favorecen los procesos de modernización propios de las modernas sociedades burocratizadas.

Su presencia desde esferas de acción social específicas y su capacidad para crear puentes de comunicación para llegar al espacio público con ciertos temas, hacen visibles tópicos como el de la violencia de género, la prostitución infantil o la diversidad cultural. En otros puede llegar a ampliar las vías de comunicación con el poder, como al conseguir apoyo institucional para su mantenimiento, en todo caso, cada aspecto da cuerpo a estos grupos, orienta sus acciones, presenta problemas, ofrece diagnóstico y propuestas de solución profesional.

Para el discurso político, sin embargo, la aparición de un nuevo macroactor colectivo,<sup>19</sup> como lo llama Melucci, enriqueció el contenido cosificado en viejos moldes, puede ser que la sociedad civil resultara una oportunidad, considerando que las transformaciones de la geometría mundial, al virar las rutas de la acción social con las puertas abiertas en lo económico y en lo político, renovaban el aire, produciendo una “constelación más flexible, de geometría variable y en movimiento constante” como afirma Lechner.<sup>20</sup>

¿Qué ocurrió con las coordenadas, desaparecieron? No. Resulta interesante ver que justamente una característica conflictiva del discurso de nuestros ecosistemas sociales proviene de sus formas de interacción entre sus usuarios y las instancias con las que coexisten, locutivo e ilocutivo participan en coexistencia, muchas veces en tensión, tomemos

<sup>19</sup> A. Melucci, *op. cit.*

<sup>20</sup> Norbert Lechner, “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, v. 58, núm. 1, México, UNAM, 1996, p. 4.

por caso si quisiéramos categorizarlas como asistenciales, por proveer de manera declarativa principalmente asistencia básica e inmediata a quienes viven en situación de riesgo, aunque su faceta más visible consiste en apoyar con recursos materiales, y aunque no termina con ello su tarea, funden su trabajo con otras actividades: asesoría legal, apoyo psicológico, desarrollo pedagógico, entre muchas otras. A ello sumemos la coexistencia con grupos de poder, la necesidad de concretar sus demandas, el trabajo de lobby, esa realidad genera riesgos; derivado de su variedad de funciones resulta insuficiente tomarnos en serio uno solo de sus rostros, en lo ilocutivo, en cambio, miramos su dinamismo para reconocer otros aspectos, tan importantes como los primeros, pero distintos, formas y estrategias para hacerse presentes en el espacio público.

Insistiré un poco en cómo las organizaciones permiten distintas expresiones en su discurso, y nos detendremos en las líneas que permiten recrear una versión glorificada de sí mismas y sus integrantes, sus miembros son presentados como agentes individualizados, autónomos y activos, luchando por obtener una identidad al tiempo que establecen el dominio de sus “objetos sociales”,<sup>21</sup> en esa búsqueda la prioridad la ocupa su exigencia de reconocimiento, “los sujetos, en el curso de la formación de su identidad, se ven forzados, en cierto modo trascendentalmente a entregarse, en cada estadio de comunitarización, a un conflicto intersubjetivo, cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento”,<sup>22</sup> sin embargo, esa posibilidad sólo conduce a la constitución de formas orgánicas, *yo´s* privados, realizándose en una “secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco [...] que permite transferir el proceso ontogénico de la formación de la identidad a la formación de estructuras sociales”.<sup>23</sup>

Pero la historia y prácticas de las organizaciones muestran otra cosa, es imposible reducirlas, integrarlas como una sola figura de la estructura social y mucho menos si quien es el actor eficiente es el individuo; otra lectura es posible, pero no por pretender negar dos

<sup>21</sup> Cfr. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 85 y ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 89.

caras en antagonismo, sino porque son facetas *diferentes*. En el lado alternativo lo central son sus objetivos, no pretenden constituirse como la *vía* privilegiada para transformar la estructura social o económica, ni ser sustitutos de las instituciones para conseguir justicia, igualdad o bienestar; no son estructuras paralelas al Estado implementadas para subsidiar la demanda de provisión de servicios sociales.

Las organizaciones son actores heterogéneos con dinámicas diversas, incluso entre ellas mismas, incluso no necesariamente su presencia la determina el deseo de reconocimiento. Las necesidades pluralizan las demandas y las demandas pulverizan su pretensión de identidad, en unos casos por estar en riesgo la propia supervivencia, en donde lo prioritario no lo define la dimensión ética, aunque no deja de estar presente, los grupos expulsados del bienestar por la globalización son múltiples, para cada caso la lectura depende del grado de urgencia de la intervención y del alcance de sus acciones. La pluralidad obliga a cambiar, modificar agendas, itinerarios y estrategias, reflejan su complejidad, pero al mismo tiempo llenan el espacio público posicionando sus temas, su mérito en parte se ubica en su posibilidad de crear espacios de comunicación amplios, diversos, y la novedad de sus estrategias las acompaña.

La amplitud adquirida por las organizaciones dificulta marcar límites claros a su figura de actor conducente de la acción social, fractalizado su rostro, tanto como sus escenarios, la vida social, la actividad colectiva, y la subjetividad quedan fragmentados, en permanente reconstrucción, dejando su rumbo a la deriva en una complejidad irreversible.<sup>24</sup>

Al final, su *discurso* parece perder centro, refleja desencanto, pesimismo y orfandad por el referente perdido, las organizaciones no son “encarnación” del pueblo, porque no les interesa, son inasibles, sin embargo, es cierto su carácter complejo. La captación de su sentido sigue una lógica parecida a la de Alicia frente al espejo, anfibológica, confunde, hace creer en un reflejo parcial, en ese sentido, los signos no terminan creando *un* significado, declarativo, elocutivo, perlocutivo no acaban fusionados, pero en todo caso permiten espacios de

<sup>24</sup> Cfr. Danilo Zolo, *La democracia difícil*, México, Alianza Editorial, México, 1994.

construcción permanente para colegir nuevas cargas semánticas, necesarias para la constitución de la acción colectiva.

La pretensión de lograr una identidad como fruto de la exploración de los grupos organizados de la sociedad civil es temporalmente posible, sólo en la medida en que se forman hegemonías de sentido en su discurso, haciendo reivindicación de causas parciales como ha ocurrido con las ONG o el tercer sector. Por nuestra parte, creemos que sería más productivo si el discurso es abordado en un contexto “reticular” en dos direcciones: como constitución de la acción social, en donde la tónica la marca el conflicto social permanente, por lo tanto su inevitable movilidad; y por otro lado, una tendencia a favorecer la presencia de una cultura ciudadana<sup>25</sup> como lo vislumbra Melucci.

Lo anterior a juzgar por los hechos no debe motivar un optimismo irreflexivo en la sociedad civil, más aún obliga a denunciar cualquier intento por naturalizar definiciones y discursos dominantes.

Sin duda, las organizaciones expanden su efecto, se hacen oír, su pretensión de expresar “su propia concepción del interés público”,<sup>26</sup> hace de ellas objeto de fascinación, interés y preocupación teórica.

<sup>25</sup> A. Melucci, *op. cit.*

<sup>26</sup> Nuria Cunill, “Espacios públicos no estatales para mejorar la calidad de las políticas. Una visión sobre América Latina”, en I. Vera y A. Olvera (coord.), *op. cit.*

## Arte(s), sujeto(s) y política(s)

*María Antonia González Valerio\**

La relación entre arte y política es una vía dudosa para iniciar el camino del pensar debido a lo fácil que parece deslizarse hacia posiciones politizadas, hacia enfrentamientos ideológicos y posicionamientos políticos. La precipitación en esto podría llevar hacia los esquemas rígidos que, por ejemplo, distinguen rápidamente entre arte de la burguesía (políticamente incorrecto) y arte del pueblo (políticamente correcto). No es mi intención conducir el pensar por tales senderos, sino abrir un horizonte de cuestionamientos sobre la relación entre arte y política, sobre la posibilidad de que haya compromiso político en el arte y sobre el sentido de lo político en el arte. Este horizonte de cuestionamientos se encuentra cruzado, además, por el problema del sujeto moderno, su muerte y el modo en que este tema ha sido incorporado a algunas reflexiones estéticas en el siglo xx.

De entrada rehuiré cualquier intento definitorio sobre lo político y la política —y también sobre el arte y la obra de arte. Lo que esos vocablos-conceptos quieran decir se irá dilucidando dificultosamente a lo largo de la escritura.

Uno de los temas que inevitablemente aparece en la reflexión contemporánea para pensar la relación entre arte y política es el problema del sujeto moderno; y esta aparición no es gratuita si consideramos el papel omnipresente que éste ha tenido en buena parte de las filosofías del siglo xx. Hay que pensar el sujeto moderno, eso parece ser una de las más fuertes consignas. Pensarlo, claro está, para cuestionarlo e in-

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

cluso, dicen algunos, asesinarlo. ¿Cómo ha de funcionar la filosofía, desde dónde ha de plantearse, con qué instrumentos puede proceder si el sujeto —como paradigma, como causa y fundamento— no es algo viable para la reflexión? No se ha tratado sólo de establecer y hacer emerger filosofías sin sujeto, sino además antisubjetivas que tratan de evitar cualquier posición-sujeto.

En esto la estética no constituye ninguna excepción pues buena parte de su proceder durante el siglo xx ha estado marcado por una fuerte tendencia antisubjetiva que se puede leer al menos en dos sentidos: el primero está representado por las llamadas ontologías estéticas que buscan en el modo de ser del arte el modelo que haga posible un pensar sin sujeto (Heidegger o Gadamer); el segundo consiste en eliminar cualquier posición-sujeto del fenómeno estético, ello se traduce principalmente en hablar del arte sin sujeto creador y sin sujeto receptor; el arte no encuentra su causa en ningún sujeto, más bien aparecerá des-causado, des-fondado y des-fundamentado. Aquí podemos encontrar posiciones que van desde la muerte del autor (Barthes) hasta la postulación de un lector modelo o implícito que no es empírico ni subjetivo (Eco e Iser).

Sin sujeto como causa, aquello que sea el arte, incluido ahí su sentido(s), no estará determinado por una subjetividad ni creadora ni receptora, y eso también significa que no encontrará su culminación ni consumación en un sujeto. Que no esté determinado subjetivamente tampoco significa que aparezca indeterminado de manera absoluta, antes bien, ciertas filosofías, por ejemplo, la hermenéutica, han buscado asideros para el arte más allá de las posiciones-sujeto; en ese sentido, la historia y la tradición han jugado un papel esencial, pues permiten alcanzar cierto grado de determinación y sedimentación en la medida en que representan zonas de sentido hasta cierto punto estables —aunque no inmóviles. Así, en la hermenéutica gadameriana el arte no aparece como molde vacío susceptible de ser llenado por completo con las expectativas de sentido del espectador, no aparece como un juego meramente arbitrario donde el sentido se pone como sea y en donde sea, sino que aparece vinculado fuertemente a la tradición, la cual abre y acota los espacios en los que el sentido puede acaecer —la tradición puede fungir incluso como parámetro de corrección de la interpretación. La ausencia de una posición-sujeto como causa del

arte no se traduce, entonces, en una imposibilidad radical de sedimentar y acotar sentidos.

Pero más allá de la muerte del autor y de la postulación del lector como estructura textual, ¿qué significa la desaparición del sujeto, la anulación de las posiciones-sujeto en el arte y la estética? ¿Qué consecuencias tiene esto para el pensamiento, por un lado, y por otro, qué consecuencias tiene para poder plantear la relación entre arte y política?

Para la reflexión estética puede en parte ser totalmente afortunada la desaparición del sujeto, no sólo porque concuerda y se pone a tono con las principales consignas (¿insignias?) que el pensar ha portado y defendido durante el siglo anterior, sino también porque abre puntos de indeterminación y de inacabamiento para el arte —el cual ha perdido su causa y fundamento— que lo hacen ya de entrada situarse más allá de su desintegración hegeliana por culminación y consumación subjetiva.

Pero esta fortuna acaece sólo en parte porque con ella se presentan otros problemas que no se pueden sencillamente obviar. Sin el panorama del sujeto al menos dos grandes temas se vincularán al arte de modo pretendidamente no subjetivo: la vida y la historia. Hasta qué punto vida e historia son elementos que posibilitan situar el arte al margen de cualquier posición-sujeto es una tesis que no discutiré aquí. Por ahora me es suficiente atraer la categoría de vida del pensamiento nietzscheano para ver ahí una fuerza —no una causa— que quiere escapar de cualquier quietismo definitorio que fije y coloque sentidos de manera frontal y definitiva.

La vida, como fuerza en constate regurgitación, se deja posicionar desde categorías como vida orgánica, flujo vital, *physis*, etcétera. La vida así considerada es ahistórica y le corresponde más un tiempo cíclico que sucesivo, le corresponde tal vez el tiempo del eterno retorno. En este esquema el sujeto desaparece como posición del sentido, como causa y fundamento, como principio unitario y de unicidad, como sustento de lo quieto y permanente. Pero, ¿qué puede ser el arte pensado *como y desde* la vida? ¿Qué es este arte que se hace en el contacto con las fuerzas vitales (de aumento y disminución, de afirmación y negación), que se quiere *fuerza viva* y ya no *forma viva* y mucho menos *forma bella*? ¿Qué es este arte que aparece para la reflexión estética como puro movimiento sin causa eficiente y sin causa final?

Este arte se asemeja más a la fuerza dionisíaca de expansión vital de la vida, se asemeja más a los surcos sin sendero que trazan las fuerzas que a la forma bella, absoluta y clásicamente bella del estatismo en movimiento del *Laocoonte* como icono, que a la forma viva de las líneas de las catedrales góticas. Este arte es fuerza viva sin forma (tampoco significa que sea amorfo), sin figura, sin representación, sin sujeto pero también sin historia. El pensar que ha visto el arte como vida y como fuerza viva tratando de escapar a las posiciones-sujeto aparece entonces sin historia, sin tiempo sucesivo, sin fijación de contenidos históricos espacio-temporales (y por lo tanto parroquiales). El arte de la fuerza viva aparece desligado de la historia y por lo tanto desvinculado y descomprometido de la comunidad histórica y emplazada geográficamente. No puede, por lo tanto, ser político ni tener ni sostener compromiso político alguno. La fuerza viva está más allá de las situaciones fácticas y concretas de las comunidades históricas. La fuerza viva es más bien lo que de universal tiene el arte. El emplazamiento histórico-geográfico no puede, evidentemente, ser nunca elevado a universal.

Desde ciertos bastiones del pensar, la posición del arte-vida ha pagado un precio demasiado alto para deshacerse del sujeto y mantenerse allí sin subjetividades, pues ha perdido no sólo su vinculación con el mundo de la historia, sino además su posibilidad de actuar e incidir en él, y esto tal vez se asemeje a aquel kantiano reino de autonomía estética que con tanto afán el pensamiento histórico de los siglos XIX y XX intentó dismantelar.

¿Son categorías contrarias la vida y la historia? ¿No pueden alcanzar un punto más elevado de reconciliación? ¿La vida como flujo vital universal, como fuerzas en constante movimiento puede ser pensada desde las coordenadas del momento histórico? No se trata sólo de una cuestión de tiempo, del tiempo histórico-sucesivo-narrativo frente al tiempo cíclico, sino también de espacio. La vida opera espacialmente sin puntos determinados —los puntos se marcan por azar y provisoriamente— y la historia opera mundanamente —la categoría de espacio reducida a lo habitable humanamente, al mundo— en sitios geográficamente determinados y determinantes.

Hegel inaugura el punto de vista histórico y no sólo para el arte; sin embargo, el mismo Hegel no habría de limitar el arte a la historia, quiero decir a lo circunscrito histórico-socialmente que no alcanza a

ver más allá de su enclave y que tampoco llega más allá de éste.<sup>1</sup> Vincular de manera esencial arte e historia quiere decir que el modo de ser del arte se desenvuelve y desarrolla históricamente, que sus contenidos y formas se corresponden en parte —nunca cabalmente— con una época, que incide directamente y posibilita la transformación de condiciones históricas y actuales de existencia y del mundo, que la obra se vea determinada en parte por sus conexiones hacia un pasado histórico y por sus recepciones (la historia efectual de Gadamer).

El punto de vista histórico, de suyo poshegeliano, rebasa también la determinación del sujeto moderno como causa y fundamento. Arrojar el arte a la corriente ateleológica e impredecible de la historia, incluso llegar a hacer de la historia la causa del arte como en algunos pensamientos marxistas y posmarxistas, parece entregarlo a una marea inconclusa e indeterminable de manera absoluta en su sentido que lo hace estar en formación constante y como posibilidad siempre abierta (rebasando así la desintegración hegeliana del arte pero ahora del lado de la historia).

El arte que surge como respuesta a una época, que vincula en una verdad común al poeta y al espectador (Gadamer), demuestra de modo más fehaciente su compromiso con un pueblo histórico, actual y existente. Un arte que se dice en la historia y se dice como historia no puede ser reducido a los contenidos particulares y singulares de un artista; el arte, por el contrario, es lo colectivo-comunitario que reúne y convoca a la comunidad, que no se expresa en un yo, sino en un nosotros. El gadameriano “ése eres tú y has de cambiar tu vida”<sup>2</sup> no consume el arte en una subjetividad ni en una posición-sujeto, sino que permite reconocer lo que en mí hay de universal.

<sup>1</sup> “Lo verdadero en el presente sensible son los poderes que hay en ello, lo espiritual, lo ético; estos poderes eternos universales son los que se exponen a través del arte. Por tanto, lo que en el arte significa apariencia es que la realidad cotidiana está superada-asumida [...] Estos poderes verdaderos son los que comparecen en el arte. Lo que la historia trae hasta nosotros ya no existe, no tiene ya la realidad del sensible e inmediato presente; la historia nos lleva ante la representación que, en parte, también es únicamente un aparecer. El arte libera completamente de ese accesorio sensible a lo eterno en la historia, y así nos hace presente la idea.” G.W.F. Hegel, *Filosofía del arte o estética (verano de 1826)*, Madrid, Abada/UAM, 2006, pp. 97-99.

<sup>2</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Estética y hermenéutica”, en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 62.

Sin embargo, este “nosotros” parece desplazarse hacia una posición-sujeto, hacia un sujeto colectivo; no quiero decir con esto que la estética hermenéutica necesariamente termine atrapada en nada más que un punto de vista histórico y un sujeto colectivo, sino que a veces la relación arte y política no escapa de ese atolladero, porque a veces la política no se deja comprender más allá de las posiciones-sujeto.

¿Cómo pasar de la fuerza viva y del movimiento de la historia, al arte comprometido políticamente? ¿Qué quiere decir un compromiso político en el arte? Para pensar este compromiso en particular quizá valga la pena reparar en los otros compromisos y en las clasificaciones que eso ha generado.

El arte se compromete con el arte en el caso, por ejemplo, del manifiesto —y ahí también a menudo se hace política—; se compromete con la belleza como en el *Laocoonte*, en los preciosismos y manierismos; sobre todo se ha comprometido con la divinidad, con manifestarla, con hacerla presente y hacerla ser; eso mientras la secularización reactiva no termine por convertir todo en un páramo desierto repleto hasta la asfixia de lo banal cotidiano y sus objetos. No son éstos los únicos compromisos, ¿qué pasa con aquellos que son menos universales que la belleza, la divinidad o el arte mismo? ¿Puede hablarse de un compromiso ornamental, funcional, educativo, político, etcétera? Al final aparece desasosegadamente la tentación clasificatoria sin importar el umbral que se haya elegido para iniciar el asunto del pensar. Las artes libres frente a las artes mecánicas, artes liberales frente a las artes técnicas, arte mayor y menor, gran arte y artesanía, ¿podríamos tal vez extender la clasificación hasta llegar a las artes universales frente a las artes particulares, arte bello frente al arte político?

Estos cuestionamientos sobre la clasificación a partir de los compromisos que el arte ha establecido conducen a la separación de las artes: cuáles han generado vínculos con la comunidad y lo comunitario en términos de un compromiso político. Para pensar esa separación tomaré de entrada dos ejemplos. La *Iliada* tiene un compromiso comunitario ubicable a través del mito que expresa y manifiesta, empero el *Laocoonte* como fragmento del mito no lo tiene; esta escultura está más bien volcada hacia la belleza, hacia la forma bella y se regocija la mirada en la contemplación de la belleza monumental. La mirada que ve los cuerpos tensos y en movimiento y se deja absorber por esto no

necesita al pueblo de Troya ni su salvación ni su derrota. La mirada que sigue la acción de Aquiles, la acción situada en un mundo, efectiva en un mundo, requiere a Troya y su sometimiento y ruina.

Con lo dicho no pretendo defender ningún ojo inocente que mira la escultura y solamente la mira y solamente ve al sacerdote con sus hijos y la serpiente. No hay mirada que solamente vea esto y sin embargo lo bello se alza por encima de esto, de Troya y el castigo y el sacerdote y el sufrimiento.

Si lo bello se da por encima de su emplazamiento epocal eso no quiere decir que se dé al margen de la historia, como bello clásico hipostasiado en la eternidad; lo bello aparece enclavado en la historia desde que Winckelmann le diera a Grecia la gracia de la belleza clásica pero puesta como y en la historia.

Entre la *Iliada* y el *Laocoonte* existe la diferencia de unos cuantos siglos, existe también la diferencia del arte temporal frente al espacial según la clasificación de Lessing, pero está además la diferencia de la inclusión e invocación de la comunidad. Mas ni uno ni otro es político en el sentido moderno, la acción de Aquiles no es política, el sufrimiento de Laocoonte tampoco lo es.

¿Desde dónde pensar entonces la relación entre arte y política? La cercanía del arte al pueblo, la capacidad de comprensión de éste de los contenidos de aquél posiblemente podría trazar la línea divisoria entre lo bello y lo político. El arte que por excelencia ha estado dirigido al pueblo ha sido el drama, en oposición clarísima a la poesía. Y el drama muy a menudo ha incluido motivos políticos, causas políticas sin verse reducido exclusivamente a ello, pues el drama ha sido tanto la tragedia griega como la sátira política; contemporáneamente es sobre todo el cine el que cumple esa función.

Pero esto, la cercanía al pueblo, no es lo que marca lo político en el arte. ¿Se puede ensayar una clasificación de las artes por su compromiso político? Por lo pronto se me ocurren dos intentos, el de Sartre y el de Benjamin. Me demoraré sólo en el primero de ellos.

La posición sartreana es paradigmática de un tipo de pensamiento que se enclava particularmente en la primera mitad del siglo xx y que demanda a viva voz que el arte —y no sólo el arte— se comprometa políticamente. El escenario histórico de esta demanda se construye con el periodo de entreguerras y con los primeros momentos de la posguerra,

y esto hay que tenerlo en cuenta en lo que sigue. Evidentemente la demanda sartreana para el arte recibió respuestas críticas que cuestionaban la imposición de una determinada finalidad al arte y que señalaban que hay artes que no se dejan comprometer políticamente, que no están llamadas a la defensa de causa política alguna. En *¿Qué es la literatura?* Sartre ensaya una especie de apología frente a sus críticos a través de la reflexión sobre el modo de ser de la literatura y su posible clasificación no por géneros literarios ni ningún otro orden típico de clasificación, sino a partir del compromiso político. Es así que aparece una duplicidad en el seno del arte que lo escinde entre arte bello y arte político. Las artes que Sartre no duda en colocar del lado de la belleza son la poesía y la música —las artes libres *par excellence*— mientras que la narrativa y, por supuesto, el drama son considerados como arte político. Ciertamente la clasificación dada por el francés no es exactamente entre belleza y política, sino entre un arte hasta cierto punto autorreferencial (“la palabra poética es un microcosmos”<sup>3</sup>) y un arte referencial que se sirve de las palabras para actuar sobre el mundo —el postulado de la referencia es aquí esencial ya que permite vincular la obra con el mundo—. En el argumento, el acento está puesto en la acción sobre el mundo, en que el arte tiene capacidad de acción, de incidencia e incluso de transformación del mundo práctico. Para que el arte pueda (¿deba?) ejecutar tales peticiones, su modo de ser ha de ser descrito de una manera particular que permita la vinculación; así el tema de la referencia se muestra esencial en esto. Sin embargo, no es aquí mi intención analizar qué marco teórico y qué ontología de la obra de arte requiere construir la estética para poder marcar el anclaje de la obra al mundo de la *praxis* y por tanto la posibilidad de transformarlo (las hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur son un excelente ejemplo de esto).

La distinción entre un arte puro, vacío y formal, propio de la burguesía del siglo XIX al decir de Sartre, y un arte de contenido y de compromiso con las exigencias sociales se lleva a cabo a partir de la capacidad de acción y la responsabilidad. Frente a la pura contemplación típica de la forma bella, se trata ahora de postular un arte, una forma artística que sea capaz de actuar: “hablar es actuar: toda cosa

<sup>3</sup> Jean Paul Sartre, “Qu’est-ce qu’écrire?”, en *Qu’est-ce que la littérature?*, París, Gallimard, 1948, p. 22. La traducción es mía.

que es nombrada ya no es de hecho la misma, ha perdido su inocencia”.<sup>4</sup> El lenguaje, entonces, hace visible, hace ver pero esta visión no es la contemplación pura de un reino estético que se deleita y goza con la forma bella, es, antes bien, una visión que compromete e interpela hacia la acción: “al hablar, desoculto la situación por mi proyecto mismo de cambiarla; la desoculto en mí mismo y a los otros *para* cambiarla [...] el escritor ‘comprometido’ sabe que la palabra es acción: sabe que desocultar es cambiar y que no se puede desocultar más que proyectando cambiar”.<sup>5</sup>

El arte como acción política y responsable que se compromete con las exigencias sociales de su tiempo termina decantándose en una posición-sujeto, en una trasposición que conduce la categoría de vida con su fuerza cósmica al reducto de la existencia concreta del aquí y ahora. Esa vida que nietzscheanamente rebasa las determinaciones singulares, que rompe cualquier principio de individuación, en el existencialismo camina hacia su encarnación; el arte vivo es la expresión del compromiso político del escritor que ocupa en esto una posición-sujeto y que es en última instancia quien *hace* la acción. El escritor es aquí un sujeto de acción que se presenta como escritor vivo; en ello se ve el desplazamiento, pues ya no se trata del arte como lo vivo, sino de la existencia del escritor como la vida: “Un escrito es una empresa porque los escritores están vivos [...] el escritor debe comprometerse por entero en sus obras, y no como una pasividad abyecta [...] sino como una voluntad resuelta y como una elección, como esta empresa total de vivir que cada uno somos”.<sup>6</sup>

La vida, la fuerza cósmica se encarna y, ¿qué sucede con su encarnación? En este caso concreto se vuelve sujeto de acción, como si se tratara de un adelgazamiento en el que lo vivo deviene acción y además no cualquiera sino una comprometida políticamente. Aquí hay un sujeto que ve el mundo y se enfrenta a él, que ve el mundo como mundo de la *praxis*, como el lugar en el que se ejecuta la acción del sujeto; una acción que es transformadora, voluntariosa, proyectiva que hace del mundo —del espacio abierto— su sitio de ejecución; no

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 40.

hace del mundo su morada, sino la coordenada geopolítica del sujeto de acción.

El arte político o con compromiso político parece no escaparse de las posiciones-sujeto a partir de lo anteriormente dicho, pues quien pretende esto del arte ha de asumirse como sujeto de acción, ha de ver el arte también como sujeto de acción y como proyecto cerrado de sentido. Heidegger afirma en “El origen de la obra de arte” que la obra se convierte en un proyecto sobre la totalidad de lo ente; este modo de comprender el arte como proyecto es, a mi juicio, precisamente el contrario al proyecto de acción política cuando menos en dos sentidos que encuentro fundamentales: el primero tiene que ver con las posiciones-sujeto a las que aludo arriba, el segundo con la idea de arte que subyace a la pretensión del compromiso político. ¿Qué tiene que ser el arte para poder estar comprometido políticamente? Mantengamos la pregunta dejándola en su carácter abierto y orbitemos alrededor. El proyecto cerrado de sentido es lo contrario al de la totalidad de lo ente porque el segundo sólo se puede pensar como indeterminado, como abriendo deleuzianas zonas de indeterminación. No hay un proyecto fijo de acción, no hay proceder delimitado, sobre todo no hay sentidos fijos; todo lo que pueda acontecer está aún por acontecer, depende en cada caso de la experiencia; el énfasis en la experiencia (gadamerianamente) se opone frontalmente a la fijación del sentido. La experiencia hay que hacerla en cada caso, lo que allí acaezca no puede ser previsto ni reglado.

El arte como apertura de zonas de indeterminación, del claro del ser, de la posibilidad abierta como posibilidad tiende o tira una o muchas líneas de fuga que evitan pensar el arte como mensaje (para Sartre la función del escritor es entregar mensajes a sus lectores<sup>7</sup>), como si hubiera algo dicho y no algo por decir. La posibilidad del arte se cifra, en efecto, en lo no dicho.

Hegel tiene razón en su análisis de la fábula esópica según el cual en este tipo de relatos la verdad es sabida previamente y la fábula es sólo el medio ilustrativo para enunciarla; ya sabíamos que hay que trabajar igual en tiempos de bonanza que de carestía, ¿necesitábamos a la hor-

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

miga y la cigarra para comprenderlo? La fábula del tipo esópico “no es poesía libre, verdadera obra de arte, sino que se trata de lo vulgar, lo ingenioso, para extraer en una relación subordinada alguna doctrina a partir de una relación natural, para aprehenderla como exposición de alguna enseñanza”.<sup>8</sup> La función del arte no es ilustrar o incluso adornar una verdad previamente sabida. Son los cuentos infantiles los que ilustran —y sólo ilustran— verdades morales del dominio común; verdades morales que en todo caso han sido ya presentadas y justificadas por discursos previos. El arte no ilustra sino que manifiesta, hace ser lo que antes no era y desde ese momento es; momento de revelación, lo que acontece lo hace ahí y en la experiencia; por ello, la relación entre arte y política ha de ser pensada desde otro lugar al de la posición-sujeto y al de la ilustración de la verdad moral y política. Si todavía hay arte, su función, su poder de detección ontológica no está del lado del particular, del singular concreto sino del universal.

Después del holocausto, el sujeto de acción no es sino una posibilidad abortada por el pensamiento; la segunda mitad del siglo xx se esforzará por pensar el arte más allá del sujeto de acción, más allá de una comprensión de la relación arte-historia en términos de determinación epocal y geopolítica. Los murales de Diego Rivera no pueden sino pertenecer a la primera mitad del siglo. El mural *México en la historia, perspectiva. El campesino oprimido* (1935) es un excelente ejemplo del arte plástico comprometido políticamente —la literatura de Sartre es, por su parte, un buen ejemplo literario— que pone delante sujetos de acción: indígenas míticos, obreros solidarios, etcétera. El mundo, la historia del mundo depende de la acción de esos sujetos. Allí hay un proyecto político y social, allí hay un proyecto cerrado de sentido, una verdad, unos ideales que ya estaban fraguados; la libertad, la justicia, la lucha de clases, ¿necesitábamos el mural de Rivera para saberlo? El mural es ilustración, acompañamiento pictórico de ideas que le anteceden, pero en el mural —así visto— no acaece nada, no hay zonas de indeterminación; todo está lleno ahí y esa plenitud asfixia. Mural comprometido políticamente, que transmite un mensaje ya sabido, se convierte a su vez en ilustración de un momento histórico, de un

<sup>8</sup> Hegel, *op. cit.*, p. 245.

cierto México. Allí el mural no es más que historia, no alcanza a ser arte, es documento o archivo de una lucha social, pero, ¿hay ahí algo que acaezca, hay indeterminación, hay un claro? El mural está emplazado en su contexto sociohistórico y lo ilustra; el emplazamiento es tan contundente que no alcanza a rebasarlo, se queda enclavado, con el sentido fijo y petrificado. La interpelación del mural (¿alcanza esa interpelación a cohesionar a la comunidad, la convoca?) es hacia la comunidad, lo comunitario, el nosotros; mas se trata de un nosotros que no alcanza universalidad y que por tanto ha de perecer junto con el nosotros finito; desaparecida la comunidad hacia la cual está dirigida, la obra se queda en un desierto, su único lugar es ahora el museo para ser estudiada como archivo, como documento.

Un ejemplo contemporáneo son los murales de los zapatistas que Mónica Hernández Rejón estudia en el texto “Imagen e identidad en el movimiento zapatista” incluido en este volumen con el fin de mostrar cómo las imágenes pueden funcionar como punto cohesionante y vinculatorio de una determinada comunidad. El papel que juegan dichos murales en el movimiento zapatista es, a mi juicio, más propagandístico que identitario pues pretenden propagar, dar a conocer y expresar los ideales de grupo. Hernández Rejón lo reconoce al señalar que “permiten propagar ideales o principios de manera lúdica y efectiva, además de proclamar públicamente la adhesión al zapatismo de las comunidades en las que se encuentran”. ¿Qué sucede con este tipo de manifestaciones colectivas? Expresan una verdad común ya sabida —como la fábula esópica— de modo tal que pueden fungir como “testimonio de la época, de las costumbres y las circunstancias”. Por un lado, la obra aparece como documento susceptible de análisis histórico, antropológico e incluso ideológico, por otro aparece con una clara intención educadora, se trata de dar a conocer y a comprender el mensaje mediante la imagen y, ¿por qué precisamente la imagen?

Antes señalaba que el drama ha sido una forma privilegiada para la relación arte-política, pero la imagen ha funcionado históricamente como posibilidad de educación del pueblo o de la comunidad en una verdad común. En ese sentido, el mural zapatista no se distingue en mucho del arte socialista de la época del bloque o de las imágenes en las iglesias cristianas —de los vitrales a los relieves y retablos— y las teatrales pastorelas. La intención evangelizadora del arte cristiano es

en mucho comparable con la ideologización que el Partido Comunista llevaba a cabo a través del teatro, así como con la intención propagandística del mural zapatista, el estencil o el graffiti. El problema, sin embargo, no radica en el uso extraestético de las imágenes, ese punto no me parece polémico pues no hay apología posible de la pureza estética, sino en reducir la imagen a ser ilustración, fábula, cuento infantil o rastro arqueológico-histórico. Ese no es el destino de la imagen en estas sociedades hipervisualizadas (el problema del arte étnico y su lugar en los museos occidentales es objeto de otra discusión). Estos murales que llaman a la acción postulan por doquier posiciones-sujeto, el sujeto de acción, el *G.I. Joe* de la figura comercializada de Marcos.

Más allá de eso, emergen algunas preguntas: ¿son este tipo de imágenes las que corresponden a los movimientos sociales? ¿Por qué no basta el discurso, por qué no basta la retórica de convencimiento ideológico, por qué no basta la exposición de las verdades morales y políticas en términos conceptuales, por qué se requiere de la imagen, por qué se requiere de la manifestación sensible?

Ahora bien, el arte del compromiso político es distinto del que pone delante sujetos de acción construyendo posiciones-sujeto, aunque el primero a menudo implica el segundo —según lo que hemos visto— pues el compromiso político está comprendido modernamente y requiere por ello de posiciones-sujeto. Los planteamientos antisubjetivistas en la estética no sólo han tenido que ver con la eliminación del autor y el receptor como causa del arte y clausura del sentido, sino también con que en la misma obra no aparezcan más o se vayan borrando las posiciones-sujeto. Al menos la estética de Deleuze le ha dado un buen impulso a este planteamiento. Todavía en el siglo XIX aparecen en el arte posiciones-sujeto sobre el modelo de acción que tan importante ha sido en el desarrollo de la narrativa.

Me demoro en esto un instante porque creo que hasta cierto punto la política moderna ha sido concebida a partir del modelo de personaje de acción del relato de ficción. La relación entre el personaje o carácter y la acción se ha movido a lo largo de la historia, y va de la completa subordinación del carácter a la acción, según lo descrito por Aristóteles en su *Poética*, hasta la desaparición de la acción en la narrativa contemporánea donde encontramos casi personajes puros. Ricoeur lleva a cabo un buen análisis de esto en *Tiempo y narración*, donde propone

que dada la disolución del modelo de acción sobre el mundo exterior, habría que considerar los sentimientos y pensamientos de los personajes también como acción para poder conservar la definición aristotélica del relato como *mimesis praxeos*. El tipo sujeto-acción efectiva sobre el mundo exterior se va disolviendo progresivamente.

La transformación histórica de las tramas y el tema del fin del arte habrá que dejarlos de lado para continuar la argumentación. La figura del héroe de la narrativa que se enfrenta al mundo para transformarlo se disipa poco a poco, de *El mío Cid* a *El Quijote*, a la novela de aprendizaje con, por ejemplo, el joven Werther, hasta llegar al héroe sucumbido —*raté*— que aparece en la novela del siglo XIX, Étienne Lantier en *Germinal* como modelo de *héros raté* todavía concibe un mundo de la *praxis*, todavía se ve como sujeto de acción con un proyecto político, todavía intenta transformar según ideales de igualdad y justicia. Pero para 1885 Étienne tiene que sucumbir ante los obreros mineros que dibuja Zola como bestias, tiene que atestiguar el fracaso socialista y cargar con la responsabilidad y también la culpa de la posición-sujeto del héroe de acción. El fracaso de Étienne en el intento de llevar condiciones laborales dignas a la mina será seguido por otro héroe paradigmático y sucumbido: Winston Smith en *1984* enfrentado al aparato del Estado totalitario.

En *Germinal* y *1984* se rompe el personaje de ficción como héroe que lleva felizmente la acción a su término; lo que vendrá después no concebirá ya ni siquiera héroes sucumbidos. Sin acción y sin sujetos de acción, la pintura no representará más la coronación de Napoleón (Louis David) ni el naufragio de la balsa (Géricault), ni siquiera el bombardeo de Guernica (Picasso).

El arte ha llevado a cabo un asesinato total del sujeto, ha anulado todas sus posiciones, las de fuera, *i.e.*, autor y receptor, y las de dentro, *i.e.*, personajes de acción actuando en un mundo de la *praxis*. ¿Ha anulado con eso también toda posibilidad de incidir en el mundo de la *praxis*, todo compromiso político, toda responsabilidad social? ¿Se presenta hoy el arte como arte puro, como puro arte cuya intención obviamente ya no es crear lo bello, sino crear el arte? Un arte que se ve a sí mismo como fin, autoteleológico que no hace más que jugar con el concepto arte y chocar contra la historia del arte para negarla infinitas veces es tal vez la imagen que la segunda mitad del siglo XX nos pre-

senta. Se trata de un arte en el que el pueblo, la sociedad no encuentra más un modelo de vida ni de acción, no encuentra más su espejo íntimo, no encuentra más el llamado a una comunidad histórica, a un “nosotros” con el que podamos identificarnos.

El arte no tiene función social ni histórica, sólo estética. Pero esta afirmación solamente se puede hacer si creemos que lo social e histórico y, por lo tanto, lo político sólo se pueden dar sobre la base de un esquema moderno, con sujetos de acción, con mundo de la *praxis*, con voluntades actuantes y dominantes del mundo. La posibilidad política y social del arte no la representa el estencil ni el graffiti, no la representa la música popular de denuncia (como Molotov y su gringo puñetero), no la representa la novela contemporánea de aventuras con caudillos salvadores de la sociedad pues lo político no se traduce en darle voz al oprimido pasándole un megáfono; no se trata de que el arte sea la plataforma de visibilidad de lo socialmente ausente.

¿Cómo comparar y englobar en el mismo concepto, a saber, arte, los murales zapatistas y la *Mesa oval de billar* (1996) de Gabriel Orozco? Qué fácil sería acusar al último de arte de y para la burguesía producido en Nueva York, y al primero de la auténtica expresión de los pueblos. Empero, el llamado de Sartre al arte comprometido políticamente pertenece a la primera mitad del siglo xx en la que todavía caminan, si bien como fantasmas, sujetos de acción. Lo político, el compromiso del arte y su responsabilidad social se dejan pensar más allá del modelo griego y del moderno cuando no solamente se libera de decir “yo” como sujeto sino también “nosotros” como sujeto colectivo, como tradición enclavada y agotada geopolíticamente.

El arte invita a pensar, a hacer la experiencia de lo político desde otro lugar al de las posiciones-sujeto, sin personajes de acción y sin héroes. Hay politicidad en el arte contemporáneo, la hay en las flores de Georgia O’Keeffe, en la *Suite lírica* (1965) de Robert Motherwell. Lo político se abre en las manchas frescas y espontáneas de tinta sobre el papel de arroz de la obra de Motherwell, expresionista abstracto. Se abre también en los pliegues ondulados, coloridos y sexuales de las flores de O’Keeffe.

¿Qué tiene que ser lo político para que se pueda dar allí, en las manifestaciones plásticas que a primera vista no dicen lo humano, demasiado humano?

¿Cómo tenemos que concebirnos a nosotras mismas para encontrar nuestras posibilidades de ser no en los proyectos cerrados de sentido, sino en los puntos o zonas de indeterminación?

Frente a los murales de Rivera, Siqueiros u Orozco, frente a ese compromiso político que asfixia como arte por su determinación, por sus verdades fijas y ya sabidas, se presenta, por ejemplo, *Waterlilies* (2002) de Edgar Orlaineta: tres cubetas medio llenas sobre las que flotan taparrosas de botellas formando por agrupación figuras, algunas geométricas. Eso que para muchos difícilmente es arte, eso que a la filosofía del arte le cuesta muchísimo trabajo otorgar teóricamente el estatuto de obra de arte, que se separa de lo bello y lo divino, que se separa también del nosotros y lo social, en eso es en lo que veo las zonas de indeterminación, la apertura de lo posible, lo político como la invención de posibilidades de vida (*ethos*) que ya no están cruzadas por el sujeto. ¿Qué se puede ser y llegar a ser desde las taparrosas flotantes? No hay allí un proyecto de nación, no hay una imagen del pueblo y sin embargo hay un proyecto sobre la totalidad de lo ente, hay una imagen del pensamiento, hay posibilidad desde el vacío, desde la indeterminación.

Lo político aparece ahora por todas partes en las manifestaciones plásticas, está presente en el negro casi monocromo de Motherwell, en un negro roto que anuncia, que hace ser un devenir-negro como sensación (Deleuze). En esa experiencia soy y llego a ser lo que soy (Gadamer) mas la obra no se consume en mí como subjetividad sino como apertura y como indeterminación. El juego de lo posible, el espacio vacío sólo se da entre el arte como zona de indeterminación y eso que soy yo, un no-sujeto y por lo tanto indeterminada también. Se funda entonces el espacio-tiempo no como espacio mundano de la acción del sujeto y no como tiempo finito de la existencia del sujeto. Y en este espacio-tiempo no hay acción sino acontecimiento que acontece sin agente; y quizá hacernos sentir y pensar no como agentes (ni tampoco como su contraparte, pacientes), no como sujetos es una de las ejecuciones políticas más contundentes del arte contemporáneo (políticas y ontológicas, por supuesto, pero la ontología política es ya otro asunto) y hacernos vivir, así, como fuerza viva no emplazada, no situada sino como puro movimiento que rebasa la determinación del estado-de-objeto. El arte así visto nos proyecta hacia lo universal concreto, más

allá de las coordenadas históricas, más allá de la finitud, más allá del ser en el mundo. Fuerza viva. Andar sin subjetividad, descentrada en un espacio abierto e indeterminado, vacío en vez de plurisignificado como se nos presenta a menudo la saturación del espacio-tiempo urbano, es una de las experiencias del arte que corresponde a la actualidad.

Sentirse y pensarse en este trazo rojo azaroso y no probable es la experiencia que puede corresponder hoy a lo humano (trans-histórico, trans-divino, trans-sujeto).

Y ciertamente no todo arte se deja pensar desde el juego del vacío y la indeterminación del *Hasta que encuentres otro Schwalbe amarillo* (G. Orozco, 1995), por ejemplo, hay una buena parte del arte del siglo xx que puedo llamar intimista y que rebasa, desde la afirmación de lo absolutamente interior, tanto el sujeto (de acción y colectivo), como el enclave sociohistórico. Lo veo en la pintura de Frida Kahlo y en la filosofía de María Zambrano. En ese sentido, la narrativa que de suyo está demasiado ligada al tiempo histórico y sucesivo ha encontrado una de sus posibilidades para seguir diciendo en el intimismo de la conciencia de Virginia Woolf (e.g., *La señora Dalloway*), en la familia y la madre de Margaret Lawrence (e.g., *Una burla de Dios*), en el recuerdo del amante y del dolor de Marguerite Duras (e.g., *El amante*). Dos de estos ejemplos dejan ver el intimismo como posición casi contraria al compromiso político. La ocupación colonizadora de Indochina por parte de Francia, así como la primera Guerra Mundial aparecen en Duras y en Woolf no como momentos políticos, no como las acciones efectivas sobre el mundo de la *praxis*, sino en los sentimientos y pensamientos más íntimos de las protagonistas de sus respectivas novelas, que son más fuerza viva que sujeto (y haríamos mal en interpretar esto como si se tratara de la ley de la familia de Antígona como lo femenino, enfrentado a la ley masculina de la *polis*, según la lectura de Hegel).

Pero no se trata de alcanzar a conciliar todas las manifestaciones artísticas bajo un solo concepto, ni de explicarlas en un solo sentido; en todo caso y para cada caso sólo se puede hacer la experiencia, allí el arte puede acaecer como fuerza.



## Ana y Mía: la bulimia y la anorexia como vínculo identitario

*Lorena García Caballero\**

**E**l presente ensayo opera bajo la premisa de que “la filosofía no piensa la filosofía, piensa la realidad” que me permite un horizonte filosófico de reflexión —y por tanto un fundamento—, a las valoraciones que presento sobre las configuraciones contemporáneas de las identidades bajo el intento de responder a las preguntas: ¿cómo hemos de pensar en la conformación de las identidades sin mirar la realidad concreta, el contexto bajo el que cobran forma? Ante esta cuestión, la primera parte de mi exposición ofrece un panorama general de los factores que propician la formación de identidades específicas; a partir de las bases teóricas de ésta, la segunda parte aborda un caso concreto de vínculo identitario, a saber: el de la bulimia y la anorexia.

### **La sociedad red y los *media* que median**

Es indudable que la manera en que nos relacionamos actualmente unos con otros y con nosotros mismos tiene marcados matices de impersonalidad, eficacia, rapidez y cualidad. La vida social cotidiana fluye tan rápido como la comunicación. Esto se debe en gran medida, según opina Manuel Castells, a la revolución de las tecnologías de la información que conforman lo que denomina “sociedad red”. Estamos, dice este autor, ante una nueva forma de sociedad que se carac-

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

teriza por el modo de organización en redes y por una cultura de la virtualidad real cimentada en medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados.<sup>1</sup> Los medios de comunicación masivos o los *media* como los llama Baudrillard, se identifican con lo que Anthony Giddens llama extensionalidad (influencias universalizadoras),<sup>2</sup> mientras que la identidad se asocia con la intencionalidad (disposiciones personales). Ambos aspectos están en constante tensión y los cambios que suceden en uno afectan inevitablemente al otro. Se relacionan tan estrechamente que afectan considerablemente nuestra experiencia y los nuevos mecanismos de identidad del yo.<sup>3</sup> Como señala Giddens: “con el desarrollo de la comunicación de masas, sobre todo la electrónica, la imbricación entre el desarrollo del yo y los sistemas sociales —incluyendo también entre ellos los sistemas mundiales— es cada vez más acusada.”<sup>4</sup> Así, nos hallamos ante un escenario en que la individualidad corre el peligro de diluirse en lo común. Siempre ha habido algo como “lo común”, la cuestión es que *hoy* lo común tiene una extensión más grande; hay más personas que tienen algo en común que antes (*e.g.* todos vemos las mismas películas de Hollywood). Eso hace “lo común” más peligroso (aburrido, abrumador, destructor, etcétera) que antes.

En este trabajo, me centro principalmente en el medio de comunicación electrónica, concretamente en el internet, ya que, como veremos más adelante, más que un medio, es el suelo nutricio de la formación, expansión y transformación del vínculo identitario con el que se identifican bulímicas y anoréxicas. Para una caracterización seria de la red, recurro a las interesantes reflexiones que Baudrillard expone en su obra *Crítica de la economía política del signo*.

Baudrillard concibe los *media* como un nuevo y gigantesco potencial de fuerzas productivas y piensa que se hallan bajo el oligopolio de las clases dominantes, que los desvían en beneficio propio; sin embar-

<sup>1</sup> Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. II, *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2003, p. 29.

<sup>2</sup> Giddens también asocia con este término a las instituciones sociales, pero no abordo la cuestión porque nos desviaría considerablemente de la línea del presente trabajo.

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997, pp. 9-10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13.

go, en cuanto a su estructura son fundamentalmente igualitarios. En México, por ejemplo, esto me parece muy claro. Pensemos en Televisa. Esta televisora que representa el oligopolio de la comunicación visual —y me atrevería incluso a decir, de la “educación” de muchos mexicanos—, pertenece a un reducido grupo de personas que controlan la programación que ha de circular, lo cual les genera ganancias sobre ganancias, al tiempo que la gente consume lo que ve. La televisora está en manos de unos pocos pero la televisión está al alcance de la mayoría. Respecto del internet podríamos decir que a cambio de las telenovelas y los comerciales de la televisión<sup>5</sup> —que por cierto no reflejan en nada el prototipo del mexicano—, se ofrecen otra clase de productos que son quizá más rentables que “todos tienen un jetta en la cabeza”, caso concreto: la pornografía. Qué fácil es con el acceso a internet dar clic en “niñas hot” para que se desplieguen un sinnúmero de páginas con las que se puede comprar, vender y cambiar imágenes, videos, etcétera. El caso de la pornografía es mucho más grave de lo que puedo decir ahora. Lo que me interesa señalar es la peculiar forma de socialización que se obtiene en, y a través de, este *media* (el internet). Como indica Baudrillard, “no es como vehículo de un contenido, es en su forma y operación misma como los *media* inducen una relación social”.<sup>6</sup> Esta relación social no es de explotación sino de abstracción, de separación y de abolición del intercambio pregunta-respuesta entre el emisor y el receptor.<sup>7</sup> Esto es, la fabricación de la no comunicación. Me parece que esto se adapta muy bien al caso de la televisión en que no es posible ningún tipo de intercambio. Como dice Baudrillard, “el poder es de quien puede dar y a *quien no puede serle devuelto*”.<sup>8</sup>

En el caso del internet, también hay un poder que sustenta la red, pero aquí sí hay posibilidad de pregunta-respuesta, aunque esto no implique ningún tipo de responsabilidad psicológica y moral, pues el mundo virtual, en su impersonalidad, deja abierto todo un universo de información para un universo de personas. Así, un niño de escasos

<sup>5</sup> En este punto, debemos admitir que los comerciales no sólo son responsabilidad de los dueños de las televisoras, sino principalmente de las personas que los compran.

<sup>6</sup> Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1982, p. 201.

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

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 203.

nueve años (o menos) puede ingresar fácilmente a páginas que puedan afectarlo psicológicamente sin que alguien se responsabilice por el daño. Pensemos ahora por ejemplo en los famosos *chats* en que puede registrarse cualquier persona con *nicks* como “sexy lady” o “El señor de los anillos”. ¿Cómo saber quién está realmente en la computadora? Parece ser que esto no importa; pues, aunque se sabe de antemano que te pueden estar describiendo una identidad falsa, mucha gente pasa gran tiempo en la computadora creando vínculos amorosos, de amistad o grupos en que comparten el gusto por los *manga* o consiguen e intercambian los libros de Giovanni Guaresci e incluso se tiene sexo con el famoso “sexo cibernético”. El *Otro* no tiene rostro ni cuerpo en la red, la red misma, como un todo, parece ser el otro con quien se escribe, se intercambia y se crea la identidad.

Lo peligroso del internet, de los *media* en general es que, como dice Baudrillard, no son neutros o no ideológicos. Por el contrario, los *media* son *efectores* de ideologías. En la televisión esto se pone de manifiesto de manera muy clara. En cualquier canal se recibe sin ningún tipo de filtro<sup>9</sup> el bombardeo de información de los estatus sociales que se tienen por los más altos y mejores, de los estándares de belleza y éxito de mayor demanda en el momento, de los artículos de moda. En fin, son muchos los mensajes que nos ofrecen y que no son del todo inocentes. Detrás de un comercial de shampoo en que aparece una mujer con un cabello hermoso, que sale a la calle caminando con una gran sonrisa y seguridad en sí misma y que, muchos hombres, al verla pasar, voltean la mira indiscretamente, están implícitos al menos tres mensajes para todas las mujeres: 1) “tienes que verte bien no para ti, sino para los hombres”, 2) “belleza= felicidad y éxito” y 3) “si quieres que te volteen a ver los hombres así, tienes que usar el producto que anuncia la modelo”.

En el internet hay un poco más de posibilidades de elección respecto a la ideología que se recibe porque si no interesa tener un auto último modelo para tener por novia a una modelo despampanante o no se quiere “ser totalmente Palacio”, se puede acceder a páginas que realmente interesen aunque no precisamente sean comerciales. El caso es que en este

<sup>9</sup> Me refiero a la ausencia de filtro alguno, *extra* al filtro mismo del consumidor quien está en posición de apagar el aparato, de no ponerle atención o de descartar los mensajes que emite.

espacio virtual, muchos han encontrado una manera de relacionarse sin correr tantos riesgos como los que se corren en una relación personal, muchos han encontrado otro mundo que quizá es mucho mejor al real y muchos han creado identidades individuales y colectivas.

### La bulimia y la anorexia como vínculo identitario

A finales de la Edad Media en Europa, muchas mujeres, a quienes se les dio el nombre de “santas anoréxicas”, practicaron el ayuno; algunas de ellas fueron canonizadas. Mencionemos a Catalina de Siena, en el siglo XIV, quien falleció a los 31 años y prácticamente había dejado de alimentarse. Otro ejemplo: Catalina de Pazzi, quien también ayunaba casi todo el tiempo y se provocaba el vómito. La privación voluntaria del alimento ha sido utilizada en todos los tiempos para emanciparse de la materialidad. “Practican el ayuno los individuos que aspiran a establecer un contacto directo, privilegiado, con una entidad trascendente. Buda, Jesús, los santos y los profetas, todos ellos ayunaron en un momento determinado de su búsqueda”.<sup>10</sup> Como señala Gérard Apfeldorfer, esto tiene su razón de ser en procesos biológicos: el metabolismo normal se basa, en gran parte, en la utilización de los azúcares. Al interrumpirse su consumo al cabo de dos o tres días, a falta de carburante, entonces son las grasas de reserva las que aportan la energía. Esas modificaciones del metabolismo hacen que el hambre, intensa y dolorosa durante los primeros días, acabe casi por desaparecer. A ello le sigue un estado de euforia y embriaguez que el autor denomina la “embriaguez del ayuno” que da lugar a una sensación de lucidez y de claridad mental. Entonces el individuo que ayuna vuelca todo su interés hacia las actividades intelectuales y espirituales. “El cuerpo, que va debilitándose, se hace casi olvidar. Casi siempre se extingue el deseo sexual”.<sup>11</sup> Es por este motivo que la privación de alimento se ha asociado a una mayor comunicación con lo espiritual.

Desde el punto de vista de la psicología y la psiquiatría, la bulimia y la anorexia consisten en trastornos alimenticios y/o de la percepción

<sup>10</sup> G. Apfeldorfer, *Anorexia, bulimia, obesidad*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 17- 18.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 16.

de la imagen propia. Ambos diagnósticos buscan una salida al problema vía terapia-medicación y en casos muy severos, internamiento. No pretendo contradecir las valoraciones de los especialistas pues, coincido en que hasta cierto punto una mujer que presenta bulimia o anorexia padece, en efecto, un trastorno; en este sentido, considero que el término apropiado para designar el objeto de las investigaciones de psicólogos y psiquiatras es el de “enfermedad”. Pero, en otro nivel más profundo, la bulimia y la anorexia no sólo son enfermedades; más bien se trata de un problema identitario. Mi investigación avanza por esta perspectiva. Antes de exponer propiamente este punto, me permito ofrecer, *grosso modo*, las características propias de la bulimia y la anorexia para evitar caer en ambigüedades.

La anorexia mental o *Anorexia nervosa* es un trastorno del comportamiento alimentario que se ha reconocido desde hace mucho tiempo. De la bulimia nerviosa o *Bulimia nervosa* se empezó a hablar apenas en el decenio de los años ochenta del siglo pasado. Según el DSM-IV, 1993,<sup>12</sup> que es el manual que suelen emplear los psiquiatras para el registro y reconocimiento de los trastornos, la anorexia se caracteriza por el ayuno y la restricción alimentaria, algunos casos de hiperfagia (bulimias) compensadas por vómitos u otros métodos de anulación, la negativa a conservar un peso igual o superior al peso mínimo, habida cuenta de la edad y la estatura, miedo intenso a ganar peso o a engordar y el juicio que se hace sobre sí mismo está indebidamente influido por la forma y el peso del cuerpo.<sup>13</sup> El término “bulimia” deriva del griego *boulimia* que quiere decir “hambre voraz”. La bulimia se caracteriza por episodios recurrentes de hiperfagia incontrolada; es decir, ingestas alimentarias, en un breve lapso de menos de dos horas, de una cantidad de comida considerablemente superior a la que la mayor parte de las personas ingeriría en el mismo tiempo y en iguales circunstancias. Las bulímicas tienen la sensación de no tener control sobre las cantidades que se ingieren, ni la posibilidad de detenerse, practican el vómito con la finalidad de evitar ganar peso, ingieren laxantes o diuréticos o hacen ejercicio exagerado para com-

<sup>12</sup> *Diagnostic and Statistical Manual*.

<sup>13</sup> G. Apfeldorfer, *op. cit.*, pp. 30- 32.

pensar los “atracones” y también tienen un juicio sobre sí valuado en función de la forma y el peso corporal.<sup>14</sup>

Destaca que cada vez es mayor el número de mujeres que adoptan estos comportamientos. Muchas caen en el problema gradualmente, sin darse cuenta, mientras que otras tantas eligen ser bulímicas o anoréxicas deliberadamente.<sup>15</sup> A este segundo grupo de mujeres es a quien me refiero en específico.

En no pocas páginas de internet<sup>16</sup> algunas mujeres han creado toda una comunidad, un vínculo identitario a partir de la forma de vida que presenta los síntomas antes descritos. No se trata de una situación que apenas emerge, el problema está tan avanzado que, por un lado, a estas mujeres les ha dado por llamar de manera cariñosa o a modo de clave “Mía” a la bulimia y “Ana” a la anorexia. Así, preguntan en los *chats* que promueven la bulimia y la anorexia como modos de vida: ¿eres una princesa Ana o Mía? Por otro lado, el vínculo identitario que se ha creado en torno a las imágenes de Ana y Mía señalan una marcada discriminación con las mujeres que no comparten este estilo de vida, de tal modo que en algunas páginas de la red se leen frases como: “si no eres Ana o Mía, mejor sal del sitio porque no eres aceptada, no queremos que asquerosas bolas de cebo o mediocres que se conforman con estar en su justo peso pretendan ser princesas como nosotras”. Es curioso cómo exaltan el ser Ana o Mía al grado de identificarlas con la imagen de un estado de la realeza: el principado. No conformes con apreciar las figuras esqueléticas y asociarlas con el paradigma de una princesa de verdad, las mujeres que se identifican como Anas y Mías asocian la

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> Aclaro mejor esto: hay mujeres que eligen estar más delgadas de lo que parece sano. Esto no quiere decir que elegir estar exageradamente delgada sea lo mismo que elegir bulimia y anorexia como *enfermedades*. Me parece que la “hiperfagia incontrolada” no es la elección de nadie; si lo fuera, no sería una hiperfagia *incontrolada*. De la misma manera, la anorexia no puede ser elegida si se trata de un fenómeno fuera del control del individuo. Hablo aquí de dos sentidos diferentes de “bulimia” y “anorexia” (por eso, líneas arriba añadí el problema identitario al problema patológico). El sentido en que lo tomo en este punto es el siguiente: elegir ser exageradamente delgada y elegir, entre otros, el vómito como método para alcanzar este estado, es elección y búsqueda de identidad, no búsqueda de la patología en sí misma. La patología viene enseguida del abuso de ciertas prácticas.

<sup>16</sup> Algunas de éstas son: <http://anymia.com>, <http://fotologcentroamerica.terra.com/anaandmia>, y <http://youngconfession.galeon.com>

delgadez a una figura de rango más alto que el de una princesa, en el sentido siguiente: prescindir de los alimentos, que son, para la mayoría de la gente, una necesidad de primer orden, hace que las mujeres que se privan del alimento, elevándose así por encima del común, se perciban como seres etéreos, como ángeles. De este modo, podemos leer en algunas páginas “Pro- Ana”, “Pro- Mía”: “nutrir hace daño”, “delgadez= elegancia, éxito, admiración y felicidad”, “nunca se es lo suficientemente delgada” o “estar delgada te hace parecer misteriosa, interesante, inalcanzable”. El paradigma de las mujeres que adoptan a Mía o Ana como forma de vida es el impuesto por las modelos y actrices que más adherida a los huesos tienen la piel; así, en muchos videos que suben a la red,<sup>17</sup> se pueden observar una serie de imágenes, ambientadas con música que dice cosas como “let me be empty”, que sirven de inspiración a las mujeres Ana y Mía para seguir haciendo ejercicio de su fuerza de voluntad, al evitar ingerir alimentos. Resalta de este punto el aspecto del control, el dominio absoluto sobre el cuerpo. Esto, me parece, va más allá de la fuerza de voluntad, tiene que ver con un control —quizá el único—, que estas mujeres pueden ejercer en su vida y la realidad.

Otro aspecto de esta conformación de la identidad es el uso de imágenes muy recurrentes, a modo de fetiche, como son la clavícula y la pelvis. Suben muchas fotografías a la red de las clavículas y pelvis de actrices y modelos en cuyo cuerpo estas zonas están sumamente marcadas. Aún más, las propias mujeres Ana y Mía suben fotos de sus progresos, de cómo ha ido adelgazando su cuerpo a través de la abstención del alimento, los vómitos provocados, el uso desmesurado de laxantes y el ejercicio en exceso. Resulta un tanto cruel leer los *tips* que se pasan unas a otras para no flaquear en la empresa de obtener el cuerpo perfecto. Así, se puede leer: “si tu fuerza de voluntad se quebranta y te da hambre, castígate un poco haciéndote algunos rasguños o pellizcándote hasta que desaparezca la tentación” o “vomita hasta que lo último que salga de tu boca sea sangre”. Se identifican estas mujeres también por ciertos colores. La identidad que han creado es

<sup>17</sup> Se puede consultar la página <http://www.youtube.com> y seleccionar en tipo de video “thin inspiration” para ver las imágenes de las mujeres que las princesas Anas o Mías admiran y tratan de imitar.

tan grande que existen ya poemas, canciones, dibujos, cuentos sobre las princesas Ana y Mía.<sup>18</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que propicia enfermedades como la bulimia y la anorexia y su justificación y re-afirmación como vínculos identitarios? En primer lugar, como acertadamente señala Apfeldorfer, el problema inicia porque en nuestra cultura el sobrepeso está claramente identificado con la fealdad. Además, “lo que es bello es bueno, lo que es feo es malo”.<sup>19</sup>

Nuestra civilización, que está centrada en el individuo, induce a éste a preferir las actividades que le permiten centrarse en sí mismo y en sus sensaciones, todo ello con la finalidad de reforzar su sentimiento de existir. La afirmación a ultranza de los valores individuales desemboca en una relación falseada con su propio cuerpo, el cual ha dejado de ser una fuente de placer para transformarse en un instrumento de poder. Desde esta perspectiva, el cuerpo debe ser modelado, dominado, controlado [...] La civilización del “self”, que privilegia la competencia al alimentar el deseo de promoción social y éxito escolar, constituiría el caldo de cultivo para la anorexia mental.<sup>20</sup>

Para Giddens, “tanto la planificación de la vida como la adopción de estilo de vida se integran —en principio— en los regímenes corporales”.<sup>21</sup> Considera que esto es lo que está en la base de problemas como la bulimia, no se trata sólo de ideales cambiantes de la apariencia corporal como en el caso de la delgadez o el aire juvenil o la influencia mercantilista de la publicidad. La época moderna promueve el control del cuerpo como instrumento de poder y como carta de presentación ante los demás. “Hacer dieta”, comenta Giddens, se puso de moda a

<sup>18</sup> Considero que en estas páginas web ya estamos en el ámbito de la enfermedad. Creo que se trata de personas que ya han perdido el control en algún sentido. Su juicio está distorsionado. Lo que no hay en ellas es el reconocimiento de que algo haya ido mal. Parece ser que se trata de personas que, de hecho, ya están enfermas, y ya han perdido el control sobre su comportamiento pero construyen estos espacios vitales como una justificación del mismo. El fenómeno en sí —que personas tratan de justificar como elecciones deliberadas que no tienen bajo su control— es bastante común (piénsese, por ejemplo en el caso de los alcohólicos). En el caso que expongo, el internet ayuda a que diferentes personas en la misma situación cooperen en construir estas justificaciones.

<sup>19</sup> G. Apfeldorfer, *op cit.*, p. 74.

<sup>20</sup> *Ibid.* pp. 75-76.

<sup>21</sup> A. Giddens, *op cit.*, p. 132.

partir de la década de 1920 y es sólo una versión particular de un fenómeno mucho más general, el de la práctica de regímenes corporales como medio de influir reflejamente en el proyecto del yo.<sup>22</sup> Desde este punto de vista, la anorexia y la bulimia se han de entender como accidentes de la necesidad —y responsabilidad— del individuo de crear una identidad propia distintiva. Concuero con esto; sin embargo, por lo que ya vimos, considero que sí juegan un papel determinante en la construcción de la identidad la publicidad, la mercadotecnia y la total accesibilidad al internet que permite que se vinculen las mujeres Ana y Mía de manera tan peligrosa que su identidad las puede orillar a la muerte. Por otro lado, no resulta en absoluto raro que se estén dando este tipo de cosas porque como dice Alain Touraine:<sup>23</sup> en estos tiempos en que el margen de realización del hombre se estrecha cada vez más, resulta comprensible que busquemos desesperadamente de dónde tomarnos para guiar nuestra vida.

Me parece que las mujeres Ana y Mía se vinculan en lo que Castells denomina *identidad proyecto* que se refiere a la creación, a partir de los elementos culturales disponibles, de una nueva identidad que redefine su posición ante la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social.<sup>24</sup> Si estas mujeres encuentran mensajes confusos porque por un lado, se promueve la delgadez exagerada y por otro se impulsa el “aliméntate sanamente”, parece lógico que se busque en la realidad virtual un lugar que las acoja y donde al menos allí haya control en algo: en su cuerpo.

La cuestión de las identidades Ana y Mía abre la puerta a serios cuestionamientos éticos sobre la persona. Me parece que Ricoeur ofrece un horizonte serio de reflexión a este problema. Para el filósofo francés, el análisis fenomenológico del cuerpo es un punto clave para sustentar la tesis de que la posibilidad del mal moral está inscrita en nuestra constitución humana. Una de las consideraciones de Ricoeur es que somos seres finitos. Su análisis de la finitud, dice, debe comenzar por la consideración del *cuerpo propio*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>23</sup> Alain Touraine, *¿Podemos vivir juntos?*, México, FCE, 2000.

<sup>24</sup> M. Castells, *op. cit.*, p. 36. Quizá busquen la transformación de una sociedad justa o, al menos, no tan contradictoria, demandante y opresora.

Toda prueba de finitud remite, ciertamente, a la insólita relación que tengo con mi cuerpo. Pero ese nudo de finitud no es lo primero que se pone de manifiesto: lo que se pone de manifiesto en primer lugar, lo que aparece, son cosas, seres vivos, personas en el mundo.

[...] La primera significación que leo en mi cuerpo, en tanto que mediación del aparecer, no es que sea finito, sino precisamente que está abierto a...; es incluso esa apertura a... lo que lo convierte en mediador originario “entre” yo y el mundo. El cuerpo no me encierra [...], me abre al mundo [...] El cuerpo me abre también a los demás en la medida en que expresa, es decir, que muestra el dentro sobre el afuera y se convierte en signo para el otro...<sup>25</sup>

El cuerpo es la primera apertura al mundo y a los demás. No es sólo un objeto, un saco de piel relleno de vísceras, tejido adiposo y huesos; es un organismo que funciona como una máquina perfecta en que ciertas áreas echan mano de otras para su correcto funcionamiento, es una unidad viva que sufre, se regocija, tiembla, se estremece, percibe, siente frío, siente hambre, placer, ése es mi cuerpo. “Cada uno, cada hombre y cada mujer, en cada instante de su existencia experimenta de forma inmediata su propio cuerpo, experimenta la penalidad que le procura la subida de una callejuela empinada o el placer de una bebida fresca en verano o, incluso, el de un viento ligero sobre el rostro...”<sup>26</sup> Según esta gran cualidad del cuerpo humano de sentir, amar o desear, Michel Henry lo diferencia de los demás cuerpos, por ejemplo, los cuerpos celestes con el sustantivo *carne*; así, “nuestra carne no es otra cosa que *aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes*, es susceptible, por esta razón de sentir el *cuerpo* exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él”<sup>27</sup>

Es en *Sí mismo como otro*, donde Ricoeur señala que el concepto de persona tiene como base la estructura ternaria de la “intencionalidad ética” como el “deseo de una *vida* realizada *con* y *para* los otros en

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad 1. El hombre falible*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 37-38.

<sup>26</sup> Michel Henry, *Encarnación*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 9.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 10.

instituciones justas. El “deseo” de una vida plena y feliz, anterior a la moral deontológica, se identifica con la noción de “estima de sí” que señala un sí mismo capaz de actuar a partir de razones reflexionadas, esto es, de actuar de modo tal que pueda articular su deseo con expectativas de vida buena en interacción con los demás. Este primer momento de la estructura ternaria de la persona es violentado notablemente por las comunidades “pro- Ana”, “pro- Mía” de modo tal que se llega a un punto en que la reflexión de los actos propios en relación con los demás es nula. Para explicar este punto, expongo el siguiente ejemplo: en una de las páginas de internet consultada, encontré una sección en donde las mujeres con aspiraciones a ser princesa escribían: “Quién dijo que ser princesa era fácil”, los textos que escriben —por mucho, crueles y agresivos a la dignidad humana—, remarcan la falta de reflexión en los actos propios cuando se llega a un punto de obsesión que tiene que ver con algo más allá del simple “verse bien”. No importa castigar el cuerpo propio, mucho menos importa pensar en la sana convivencia con el otro, de allí que se den consejos tan irracionales de manera natural. Si no hay estima de sí mismo, mucho menos se tiene estima de lo otro de sí.<sup>28</sup>

Un segundo aspecto de la estructura de la persona, “con y para los otros”, es identificado por Ricoeur con el “respeto de sí” o “solicitud”. Con este término, Ricoeur expone el momento de la interpelación del sí por el otro en el espacio de lo social como exigencia de reconocimiento. En este sentido, plantea que sin reciprocidad en el sentido de reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de mí. La pretensión de la ética es instituir al otro como mi semejante y a mí mismo como semejante al otro.

En el caso de las mujeres que se vinculan a partir de las figuras de “Ana” y “Mía”, el reconocimiento se desvanece en su totalidad. La alteridad del otro es minimizada pues al reconocerme a mí misma como “Ana” o “Mía” e identificando al otro con las mismas etiquetas, la alteridad se subsume a estas entidades que incluso tratan de ser representadas artísticamente; así, en las páginas “Ana- Mía”, se presentan

<sup>28</sup> En este punto, me parece pertinente señalar que se debería especificar en la Regla de Oro que no siempre el “Trata a los hombres como ellos queréis que os traten” es siempre lo más apropiado.

algunas pinturas de seres fantásticos acompañadas de inscripciones como: “así me imagino que es la princesa Ana” o “me parece que Mía se vería como esta bella y misteriosa damisela”. El estatuto de la alteridad del otro como “extraño” motiva la exigencia de reconocimiento. En las comunidades “Ana” y “Mía” el otro, mejor dicho, la otra, pierde su alteridad como extraña en tanto se difumina, funde y con funde en la figura dominante de las princesas “Ana” y “Mía”.

Por último, si como he intentado demostrar, la red consiste en un espacio de construcción de identidades donde las páginas pro-Ana, pro-Mía nos remiten a arquetipos femeninos caracterizados por estereotipos y patrones de belleza que interpelan a las mujeres a partir del control sobre su cuerpo, aún y cuando dicho control involucre procesos disciplinarios que destruyen y someten, entonces es tarea de la filosofía trabajar por una ética de la comunicación que cuestione el contenido de estos mensajes para preguntarse qué tanto van en contra de la dignidad humana, es tarea de la ética velar por este tipo de problemas que atañen a la vida y a la muerte de los seres humanos. Es tarea de la ética velar por el *ethos* del hombre, *desde* la teoría y *en* la práctica.



*Hermenéutica, subjetividad y política*, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir el 29 de julio de 2009 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), San Lorenzo 244, colonia Paraje San Juan, delegación Iztapalapa, 09830, México, D. F. Para su composición se usaron los tipos minion pro. El tiro fue de 1 000 ejemplares, interiores impresos en bond ahuesado de 58 gramos y forros en couché de 300 gramos. Formación: Ma. de Lourdes Cruz Cuevas. Lecturas: Fabián Guerrero. Cuidado editorial: Patricia Zama. Coordinación: Elsa Botello López.

