



ILOSOFÍAS

SUBTERRÁNEAS

María José Miranda, Cristian Saborido
y Jesús Javier Alemán
(editores)

PLAZAY VALDÉS

P Y V

EDITORES

FILOSOFÍAS SUBTERRÁNEAS
TOPOGRAFÍAS
XLVIII CONGRESO DE FILOSOFÍA JOVEN

María José Miranda, Cristian Saborido

y Jesús Javier Alemán

(editores)



Primera edición: 2013

© María José Miranda, Cristian Saborido y Jesús Javier Alemán, 2013

© Plaza y Valdés S.L., 2013



Plaza y Valdés Editores publica esta obra bajo licencia Creative Commons. No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. También deberá citarse íntegramente la fuente original —respetando el título de la obra en general y de cada capítulo en particular—, el nombre de los autores así como el número ISBN y DOI.

Plaza y Valdés, S. L.
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles.
28223, Pozuelo de Alarcón.
Madrid (España).
☎: (34) 918126315
e-mail: madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.
06470, México, D. F. (México).
☎: (52) 5550972070
e-mail: editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

Ilustración de portada: Jorge Morales (Unidad de Diseño Gráfico del CCHS-CSIC)

e-ISBN: 978-84-15271-69-7

DOI: 10.5211/9788415271697

COLABORAN:



eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

Dedicado a Paco Guzmán, *in memoriam*

Índice

PRÓLOGO, por Concha Roldán.....	9
INTRODUCCIÓN, por María José Miranda, Cristian Saborido y Jesús Javier Alemán	13
PANEL 1. EL ESPEJO. CULTURA MATERIAL.....	17
¿UN ARTISTA-ARTESANO, HOY?, por Stella Ramos.....	19
SOBRE LA FUERZA SUBVERSIVA DE LOS MÁRGENES. CRÍTICA DE LA CULTURA Y TEMPORALIDAD EN WALTER BENJAMIN, por Estefanía Dávila Martín.....	29
A SITE OF STRUGGLE: EL LUGAR DE LA OBRA. EL ESPECTADOR Y LA VAPORIZACIÓN DEL OBJETO ARTÍSTICO EN LAS INSTALACIONES DE LARRY BELL Y JAMES TURRELL, por Míriam Paulo Roselló	37
RELACIÓN ENTRE ARTE Y CULTURA DE CONSUMO: DUCHAMP, WARHOL Y KOONS, por Garazi Pascual Cuesta	53
AFFORDANCES: CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y PROPIEDADES DINÁMICAS, por María Muñoz Serrano y Álex Díaz	63
PANEL 2. NECROPOLÍTICAS, TERATOSOCIALIDADES Y MENTES DESORDENADAS.....	73
DESMONTAR NUESTROS RELOJES: DECONSTRUCCIÓN DEL TIEMPO COMO CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD, por Alejandro Martínez Rodríguez	75
NUEVAS VIVENCIAS, NUEVAS REALIDADES, TEORIZANTE DESDE LA MUERTE, por Cristóbal Roca Ferreres	81
UNA HISTORIA COMPARADA DE LA CAÍDA, LA ANGUSTIA Y LA ESPERANZA: ¿EXISTE UNA SALIDA, HOY?, por Antonio Gozalbo Torner	85
ANGUSTIA Y REAL: LA DIALÉCTICA DEL VELO, por Oriol Alonso Cano y Héctor García de Frutos	95
ANARJICHOS, FUERZA Y AMISTAD, por Hugo Ábalos Aguilar y Aitor Jiménez González (Colectivo Autónomo Guindilla Bunda)	109
¡SOMOS OBREROS, MINEROS Y CAMPESINOS, Y SEMBRAMOS NUESTROS CAMPOS CONTRA LAS TEMPESTADES DEL FASCISMO (POSMODERNO)!, por Daniel Montañez Pico, Javier García Fernández y Laura Millaruelo Cambra (Colectivo Autónomo Guindilla Bunda).....	123
LAS PUBLICACIONES UNDERGROUND EN ESPAÑA: PASADO, PRESENTE Y FUTURO DE UN MODO DE DIAGNOSTICAR LA REALIDAD, por Julio César Álvarez.....	139
CAPITALISMO: MUERTE DE LAS SUBJETIVIDADES Y DE LA PRODUCCIÓN DESEANTE, por Colectivo Proxecto Derriba.....	151

PANEL 3. SEXO, GÉNERO Y DESEO	165
LA LACTANCIA MATERNA COMO CATALIZADOR DE REVOLUCIÓN SOCIAL FEMINISTA (O, APRETANDO LAS CLAVIJAS AL FEMINISMO PATRIARCAL): CALOSTRO, CUERPO Y CUIDADO, por Ester Massó Guijarro.....	167
TEMISTA Y LEONTION, ¿POR QUÉ MUJERES EN <i>EL JARDÍN?</i> , por Immaculada Font Mareñà.....	183
CUERPOS EN LA ENCRUCIJADA DE LAS DIFERENCIAS, por Mercedes Expósito García	191
GÉNERO INDESCIFRABLE: VIDEOARTE, MACHINIMA Y POSTPORNO, por Marisol Salanova .	207
EL CUERPO DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS, por Begoña Dupuy	217
VIDEOJUEGOS: UN LABORATORIO DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO, por Eurídice Cabañes Martínez.....	231
VÓMITOS, APETITOS, GUSTOS Y DISGUSTOS. UNA APROXIMACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE LA FEMINIDAD EN TORNO AL HECHO ALIMENTARIO DESDE LA PRAXIS ARTÍSTICA, por Marta Rebollo.....	243
PANEL 4. REPENSAR LO POLÍTICO.....	253
SÍMBOLO, EROTISMO Y PODER: UNA REVISIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA TRAGEDIA DE <i>MEDEA</i> , por María Paula Tostón Sarmiento	255
GOBIERNO DE LA VIDA Y DISPOSITIVOS DE PODER NEOLIBERALES, por Laureano Martínez	261
ÉTICA, POLÍTICA Y DEPORTE: VISIÓN MARXISTA DEL DEPORTE CONTEMPORANEO, por Raúl Francisco Sebastián Solanes.....	273
SUBJETIVIDADES, CIUDADANÍAS Y TECNOLOGÍAS, por Andrés D. Fonseca y Rocío Rueda Ortiz.....	281
SUJETO, CRITERIOS Y CONSTITUCIÓN SIMBÓLICA. DE LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN AL ANTI-ANTIRRELATIVISMO, por Efrén Poveda García.....	295
EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DE SEGURIDAD COLECTIVA A LA LUZ DE CIERTAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS: HACIA UN ENFOQUE MÁS CENTRADO EN LAS PERSONAS, por Sergio García Magariño	305
BALTASAR GRACIÁN: PODER Y SUJETO. EL PODER PRUDENCIAL DE LA PERSONA, por Juan Velázquez González	325
CONSIDERACIONES SOBRE EL SUJETO REVOLUCIONARIO CLÁSICO, por Antonio Gómez Villar.....	343
PANEL 5. CRISIS FINANCIERA. ECONOMÍAS SUMERGIDAS Y DECRECIMIENTO	357
DECRECIMIENTO Y BUEN VIVIR. IDEANDO ALTERNATIVAS, por Iñaki Bárcena Hinojal ...	359
LAS RAÍCES GRIEGAS DEL ECOLOGISMO: DIÓGENES Y EL ESLOGAN DE VIVIR MEJOR CON MENOS, por Borja Barragué.....	373
ALTRUISMO ¿UN VALOR EN CRISIS?, por Lucrecia Burges.....	389
CRISIS ECONÓMICA: MEJORAS Y ALTERNATIVAS, por Alejandro Macazaga.....	401
VALORES DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA: BANCA ÉTICA, CIUDADANÍA PARTICIPATIVA Y JUSTICIA MEDIOAMBIENTAL, por Jesús Javier Alemán Alonso	407
EL ENCUENTRO ENTRE LA IGUALDAD Y LA ECOLOGÍA: LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LA INSTAURACIÓN DEL DERECHO A LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, por Angélica Velasco Sesma	425

PANEL 6. NORMALIDAD Y NORMALIZACIÓN EN PROCESO DE SUBVERSIÓN	433
CUERPO E ICONICIDAD: LOS ROSTROS DE LA HUMANIDAD, por Anisa Azaovagh de la Rosa	435
DEVENIR IDIOTA Y ESQUIZO. O EL ARTE DE RESISTIR A LA IMBECILIDAD CON GILLES DELEUZE, por Enrique Álvarez Asiáin.....	443
LA LOCURA EN LA FILOSOFÍA DE CIORÁN, por Irmina Majchrzak	449
MATANDO A LA MUERTE. UNA CRÍTICA AL BIOCONSERVADURISMO DESDE UN TRANSHUMANISMO ESCÉPTICO Y NATURALISTA, por Paulo José Hernández Plasencia..	457
¿PUEDE UN ROBOT TRANSGREDIR LAS NORMAS?: NORMATIVIDAD Y NATURALISMO, por Javier González de Prado Salas	471
PANEL 7. ESCRIBIR, LEER, NARRAR	481
EL TEXTO EN CLAVE RIZOMÁTICA: UNA COMPRENSIÓN PRAGMÁTICA DEL LIBRO, por Miquel À. Martínez.....	483
TIPÓGRAFO AL MARGEN. TRANSPARENCIA Y SILENCIO DE LA ESCRITURA, por David Peidro Pérez y Andreu Valls Pérez	497
MICHAEL HANEKE Y EL DESAFÍO DEL NARRADOR, por Natalia Albizu Ontaneda.....	511
ESCRITURA EN MARCHA: CARTOGRAFÍA DE LA NUEVA DERIVA CONTEMPORÁNEA, por Irene López	519
LA LECTURA DE LOS DÍAS. WALTER BENJAMIN Y LOS RECORRIDOS URBANOS, por Claudia Supelano-Gross.....	531
ONTOLOGÍA Y CIENCIA FICCIÓN. LA ALTERIDAD RADICAL EN LEM, ALDISS, EGAN Y ROBINSON, por Abraham Rubín	547
LIZANIA: ANÁLISIS DE LA ESTÉTICA LITERARIA DE UN POETA MALDITO, por Salvador García Lax.....	561
ILUSTRACIÓN Y NATURALEZA EN GEORG BÜCHNER, por María Ayllón Barasoain	571
EMPATÍA Y FICCIÓN EN LA FORMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, por Isabel G. Gamero Cabrera	581
CARTA-HOMENAJE A PABLO INFUESTA MOLLEDA, por Roberto Ruiz García	593

Prólogo

En este libro que lleva por título *Filosofías Subterráneas. Topografías*, están contenidos los artículos resultantes —incorporando las críticas, discusiones y reflexiones posteriores— de la cincuentena de aportaciones que se presentaron al «XLVIII Congreso de Filosofía Joven», que tuvo lugar en Donostia-San Sebastián los días 4, 5 y 6 de mayo de 2011, organizado por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), a través de su Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI), y la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Un Congreso que no hubiera salido adelante sin el empeño de María José Miranda, los buenos oficios de Cristian Saborido y el apoyo incondicional de los integrantes del SIJI, la mayoría de los cuales aparecen junto a los editores del libro como coordinadores de las distintas secciones —paneles— del mismo: Anda Butoiu, Pamela Colombo, Carmen Domenech, Alicia Español, Carmen Gallego, Noelia González Cámara, Nike Fakiner, Miguel García-Sancho, María González Aguado, Ricardo Gutiérrez Aguilar, Paco Guzmán, Rebeca Ibáñez, José Ramón Marcaida, Paola Martínez, Paula Martos Ardid, Ester Massó, Melania Moscoso, María Navarro, Pedro Ochoa Crespo, Alicia Rius, Zara Rodríguez Prieto, Diego Sanz, Rosana Triviño, Juan Manuel Zaragoza y Clara Zarza. Un libro que debe mucho también a la edición previa (Creative Commons) de los resúmenes del Congreso que Carmen Domenech, Paula y Pedro recopilaron y organizaron con esmero, y a la minuciosa y rigurosa supervisión del texto final realizada por Jesús Javier Alemán, *Alex* para los amigos.

Con todo, el espíritu no ha cambiado y ha continuado invariable desde entonces, siendo una constante de estas concentraciones de reflexión crítica su opción por temas marginados, o cuando menos marginales, en el tratamiento universitario de la disciplina filosófica; su empeño por sacudir de su inercia y comodidad a aquellas formas de la razón que se pliegan y repliegan en los órdenes establecidos.

En consonancia con el espíritu que había recorrido la sucesión de estos encuentros, el congreso se propuso como objetivo principal ofrecer el espacio necesario para la reflexión filosófica a propósito de la realidad actual, en diálogo abierto con otras disciplinas de las Humanidades y las Ciencias Sociales, posibilidad ésta que se basaba en el amplio espectro de sus paneles temáticos, donde se dio cabida, igualmente, a propuestas procedentes del mundo del activismo social, del arte, de la música y de la cultura en general.

En su edición de 2011, el congreso quiso, pues, continuar ofreciéndose como el punto de encuentro en el que se ha venido formando, conociendo y dando a conocer la cantera de la filosofía española, siendo el elemento impulsor fundamental de la filosofía joven en España. En este sentido, la edición XLVIII del congreso supuso una muestra más de ese poder dinámico de la reflexión, que sugería con su título, «Filosofías subterráneas», la existencia de una serie de corrientes subyacentes a lo superficialmente denominado saber filosófico y que precisamente por ello la filosofía, independientemente de sus representantes y albaceas, quiere ser plural,

volviendo para ello a sus raíces menos especializadas y acercándose en esa tarea a otros saberes, a otros intereses, a otras manifestaciones: naturalizándose, culturizándose, interrelacionándose, mezclándose, multiplicándose, metamorfoseándose, disfrazándose, travistiéndose...

En definitiva, se trataba de traer a lugar una filosofía pujante que apela al mejor contexto de las otras disciplinas para abandonar, pluralizándose, encorsetamientos y jaulas de hierro. Una filosofía que dialoga con la vida, moviéndola desde esas corrientes subterráneas en que se alimentan sus rizomas para agrietar el suelo uniforme y salir a la luz... Plantas exóticas, flores coloridas, embalses acuíferos surgen aquí y allá. Pero, además, las filosofías salen al ágora e interpelan («comprometen») a la gente, porque tras el pensamiento reflexivo apunta un compromiso político: lo que es injusto, lo que no está bien, lo que no nos gusta por ello, hay que intentar cambiarlo.

Los artículos recogidos en este volumen, agrupados en torno a siete propuestas temáticas diferentes —siete secciones, análogas a los siete paneles en los que se organizaron las comunicaciones del CFJ—, son la muestra de todo ello. Más de cincuenta aportaciones que mediante cauces tradicionales, como una especie de oxímoron, sacan al saber académico y universitario de su tendencia a refugiarse en un sueño dogmático tras otro. *Theoria cum praxi* renovada, desde la que se analizan a través de una perspectiva crítica las relaciones de la filosofía con diversas manifestaciones de la cultura: el arte y los objetos materiales (panel 1: El espejo. Cultura material), la literatura (panel 7: Escribir, leer, narrar); las relaciones aporéticas del sujeto con lo otro (panel 6: Normalidad y normalización. En proceso de Subversión), con su propio cuerpo (panel 3: Sexo, género y deseo), con los cauces teóricos de la política (panel 4: Repensar lo político), con los dispositivos del biopoder (panel 2: Necropolíticas, teratosocialidades y mentes desordenadas); o la crisis económica y sus nuevas alternativas de producción (panel 5: Crisis financiera. Economías sumergidas y decrecimiento). Al final se incluye un Epílogo: “Carta abierta a un paisano”, como homenaje a Pablo Infiesta, un entusiasta de los Congresos de Filósofos Jóvenes desgraciadamente fallecido poco antes de nuestro congreso en San Sebastián.

Todas estas propuestas, aquí recogidas, se mezclaron con otras actividades que, siempre abiertas al público general, tuvieron lugar en las dos sedes del congreso: el Centro de Arte y Cultura Contemporánea «Arteleku» y el Centro Cultural «Koldo Mitxelena», dos de los espacios culturales y artísticos más importantes de la ciudad de San Sebastián, que amablemente ofrecieron su colaboración. Entre tales actividades se desarrollaron la intervención de la artista Nieves Correa, la mesa-debate en torno a la cuestión «Derechos de propiedad intelectual y nuevos modelos de negocio en la Era Digital», que contó con la participación de Simona Levi, Ricardo Gallí, Javier de la Cueva y Francisco Torres, y la mesa de discusión en que tuve el gusto de presentar las intervenciones de Empar Pineda y Santiago López Petit. Dado el carácter abierto de todas las actividades y la relevancia de sus dos sedes en la vida social y cultural de la ciudad —¡sin olvidar el concierto de *Desechos* en el bar Bukowski!—, el congreso sirvió para acercar a la sociedad la filosofía y las corrientes de pensamiento joven actual.

Sumado a esta comunicación, transferencia y socialización del conocimiento y de la reflexión filosófica articulada por sus generaciones más jóvenes, no se debe infravalorar el éxito que supuso poder llevar finalmente a cabo (en el difícil panorama económico del momento) la organización y desarrollo del congreso, entendida como un paso voluntarioso más en la andadura, prácticamente ininterrumpida, del encuentro más veterano de la filosofía española, a punto de cumplir ya sus cincuenta ediciones.

Con motivo de la publicación de este libro, queremos expresar nuestro agradecimiento a las instituciones y personas que apoyaron la realización del Congreso y, en especial, esta publicación: la Editorial Plaza y Valdés, el Centro de Arte y Cultura Contemporánea «Arteleku», el Centro Cultural «Koldo Mitxelena», el Ministerio de Ciencia e Innovación (a través de la Acción Complementaria FFI2011-13851-E, y de los proyectos de investigación HUM2007-63267,

FFI2008-04279/FISO, FFI2009-07056, FFI2009-07522 y FFI2009-09368), la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), el Seminario Spinoza, la Sociedad española Leibniz para estudios del Barroco y la Ilustración (SeL), la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco y, *last but not least*, el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Los agradecimientos deben extenderse también a Txetxu Ausín, Antonio Casado da Rocha, Marcos de Miguel, Marta I. González García, Eulalia Pérez Sedeño, Roberto R. Aramayo, Ana Romero, Mario Toboso y Lilia Valdés, que personalmente ofrecieron su apoyo a la organización del congreso.

Las filosofías subterráneas salen, pues, a la luz, se postulan, se contrastan, se dislocan... sin llegar a perder los papeles... aquí virtualmente enjaretados a modo de impedimenta de campaña... Te invito a leer los textos, a criticarlos, a discutir con ellos. Sus autoras y autores están a tu disposición para recibir tus comentarios o propuestas. ¡Apoyad con vuestra lectura atenta y crítica a nuestras/os jóvenes pensadoras/es, trabajadoras/es en precario que sacan voluntariamente de su propio fondo —subterráneo y creativo— una ilusión vocacional que se trasluce en todas y cada una de las páginas que aquí os presento!

CONCHA ROLDÁN
Instituto de Filosofía del CSIC

Introducción

Al despertar, por lo tanto, de la serie de festejos, en Heavenly Lane, nuevamente me acomete la pesadilla de la cerveza y del remordimiento; [...] una vez más 'tengo que volver a casa, poner en orden mi vida', como si a su lado nada hubiera estado nunca en orden, sino desordenado; como si nunca hubiera podido alejarme de mi quimérico cuarto de trabajo, de mi hogar de comodidades, en el gris forastero de la ciudad del mundo, en el Estado del bienestar.

KEROUAC: *Los subterráneos.*

La caverna se ha invertido. En nuestro mundo ha sido finalmente el poder quién se ha hecho con el sol, cegando a la filosofía, sumergiéndola en el subsuelo. Lúgubre, esta se conforma con la visión de las sombras que alientan hoy la absoluta inmersión en la cultura de consumo. Resquebrajada, carente de apoyo social y de reconocimiento público, desdibuja las nostalgias de los sueños que sobrevuelan nuestra indescifrable juventud, nuestras ansias de exponer un auténtico pensamiento crítico que suponga una forma distinta de ver y crear el mundo, de alcanzar la superficie. Las aguas de la filosofía «oficial» fluyen por redes de acuíferos desbordados, desaprovechados y condenados al olvido del tiempo, mientras resueñan, una y otra vez, desgastados lemas de optimismo melancólico, recuerdos lejanos de luchas apagadas, ímpetus desarticulados de generaciones que, en la mayoría de los casos, quedaron ya muy atrás, y códigos de opresión disimulados en reformas y contrarreformas educativas de las que nadie parece sentirse responsable.

Así, las corrientes y escuelas filosóficas que han marcado nuestro pensamiento pasado y presente se exponen, se enseñan y se reinterpretan de tal manera que solo logran mantenerse enterradas, carentes de poder, incapaces de llegar a nadie. Paradójicamente, en una época en la que el imaginario colectivo se haya marcado por la omnipresencia de la palabra «crisis», la supervivencia del pensamiento crítico reside precisamente en que sea capaz de encontrar la forma de resistir al constante ahogo en el que esta tendencia de temor y pesimismo socioeconómico sumerge a la filosofía.

Porque la filosofía es también algo distinto de aquello que usualmente se nos muestra de ella. De hecho, el carácter marginal y subterráneo de muchas de las propuestas de la filosofía actual es, precisamente, lo que las convierte en uno de los reservorios críticos más valiosos de nuestro tiempo. Como los diferentes textos que forman este libro muestran, existe una forma de hacer filosofía que es completamente libre, transfronteriza, alternativa y democrática. Una

forma de hacer filosofía que muchas veces no recibe el reconocimiento que merece y que supone un verdadero soplo de aire fresco en el pensamiento de nuestro país.

Y, es que, al igual que ocurre con las aguas subterráneas, el papel activo de estas filosofías proviene de su capacidad para interactuar con todo tipo de entornos y constricciones, y la distribución de su flujo tiende a abarcar el mayor número de territorio posible cooperando con otras formas de creación y de pensamiento a fin de conseguir un marco común, un cauce común. En la caverna, cada grieta es un espacio de transposibilidad y hoy la resonancia de cada flujo, de cada acuífero, de cada cascada, de cada pozo, de cada manantial, cada intersticio, poro, grieta y sustrato ha irrumpido en esta edición del Congreso de Filosofía Joven, cuyos artículos resultantes de las comunicaciones presentadas en él son recogidos en este volumen.

Los Congresos de Filosofía Joven, anteriormente conocidos como Congresos de Jóvenes Filósofos, son una de las citas más reconocidas y populares dentro de la filosofía en España. Con una periodicidad anual y un número cada vez mayor de participantes y asistentes, estos eventos se celebran en una ciudad distinta en cada una de sus ediciones y suponen, cada vez, una nueva oportunidad de reunir a una variedad de estudiantes, investigadores y profesores exponiendo y discutiendo los problemas, perspectivas y debates que mueven el ambiente filosófico del momento. Los Congresos de Filosofía Joven han demostrado ser una cantera de pensadores que han llegado a ser grandes filósofos y filósofas a nivel nacional e internacional, pero es sobre todo una iniciativa joven en la que encuentran su lugar los planteamientos críticos más frescos del pensamiento contemporáneo.

En esta XLVIII edición, el Congreso de Filosofía Joven se celebró en Donostia-San Sebastián durante los días 4, 5 y 6 de mayo de 2011, organizado conjuntamente por el Instituto de Filosofía del CSIC y la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea y con sede en Arteleku y Koldo Mitxelena Kulturunea. Con el objetivo de dar voz a las nuevas reflexiones críticas de la filosofía, y bajo el título de *Filosofías Subterráneas*, el formato de este congreso fue radicalmente transdisciplinar y pretendidamente poco convencional. Se llevaron a cabo talleres, conferencias plenarias y una exposición de arte a la que siguió una mesa redonda y un foro de discusión en torno a las obras expuestas y a la relación entre la filosofía y el arte. Muy diferentes propuestas del mundo de la ciencia, la música, el cine o la creación artística tuvieron su espacio. Confiamos en que este congreso consiguiera superar el ámbito universitario y haya sido un catalizador para el establecimiento de vínculos interdisciplinarios fructíferos entre distintos proyectos culturales, artísticos y académicos que confieran continuidad al espíritu transformador que pretendimos darle.

En cuanto a las comunicaciones presentadas, el congreso se articuló en torno a siete paneles temáticos en los que se exploraron diversas cuestiones que determinan el pensamiento actual, tales como la vulnerabilidad del sujeto contemporáneo, expuesto sistemáticamente a condicionamientos de tipo sexual y a relaciones de género marcadas por la lógica de la dominación; la actualización de la teoría política y de los marcos de acción política; las nuevas propuestas de producción y reproducción de las riquezas humanas; la reflexión en torno a las ideas de normalidad y normalización; o las relaciones implícitas entre filosofía y producción cultural (los objetos materiales, el arte, la literatura). Queremos expresar aquí nuestro agradecimiento a todos aquellos que presentaron propuestas en el congreso por la gran calidad de los trabajos que hizo muy difícil la ya de por sí desagradable tarea de seleccionar las ponencias. Creemos que los artículos que se recogen en este libro, y que aquí figuran ordenados en las siete secciones en las que se distribuyeron los paneles durante el congreso, conforman una muy buena colección de topografías que nos muestran el estado actual de nuestras filosofías subterráneas.

Por último, no podemos terminar esta introducción sin expresar nuestro agradecimiento a todos aquellos que han hecho posible sacar adelante el XLVIII Congreso de Filosofía Joven. En primer lugar, a todos los participantes y asistentes que hicieron realidad un proyecto nada

sencillo. A los responsables y trabajadores de Arteleku y de Koldo Mitxelena por su inestimable ayuda y su espléndida generosidad para con nosotros desde el mismo comienzo, al Instituto de Filosofía del CSIC, a la editorial Plaza y Valdés, a todos los patrocinadores por la imprescindible financiación que nos permitió llevar todo adelante. Al Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) del Instituto de Filosofía del CSIC, y al Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la UPV-EHU, por su esfuerzo continuado para organizar este evento. A Jorge Morales y al equipo de la Unidad de edición digital y diseño gráfico del CCHS, por idear la imagen del Congreso que sirve de diseño a la portada de esta edición. A Carolina Fernández, por el generoso trabajo que ha realizado en el diseño de la portada de esta edición. Mención especial merecen también Alba Amilburu, Ion Arrieta y el resto de compañeros que conforman la organización local por su magnífica disposición y su imprescindible labor. Sin la ayuda de todos y cada uno de vosotros nada en este congreso hubiera sido posible. Gracias.

MARÍA JOSÉ MIRANDA
CRISTIAN SABORIDO
JESÚS JAVIER ALEMÁN ALONSO

PANEL 1

El espejo. Cultura material

En su *Manifiesto para un estudio del tejano* el profesor de antropología de la University College London (UCL) Daniel Miller sostenía una afirmación que algunos pueden considerar escandalosa: *Los vaqueros funcionan como una analogía de la Filosofía; una analogía que es empleada por la gente para resolver las grandes contradicciones de vivir en el mundo moderno con su formas asociadas de ansiedad*¹.

Podemos considerar que comparar la Filosofía a un pantalón vaquero no es más que una frivolidad que podemos desechar sin muchos miramientos, que es tan solo un exabrupto, una necesidad, un eslogan para llamar la atención. Pero sin embargo, al mismo tiempo, también somos conscientes de que para lidiar con algunas de las dificultades que el mundo actual nos plantea (¿cuál es mi relación con mi cuerpo?, ¿qué imagen de mí mismo quiero transmitir a los demás?, ¿cuál es mi posición dentro de mi comunidad?) muchos de nosotros miramos antes las revistas de moda o el contenido de nuestro armario que la sección de Filosofía de la librería de nuestro barrio.

A lo que apunta el *Manifiesto* de Miller no es a otra cosa que al papel que la cultura material, el mundo de los objetos, juega en la construcción de nosotros mismos y de las comunidades donde vivimos. Esto no resulta algo nuevo para la Filosofía. Ya Marx, en la Introducción a *El Capital*, afirmaba que la mercancía —una de las categorías fundamentales de la cultura material— debía ser el punto de partida de todo análisis de la sociedad. En el siglo XX, Lukács, con su análisis de la reificación, la escuela de Frankfurt, incluyendo a Horkheimer y Adorno, o Marcuse y Fromm (que relacionaban mercancía y psicopatología social), siguieron la estela de Marx en esta dirección. Al mismo tiempo, Lévi-Strauss lanzaba el estructuralismo, sosteniendo una lectura del mundo material como significante en el entorno social, algo también sostenido por gente como Barthes, o el primer Baudrillard: el objeto era entendido como parte de un código simbólico.

Esta es tan solo una de las genealogías posibles de esta relación entre filosofía y cultura material. Otra nos conduciría hacia los estudios sobre la ciencia, el libro de Schaffer y Shapin sobre la bomba de vacío y el Leviatán de Hobbes, la teoría del actor-red de Latour y Callon, los cyborgs de Haraway, o la biografía de los objetos científicos de Daston. Pero también hacia una tradición, de raigambre más analítica, espléndidamente representada por Jesús Vega en un artículo publicado por *Theoria*, en 2009, sobre el estado de la cuestión en la Filosofía de la tecnología.² Son estas las preocupaciones que nos llevaron a proponer un panel dedicado a la cultura material en el Congreso de Filosofía Joven 2011, y estos son los resultados.

JUAN MANUEL ZARAGOZA
JOSÉ RAMÓN MARCAIDA

¹ Miller, D. y Woodward, S. (2007): «A Manifesto for the Study of Denim», *Social Anthropology*, 15 (3), pp. 335-351.

² Vega, J. (2009): «Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología», *Theoria*, 24 (3), pp. 323-341.

¿Un artista-artesano, hoy? *A craftsman-artist, today?*

STELLA RAMOS
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: El objetivo del presente texto es reflexionar sobre algunos aspectos de la práctica artística contemporánea y especialmente de la política cultural que parecen despertar un consenso generalizado: la crítica a la representación que se ha venido desarrollando al menos desde las vanguardias históricas habría conducido a una ruptura definitiva entre arte y *mimesis* cuya consecuencia sería, en primer lugar, la ampliación de lo que hoy entendemos por arte. Los nuevos «géneros» artísticos que se han configurado de este modo, desde el *happening* a la *performance*, pasando por el *ready-made*, tendrían en común, por tanto, el hecho de no ser ya re-productivos sino creativos: ellos ilustrarían la coincidencia entre modernidad artística y acción política. Partiendo del primado de la actualidad/realidad que este planteamiento parece acarrear, de lo que se tratará es de analizar las consecuencias artístico-políticas de la llamada *desmaterialización del objeto artístico* y de considerar el posible carácter político del trabajo directo sobre la materia.

Palabras clave: arte, artesanía, realidad, materia.

Abstract: The aim of this paper is to consider some aspects of contemporary artistic practice and, particularly, some aspects of the cultural policy that seem to produce a general consensus: the critique of representation that has been developing, at least since the avant-garde, would have led to a definitive break between *art* and *mimesis*, which would result, in the first place, in the extension of what we mean by art. The new art “genres” that have been configured in this way, such as the *happening*, the *performance* or the *ready-made*, share, therefore, the fact of no longer being re-productive but creative: they illustrate the coincidence between modern art and political action. Based on the primacy of the present / reality that this approach appears to entail, what is treated is to analyze the artistic-political consequences of the so-called *dematerialization of the art object* and to consider the potential political nature of working directly on the subject.

Keywords: art, artwork, reality, matter.

EL AURA PULVERIZADA O EL PROYECTO DE UN ARTE POLÍTICO

Hay algo en la posibilidad de que la práctica artística pueda tener algún denominador común con la artesanía que nos remite, sin duda, cuestiones que dábamos ya por zanjadas. Es más, en vez de traernos a la memoria la categoría de los eternos problemas que no dejan de plantearse una y otra vez en la reflexión estética acerca del arte, ese algo nos incita a rechazar dicha posibilidad sin más preámbulos: una respuesta automática que sería el castigo al anticuado tufillo que parece desprender. Esta polémica entre arte y artesanía no sería antigua, sino que estaría anticuada y en desuso: al ser propia de otra época, nada tendría que decirnos sobre nuestro presente.

En efecto, la cosa viene de lejos y la Historia del Arte no se ha cansado de repetirlo: en el Renacimiento italiano aparecen nuevas ideas y actitudes entre una pequeña élite y por primera

vez el artista ve en su autonomía respecto de los gremios de artesanos, convertidos en instituciones conservadoras y anquilosadas en el pasado, la única manera de conquistar la libertad y el prestigio social. El proceso que se inicia con esta distinción coincide con la delimitación misma de un ámbito puramente artístico y con el establecimiento de la autonomía del arte respecto de la religión, el poder político y la propia técnica. Pero, comencemos por el principio de esta historia:¹ como es sabido, los griegos no tenían una palabra para designar el arte y el término *techné* (como el latino *ars*, del que deriva *arte*) hacía referencia a la destreza de la ejecución o, por decirlo de otra manera, a lo que nosotros entendemos por «oficio». La originalidad que nosotros asociamos con los productos del arte era implantable y la belleza de los objetos creados por el artista-artesano era, en este sentido y más allá de consideraciones empíricas, sensoriales o psicológicas, el reflejo de la belleza de una naturaleza, que, en cuanto creación divina, aunaba en sí misma el modelo no solo de belleza, sino de esta entendida como inseparable del bien y la verdad. En consecuencia, el estatuto del artista-artesano sería equivalente al de un copista y no un autor original, pues se limitaba a copiar la única creación verdadera, que es la de Dios: el arte re-crearía esta génesis auténtica a través de la imitación de sus procesos. De ella extraería su legitimación, de la misma manera que la palabra del poeta era verdadera por estar inspirada por la divinidad².

Por tanto, la noción de un arte eminentemente técnico se revela como fundamentada en un argumento teológico, pues es Dios quien proporciona el modelo que el artista-artesano deberá copiar. Esa destreza en la copia es lo que llamamos técnica. La separación que tímidamente se inicia en el Renacimiento entre arte y técnica se explica entre otras cosas porque de las leyes divinas se pasa, todavía no al arte subjetivo que se da a partir del siglo XVIII³, pero sí a leyes universales y sobre todo racionales, como son la geometría euclidiana y el cálculo matemático de la perspectiva artificial. Es por ello que, frente al secretismo casi sacerdotal del taller, hace acto de presencia la teoría artística como género literario: el hecho de que el contenido de estos tratados siga siendo en buena parte de carácter técnico responde a la permanencia de la naturaleza como modelo⁴ —aunque ahora se exprese con leyes que son de este mundo y no del otro— y de la *mimesis* como lo propiamente artístico. Sin embargo, la división del trabajo artístico comienza a esbozarse ya en estos momentos y en su descripción de 1485 del arquitecto ideal, Leon Battista Alberti llega a afirmar que «la mano de un obrero le sirve de herramienta al arquitecto» (Alberti, 1991: 57).

Técnica y arte iniciarán más adelante caminos propios, divergentes y muy distintos. Para tomar en consideración los avatares que dicho divorcio acarrea, resulta imprescindible remitirnos al texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, de Walter Benjamin. En él se lleva a cabo algo así como un análisis del origen de la obra de arte del que surgen dos conceptos, el valor cultural y el aura, que en el pasado habrían caracterizado a la obra de arte. En palabras de Benjamin: «el valor único de la *auténtica* obra artística se funda en el ritual en el que tuvo su primer y original valor útil» (Benjamin, 1982: 26). El valor cultural vincula la obra de arte a la existencia de una tradición y a los rituales que la constituyen y, en concreto, a ese primer momento mítico en que se instauró, que se busca reactualizar cada vez que se cele-

¹ Un estudio detallado de estos temas se encuentra en: Shiner (2004).

² Véase Detienne (2004).

³ No en vano es el siglo en el que surge la crítica de arte: los Salones de Diderot no responden únicamente a un acceso a las obras de arte más democrático, sino a que, además, se ha vuelto necesario explicarlas —o al menos intentarlo: no hay criterios objetivos para juzgarlas—, motivo por el cual, junto a la razón, emerge el sentimiento como la instancia a la que remite el juicio estético.

⁴ Podríamos añadir que la novedad estribaría en añadir, junto al modelo de la naturaleza, el de la tradición de los antiguos, pero si indagamos en el fundamento último de la misma encontraríamos de nuevo a la naturaleza —pues los antiguos serían quienes que mejor la han imitado—, y por tanto al argumento teológico.

bra el ritual. De nuevo nos encontramos con un argumento teológico, si bien ahora señala la dimensión mágica del arte, su condición de *medium* entre el hombre y la divinidad, su poder para *hacer aparecer*. La segunda característica de la auténtica obra de arte era el aura, que es precisamente lo que se destruye con la reproducción técnica y mecánica, ya que según Benjamin el aura es aquello que hace irrepetible a la obra de arte y no es transmisible en su reproducción, esto es, su aquí y ahora. Los productos de la industrialización, por su poder para estar en todas partes, su proliferación y pulular —pura publicidad—, aparecen desvinculados de toda tradición y carentes de verdadera utilidad⁵.

Así, el valor cultural es suplantado por el valor exhibitivo, que Benjamin analiza a través del cine y la fotografía. El valor exhibitivo abre una potencialidad específicamente política para el arte, pues la pérdida del valor cultural no representa otra cosa que la pérdida del fundamento teológico al que venimos refiriéndonos. Su ámbito ya no es el de la creación (inspirada), sino el de la recepción: el cine y la fotografía sirven para ilustrar el poder que las imágenes han alcanzado para movilizar a las masas. Benjamin dice del arte que «en vez de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber, en la política» (Benjamin, 1982: 28). Aunque el cine «está en situación de mostrar cómo la materia colabora con el hombre [...] es decir, [...] puede ser un excelente instrumento de discurso materialista» (Benjamin, 1982: 37), en él la realidad aparece completamente mediatizada por la técnica hasta el punto de que existe el peligro de perder toda distancia crítica. La capacidad de actuar sobre las conciencias, así como la posibilidad de que la representación de la realidad sustituya a la realidad misma —lo que Baudrillard llamará más adelante la precesión de los simulacros—, señala el comienzo de un arte político, algo que la desaparición del aura confirma. De hecho, no es que desaparezca: lo que le sucede al aura es que se vuelve más bien objeto de una pulverización cuyos restos se diseminan; el papel del artista, que ha dejado de ser el portavoz privilegiado de la divinidad, está vacante y cualquiera puede ocuparlo.

LA EXPRESIÓN EFICAZ

Benjamin definía el aura como el aquí y ahora de la obra de arte que se pierde con la reproducción de la imagen, pues las imágenes están desde ese momento en todas partes, llenándolo todo de pura exterioridad. Sin embargo, al arte no se le ha escapado la posibilidad de reauratizar sus creaciones y la hipótesis que trataré de defender en lo que sigue es que, en ciertas prácticas artísticas de carácter conceptual, el aquí y ahora es precisamente lo que se ha reforzado, pero, al rechazar toda vinculación con la técnica por lo que esta tiene de reproductivo y basar sus estrategias no en el producto *final y acabado*, sino en el proceso o en la recepción, ha dado como resultado paradójico un arte efímero, sí, pero cuyas consecuencias políticas no serían inocentes. La reauratización ha tocado con su varita mágica objetos cotidianos que, sacados de contexto pero sobre todo insertados en uno nuevo, a saber, el museo, adquieren nuevos significados, pero una vez transmitidos estos significados al receptor, el objeto artístico parece, en primer lugar, superfluo, y, en segundo lugar, su conservación como obra de arte museificada parece responder a la propia fetichización que pretendía combatir.

Aplacemos la justificación de las hipótesis que he adelantado para hacer un pequeño apunte arqueológico sobre un antecedente del museo y de los objetos *ready-made*. El origen de los museos suele situarse en las *Wunderkammern* o cámaras de maravilla que proliferan en la Eu-

⁵ Tradición y utilidad son dos términos que bien pueden ejemplificar las cualidades que les atribuimos a los productos de la artesanía.

ropa tardomedieval y que alcanzan su esplendor en el Renacimiento; en ellas se agolpaban sin orden ni concierto los objetos más dispares: piedras de forma insólita, cuernos de unicornio, libros manuscritos, animales disecados, conchas, estatuillas antiguas, etc. Lo primero que llama la atención es la convivencia de *naturalia* y *artificialia* en un mismo espacio, sin establecer distinciones, pero lo más relevante es sin duda la escenografía que supone este espacio ideal, en la que, a modo de teatro, se le da un lugar a cada cosa. Incluso podríamos decir que *solo* en este teatro adquieren todo su sentido: en efecto, la unión de lo que se presenta ante nosotros de manera tan dispar respondía, una vez más, a su carácter de reflejo de una unión más elevada, que no puede ser otra que la de la creación divina. El vínculo de este microcosmos de objetos (casi) *ready-made* con el macrocosmos se basa de nuevo en la reproducción y la imitación del orden natural y por tanto teológico.

Huelga decir que buscaríamos en vano algo similar en los museos actuales, que encierran entre sus paredes un mundo perfectamente autosuficiente. En efecto: las *performances* y los verdaderos *ready-mades* contemporáneos parecen tocar tierra firme solo cuando llegan al museo. Las primeras se proponían impugnar el orden de la representación —esto es, de la *mimesis*— a través de la identificación entre práctica artística y acción, así como oponerse a la fetichización de la obra de arte —es decir, a la suplantación de su valor de uso por su valor de cambio— primando el proceso frente al producto acabado, de manera que fuera imposible su conversión en mercancía, al no haber nada material que vender. El *ready-made*, por su parte, ponía al descubierto la estrategia burguesa subyacente al arte del pasado, para escarnio y mofa del mismo, al defender una noción institucional del arte: a la pregunta ¿qué es arte?, el botellero de Duchamp responde que arte es sencillamente lo que encontramos dentro de los muros de un museo. Ambos han acabado jugando al mismo juego al que pretendían poner fin: los objetos cotidianos descontextualizados son habituales de los museos de arte contemporáneo y las *performances* se hacen ahora por encargo o quedan grabadas para siempre en nuestras retinas gracias a la capacidad documental de la fotografía y las grabaciones, que nos ha permitido verlas una y otra vez en los museos. Parece que no hay escapatoria a la técnica y a la reproducción y que los actos espontáneos están destinados a convertirse en fósiles petrificados de sí mismos, siempre re-presentados y reconvertidos en tradición.

Por otro lado, es inevitable ver en la *performance* una suerte de potenciación *mimesis*: si los artistas del pasado se habían esforzado por imitar la realidad, ¿no hay algo de pasión infantil por el realismo en la voluntad de querer perfeccionar tanto el parecido, en el ansia por una reproducción tan perfecta, que buscamos una expresión que sea inmediatamente acción? ¿No responde esto a una reivindicación del original y de todos sus derechos de preeminencia sobre las copias, irremisiblemente mediadas? La búsqueda de una expresión no mediada sería equiparable a lo que J. L. Austin (Austin, 2004) llama «oraciones performativas»: un cierto tipo de palabras que tienen la capacidad de convertirse por sí solas en acciones, borrando toda distancia entre significante y significado. Pero esto nos recuerda a algo que en Grecia estaba reservado a los dioses o, por extensión, a los soberanos de la época arcaica; en palabras de Marcel Detienne: «La palabra es concebida verdaderamente como una realidad natural» (Detienne, 2004: 107); y más adelante:

«primero, este tipo de palabra no se distingue de una acción en la que, si así se quiere, no hay, a ese nivel, distancia entre la palabra y el acto; [...] en definitiva, constituye el privilegio de una función socioreligiosa» (Detienne, 2004: 111).

De nuevo, cuando queríamos huir del sometimiento del arte a normas externas a él mismo, solo cabe comparar la performatividad de la *performance* con la palabra inspirada del poeta, la orden de cumplimiento inmediato del tirano o la potencia absoluta de Dios. Esta vez, nos en-

contramos con el mismo mal, pero potenciado: cualquier «discurso» que el arte pueda formular quedará suspendido, incapaz de dar cuenta de sí mismo. Al poderlo todo y convertirse su expresión inmediatamente en acción, su legitimación proviene únicamente de su carácter excepcional —mágico, podríamos decir— y si antes la naturaleza se percibía como un condicionante tiránico, es el artista quien ejerce ahora la tiranía.

HISTORIA(S) Y POLÍTICA(S) DEL ARTE

Volveremos más adelante sobre las consecuencias que tiene para el espectador el estado de excepción instaurado por la performatividad pura del acto artístico. De momento detengámonos en otra estrategia que hoy tiene gran predicamento: el *ready-made*.⁶ Él es también el producto de la performatividad de la elección del artista, quien, casi como si estuviera armado con una varita mágica, decide qué es y qué no es arte, qué es lo que puede entrar al museo y qué no. Además, la estrategia del *ready-made* deja sentir su influencia en toda la poética del arte contemporáneo: si los objetos de la cámara de maravillas extraían su significado de la unidad que le otorgaba su condición de reflejo de la unidad de la creación, lo que ahora se presenta como una liberación es precisamente el carácter abierto de la interpretación de objetos dados, siempre susceptible de nuevas ampliaciones.

En efecto, en los fotomontajes o las instalaciones el mundo cotidiano aparece *troceado*⁷ y estos trozos descontextualizados son la materia que el artista tiene a su disposición para crear. Sin embargo, se trata de una materia particular: está compuesta como un texto a partir de fragmentos de realidad, sedimentada en múltiples estratos de significación. Como un texto, consta de partes y narra una historia:⁸ fotografías,⁹ postales, objetos viejos o nuevos, etc., y sus encuentros —siempre reconfigurables— son los elementos que sirven para urdir nuevas tramas, nuevas historias, que no son nunca definitivas. Ya no se rigen por un vínculo necesario o verosímil como, según decía Aristóteles en la *Poética*, sucedía en la tragedia por oposición a la arbitrariedad de la sucesión de los acontecimientos de la vida ordinaria: de ahí que puedan someterse a nuevas recomposiciones y que no haya nunca una historia, sino infinitas.

Por otra parte, el primado que Aristóteles daba a la acción restringía el ámbito de la representación trágica a los que mandan, a los que en la organicidad de la *polis* cumplían el papel de cabeza, a los concedores de los fines últimos, y excluía en consecuencia a aquellos que se ocupaban de los medios, a los brazos ejecutores, a los trabajadores. En la poética del *ready-made*, como en la de la *performance*, las jerarquías habrían sido definitivamente derribadas:

⁶ Usaré este término en un sentido amplio, como se verá más adelante.

⁷ Tomamos el término literalmente de la exposición comisariada por Georges Didi-Huberman *ATLAS. ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?*, que ha podido verse en el Museo Reina Sofía de Madrid hasta hace unos meses.

⁸ No en vano, la materia prima privilegiada de la obra de arte contemporánea no es otra cosa que la propia Historia del Arte y su constante reconstrucción-narración. Sin embargo, cabe preguntarse si la pintura y las obras maestras hacían otra cosa: citemos, como ejemplo entre todos los posibles, a Gilles Deleuze, que titula uno de los capítulos de su libro dedicado a la pintura de Francis Bacon «Cada pintor a su manera resume resume la historia de la pintura...»

⁹ A la fotografía se le ha acusado innumerables veces de ser antiartística por su fidelidad a la realidad, por confirmarnos lo que ya veíamos (la realidad como *cliché*) y despertar en nosotros la infantil pasión por el realismo de la que hemos hablado. A este respecto, Deleuze dice de Fromanger, un pintor que empleaba la fotografía como trabajo previo, que «lejos de servirse de la fotografía como si fuera un elemento del arte, él neutralizaba completamente la foto» (Deleuze, 2007: 59).

«los artistas se conforman con poca cosa»,¹⁰ ya sea con los desechos de nuestra sociedad o con los restos de nuestra memoria reprimida, ilustrando así la coincidencia entre modernidad artística y revolución social. La oposición entre los que mandan y los que obedecen quedaría de nuevo resuelta o, mejor dicho, disuelta en una práctica artística que sería inmediatamente política al haber acabado con la representación, identificada con el filtro que distingue entre apto y no apto, activo y pasivo, acto y potencia, forma y materia, creación y reproducción técnica.

Sin embargo, se trata siempre de historias, de crear tramas de sentido que se desdican acto seguido, pues siempre es posible reorganizar los elementos para obtener una nueva historia, por no mencionar que la indeterminación del sentido deja en manos del espectador la labor de coser los fragmentos dispersos. Siempre hay algo inocuo en la «política del relato», en el engarce de las cuentas en una ficción siempre diferida de sí misma y cuya resolución resulta siempre aplazada, a la espera de la siguiente ficción que venga a sustituirla.

Si Benjamin oponía la politización del arte a la deriva fascistoide de la estetización de la política, estando entre las consecuencias de esta última también una manipulación técnica de la masa, una crítica de las políticas culturales actuales no podrá sino subrayar algunos síntomas negativos. Los artistas parecen haberse tomado muy en serio la tarea de dotar de significado político a sus obras, y ya hemos visto que esto no es fruto únicamente de su elección individual, sino que, habiéndose separado del culto del que extraía su sentido, al arte no le queda más remedio que caer en el ámbito de la política. Para Benjamin, se trata de una dicotomía estructural: o el arte incumbe a la religión, o incumbe a la política. Frente a la pasividad del espectáculo, el arte se ha arrogado la responsabilidad de azuzar conciencias, pero, más que político en sí mismo, el arte parece tener hoy una «función de política sustitutiva»¹¹ (Rancière, 2004: 84). Es el déficit de una política que verdaderamente sea merecedora de tal nombre la que parece necesitar de un reflejo espectacular en el museo, despertando en unos la nostalgia por el arte del pasado, que llevaba en sí mismo una noción de comunidad, y en otros la esperanza de que la incertidumbre del efecto final de las obras en la conciencia del espectador se resuelva favorablemente.

Rancière señala la estrategia del inventario como otra forma con la que el arte contemporáneo intentaría llevar a cabo esa función política a través, ya no del choque y la polémica, sino de una vocación comunitaria. Una vez que la indecidibilidad del significado que establece el juego del *ready-made* se revela impotente para mover a la acción política, el inventario se postula a sí mismo para recuperar el potencial de historia común que albergan los objetos y no para usarlos simplemente como signos manipulables. El sentido de tales objetos deriva de la historia de la que ellos han sido testigos mudos, como huellas dispersas de experiencia que un artista-trapero colecciona, reúne y hace hablar. En ocasiones, esta vocación documental se revisita además de denuncia: en ambos casos, se hace necesario repensar de dónde extraerían la capacidad para afectarnos más o de distinta manera a como lo hacen habitualmente estos objetos mudos y descontextualizados, que en muchas ocasiones son meras reduplicaciones de lo que encontramos diariamente en las calles, los medios de comunicación y las habituales relaciones de poder bajo la forma de *clichés*, esto es, de realidad en lo que esta tiene de convención.

¹⁰ Se trata, de nuevo, de una cita literal de los carteles que podían leerse en la exposición de Didi-Huberman en el MNCARS.

¹¹ La traducción es mía.

EL ESPECTADOR COMO ARTISTA

No hemos dejado de referirnos al hecho de que el espectador es la instancia donde recae la tarea última de completar el sentido de un arte que se presenta a sí mismo en proceso o que extrae su legitimidad de su inserción en el museo o de su bienintencionada vocación política. Podemos decirlo ya: ¿no responde todo esto en último término a una voluntad pedagógica? Desde luego, pero además responde a una consideración negativa de lo que significa ser espectador: asimilado a la materia informe, su condición se traduce en pura pasividad. Al artista que quiere poner el mundo en movimiento y hacer coincidir la actividad artística con la acción política, esta condición se le antoja una verdadera desgracia que solo puede redimirse suprimiendo toda pasividad. Como en la tragedia griega, el espectador se encuentra distanciado de lo que se representa en escena: de lo que se tratará es de hacerle partícipe de la acción, para lo cual es necesario que esa distancia sea abolida. La misión del artista políticamente comprometido será, de una parte, poner fin al espectáculo de la re-presentación convirtiéndolo en *performance*, en acción pura; de otra, el espectador mismo deberá abandonar su actitud contemplativa, detrás de la cual no habría más que una concepción burguesa de lo que es el arte. La pasividad equivaldría a alienación: como en la caverna platónica, el espectáculo del arte burgués de la tradición nos invitaría a asistir a un desfile compuesto solo por fantasmas y apariencias engañosas.

En un arte «intelectualizado» y, supuestamente independizado de la técnica, que ha renunciado a trabajar con las manos para presentarnos objetos descontextualizados reinsertables en historias siempre por hacer, acciones performativas que nos instalan en la pura actualidad e inmediatez y, sobre todo, en un arte que busca la transmisión de moralejas supuestamente politizadas que, una vez recibido el mensaje, hacen superfluo cualquier objeto artístico, encontramos reproducida la minoría de edad que caracteriza a la masa. El arte corre el peligro de transformarse en ideología y, paralelamente, de convertir a los espectadores en un flujo descalificado, siempre reciclable y reconducible, de materia amorfa. La oposición entre actividad y pasividad y su supuesta superación a través de la supresión de la distancia de la representación serían la máscara que oculta que sí existe un sentido recto para la obra que el artista, la institución museística o, en último término, los que están en posesión del poder deben asegurarse de hacer llegar a la masa. En definitiva, la espectacularización de la cultura no se diferencia demasiado de lo que vemos o leemos en los medios: las imágenes van acompañadas de una voz que restringe el abanico posible de la interpretación de su sentido. Un arte verdaderamente político debería hacerse cargo de que la mediación es insuprimible; en palabras de Rancière, «la distancia no es un mal que deba abolirse, es la condición normal de toda comunicación»¹² (Rancière, 2008: 16).

HOMO ARTIFEX

El arte autónomo, independiente de los poderes religiosos y políticos, vuelve obsoleto el papel preeminente de la técnica de los artistas-artesanos del pasado, que se basaba en una fundamentación teológica del arte. La obra de arte modifica nuestra percepción, ampliándola al hacer sensible una nueva realidad que ya no es la del *cliché*, inventando para ella una sensación que abre también nuevas posibilidades para el pensamiento. Desde luego, esta obra ya no puede ser valorada comparándola con el original, la naturaleza y la tradición entendidas como reflejo

¹² La traducción es mía.

de la divinidad y modelo por excelencia. La autonomía del arte así conquistada al ámbito de lo teológico se manifestaría, por tanto, en este suplemento que no puede asimilarse a las leyes dadas de antemano, esto es, a la técnica, y de ahí que podamos decir que el artista crea, algo que en principio no parece atribuible al artesano. El artesano trabaja con una materia, según un tiempo que tiene principio y fin (seguramente no nos gustaría que quien fabrica nuestros zapatos diera preeminencia al proceso frente al producto acabado), y según un movimiento que actualiza la potencia que está en la materia; en este sentido está ligado al movimiento natural, a las tendencias que son propias de la materia. Sin embargo, es el esfuerzo y el trabajo del artesano lo que canaliza estas potencias llevándolas a su actualización,¹³ y de poco sirve argumentar que el artesano se limitaría a copiar una forma dada en una materia indeterminada: por su propia definición, la forma aislada de la materia carece de aspecto sensible y por tanto no podemos conocerla, lo que vuelve imposible la tarea de copiarla. Esto nos lleva a pensar que quizá, en la tarea de todo artista, que consiste en dotar de apariencia y por tanto de materialidad a algo que carece de ella, haya una parte insoslayable e insuprimible de artesanía.

Frente a aquellos que destacan los aspectos intelectuales o mentales del arte, reivindicar sus cualidades técnico-materiales equivale a poner el *hacer* por encima del *idear abstracto*, carente de todo contacto con la cosa. Es inherente a la condición humana la necesidad de actualizar su potencia, de dar una forma a la materia, precisamente porque el hombre, al contrario que Dios, no es nunca idéntico a sí mismo (y en consecuencia, su palabra no es nunca performativa por sí sola). En esta actualización de su potencia o, si se quiere, en este dar forma a la materia, el hombre se juega todas sus posibilidades de conocimiento y acción. Quizá no hagan otra cosa los niños cuando juegan con la arena o el papel mojado que experimentar hasta dar con las leyes que gobiernan la física.

La palabra *techné* no significa solo saber producir, sino

«entender de eso en lo que debe consistir toda producción, por ejemplo, la de una cama, que es lo que permite que llegue a buen fin y se complete. Este fin se llama en griego *télos*. Aquello en lo que ‘termina’ una producción es la mesa como algo ya acabado, pero acabado precisamente en cuanto mesa» (Heidegger, 2000: 209).

La reivindicación del aspecto técnico de toda creación implicará subrayar la necesaria imbricación entre materia y forma, entre *techné* y *télos*, atendiendo a las potencias concretas de la materia, que ya no es un flujo indeterminado a canalizar, sino que está cualificada por sus tendencias propias y es inseparable de la forma. Solo en este sentido el arte es político y ya no por transmitir servilmente unas ideologías u otras —que son siempre las de los que mandan y el reflejo de la lucha por el poder— ni por denunciar realidades *ready-made*. Que el arte caiga en el fascismo, como decía Benjamin, o en la pedagogía que nos convierte en menores de edad, como decía Rancière, es la consecuencia de separar materia y forma, a la masa ignorante del artista falsamente intelectualizado.

Nos es indispensable modificar la realidad que nos rodea, no porque se trate de acelerar la llegada del tiempo de la revolución, sino porque es la condición misma que nos constituye co-

¹³ Al llevar este ejemplo al terreno de las artes, se suele hacer referencia al bloque de mármol que para Miguel Ángel contenía ya en sí mismo —en potencia, podríamos decir— la escultura que iba a esculpir. Pero en este ejemplo se nos escamotea que en el bloque de mármol coexistirían, en todo caso, una multitud de potencias —podría tallarse un *Moisés*, un *David*, etc.—, entre las cuales el escultor elige una. De la misma manera, el artista-artesano tiene que enfrentarse técnicamente a la materia, pero no por ello podemos decir que el resultado esté dado de antemano. Para Aristóteles, la causa material introduce una necesidad: no es lo mismo trabajar con barro que con mármol. Sin embargo, esta necesidad nunca se basta a sí misma, sino que reclama una causa formal.

mo seres humanos. La naturaleza es, en efecto, imperfecta si se la contempla desde el punto de vista de los fines que persigue el hombre, que debe transformarla con la técnica (Aristóteles, 1995). El artista tendrá que situarse en un realismo más profundo que el de la mera actualidad como *cliché*, y además atender a las potencialidades propias de la materia. El artista-artesano, como decía Platón del filósofo, «será aquel que conozca las articulaciones naturales y, como el buen carnicero, sabrá cortar sin quebrantar parte alguna» (Platón, 1997: 385). La existencia del hombre es resultado de su instalación técnica en un mundo material y concreto: el origen de sus obras artísticas no residirá, por tanto, ni en un saber intelectualizado y abstracto, ni en el oficio codificado de la tradición, sino en la necesidad —y el impulso— de dar forma.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2005): *El hombre sin contenido*. Barcelona, Ediciones Áltera.
- ALBERTI, L. B. (1991): *De re aedificatoria*. Madrid, Akal.
- ARISTÓTELES (1995): *FÍSICA*. MADRID, Gredos.
- (2009): *Poética*. Madrid, Gredos.
- AUSTIN, J. L. (2004): *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, Paidós.
- BENJAMIN, W. (1982): «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», *Discursos interrumpidos*, I. Madrid, Taurus, pp. 17-59.
- DE DIEGO, E. (2011): *No soy yo. Autobiografía, performance y los nuevos espectadores*. Madrid, Siruela.
- DELEUZE, G. (2007): *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires, Cactus.
- DETIENNE, M. (2004): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México D.F., Sexto Piso.
- HEIDEGGER, M. (2000): «Sobre la esencia y el concepto de la . Aristóteles, *Física B*, 1», *Hitos*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 199-249.
- MARCHÁN FIZ, S. (2001): *Del arte objetual al arte de concepto*. Madrid, Akal.
- PLATÓN (1997): «FEDRO», *Diálogos III*. Madrid, Gredos.
- (1999): *La República o el Estado*. Madrid, Espasa-Calpe.
- RANCIÈRE, J. (2004): «Problèmes et transformations de l'art critique», *Malaise dans l'esthétique*. París, Éditions Galilée, pp. 65-84.
- (2008): «Le spectateur émancipé», *Le spectateur émancipé*. París, La Fabrique, pp. 7-29.
- SENNETT, R. (2009): *El artesano*. Barcelona, Anagrama.
- SHINER, L. (2004): *La invención del arte. Una historia cultural*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Sobre la fuerza subversiva de los márgenes.
Crítica de la cultura y temporalidad en Walter Benjamin¹
On subversive power of the borders.
The critique of culture and temporality by Walter Benjamin

ESTEFANÍA DÁVILA MARTÍN
Universidad Pública de Navarra

Resumen: El pensamiento de Walter Benjamin representa una importante contribución a la reflexión en torno a la sociedad y la cultura contemporánea en sus ámbitos sociológico, filosófico y estético. Frente a los diagnósticos de secularización y desencantamiento de la modernidad, nuestro autor comprende que en el imaginario contemporáneo se produce un reencantamiento de la sociedad a través de sus productos culturales, por lo que el análisis de los mismos resulta indispensable. De esta forma, se sirve de elementos tan heterogéneos como la arquitectura, la fotografía, el cine, los pasajes comerciales o las exposiciones universales, para interpretar la complejidad del mundo que habitamos y el papel de los objetos en la constitución de la sociedad y de nuestra propia identidad. Su análisis obedece al propósito de tender un puente entre la experiencia cotidiana y la teoría crítica.

Palabras clave: crítica cultural, acontecimiento, memoria, fragmento.

Abstract: Walter Benjamin's thought is an important contribution to the reflection on society and contemporary culture in the sociological, philosophical and aesthetic fields. Faced with the diagnosis of secularization and disenchantment of modernity, our author understands that in the contemporary imagination there is a re-enchancement of society through its cultural products, so that their analysis is indispensable. Thus, Benjamin uses elements as diverse as architecture, photography, cinema, shopping malls or exhibitions, to interpret the complex world we inhabit and the role of objects in the constitution of society and our own identity. His analysis reflects the purpose of bridging the gap between everyday experience and critical theory.

Key words: cultural criticism, event, memory, fragment.

WALTER BENJAMIN, CALEIDOSCOPIO DE LA MODERNIDAD

En un congreso dedicado a las «filosofías subterráneas» parece ineludible rescatar la voz de Walter Benjamin, tan olvidada por la academia y actualmente en vías de recuperación desde diferentes disciplinas, de la sociología a la crítica de la cultura. Acerca de este olvido, es necesario recordar que fue un pensador marginal, no solo en el sentido de «fracasado» —como él mismo escribía en una carta a Scholem en 1938—, sino en relación a su tarea rescatar «la posibilidad de pensar lo concreto, lo desechado, lo escondido, lo superfluo, los restos, la basura...»,² en definitiva, lo que no tiene lugar, lo que no está en su sitio. Se trata de un autor incó-

¹ El título se inspira en el artículo de Reyes Mate «Sobre la fuerza subversiva del trapero», en Cabrera (2009), pp. 52-57.

² «Walter Benjamin, el alquimista de la modernidad», en Cabrera (2009), p. 28. La presente investigación nace de una inquietud en torno a esta obra; hemos publicado una reseña al respecto en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2 (2010).

modo porque es difícil de clasificar, pues no ofrece un sistema de pensamiento sino un «dispositivo de pensar», una forma de hacer pensamiento. Filósofo peripatético, Benjamin nos invita a pasear entre los fragmentos de la modernidad como una especie de insólito *collage* de materiales heterogéneos con los que descifrar la complejidad del mundo que habitamos.

El itinerario benjaminiano, decíamos, transcurre en los márgenes, y su pensamiento se desarrolla a partir de las técnicas de la cita y el montaje. Nuestro autor se mostraba interesado por asumir filosóficamente «la herencia del surrealismo» (Zamora, 2008: 109), fascinado por la forma en que estos artistas separaban del mundo cosas que empezaban a desaparecer y las presentaban en sus obras intentando producir un sobresalto o choque de las conciencias. Su mirada se dirige más a «la micrología de los objetos que a la totalidad del proceso social. De este modo, asume el principio del montaje en la historia como juego de la discontinuidad» (Didi-Huberman, 2008: 181).

Hay en Walter Benjamin un claro interés por entender la actualidad de su (nuestra) época. Nos situamos en el primer tercio del siglo XX, en plena crisis cultural del nihilismo europeo que va a explotar con el auge de los fascismos y la segunda guerra mundial. La razón instrumental que ha ido penetrando en todos los campos de la acción social no ha logrado unificarlos, sino al contrario, los ha debilitado; en palabras de Weber, hoy «todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas mediante el cálculo. Y eso significa: el desencanto del mundo». ³ Mientras Weber defendía que el capitalismo impulsaba la extinción de la magia y del mito, Benjamin comprendió que la sociedad moderna continuaba bajo el conjuro de sueños mitológicos. Pero en ello no veía un renacimiento romántico, sino el rostro enfermo de la agonía. Frente a los diagnósticos de secularización y desencantamiento de la modernidad, nos ofrece un análisis de cómo en el imaginario contemporáneo se produce un reencantamiento de la sociedad a través de sus productos culturales.

Nuestro recorrido en torno al pensamiento benjaminiano estará orientado por su lectura del factor «tiempo» en la configuración de la modernidad. La crisis de la cultura europea se vincula al cambio de las estructuras temporales del capitalismo y sus repercusiones sobre el conjunto de la vida social. Siguiendo a Zamora, ⁴ podemos señalar tres hitos fundamentales en este desarrollo: su crítica a la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico; la correlación de esta visión lineal de la historia con una actitud política de resignación respecto al presente; y, por último, la definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos y a describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales.

Si Nietzsche fue el primero en presentar el nihilismo como una ruptura de la historia que arranca de Platón, como la búsqueda de un nuevo comienzo en los orígenes de la filosofía, será una de las más influyentes interpretaciones actuales de este cambio epocal, la de Reinhart Koselleck, quien asocia de forma paradigmática la transformación de las estructuras temporales con el nacimiento de la modernidad. El distanciamiento progresivo, desde el siglo XVIII, entre «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativas» determina la aceleración temporal, concepto clave a la hora de describir la situación vital de los individuos en la modernidad tardía. Factores claves en dicha transformación serán la economía capitalista del tiempo (el tiempo se convierte en valor y en fuente de valor de cambio) y la transformación de la experiencia de los individuos (la desnaturalización de la experiencia del tiempo mediante los factores de aceleración técnicos). Solo «un tiempo abstracto, estandarizado y descompuesto en fracciones iguales» (Koselleck, 2007) puede ser empleado como medio en los procesos de intercambio, como parámetro neutral en el cálculo de la eficiencia y los beneficios. El reloj y la agenda son

³ Cf. Weber (1981) y Bartra (2004).

⁴ Remitimos al lector al ensayo de Zamora (2008), pp. 84 y ss.

el paradigma de la imposición de un tiempo homogéneo, organizado, arbitrario, que limita la sociabilidad de los individuos y favorece el control social disciplinario. Surge así la categoría de acortamiento del tiempo entre la apocalíptica y el progreso.

Como afirmaba Heidegger en *Ser y tiempo*, el hombre cotidianamente repite con frecuencia «no tener tiempo para nada». Esta sensación de escasez temporal, unida a la aceleración, produce una sensación de velocidad imparable, de modo que el presente se vuelve extraordinariamente fugaz, implosiona en pura instantaneidad, sin ofrecer horizontes posibles para la acción. Los acontecimientos y hechos sometidos a esa velocidad carecen de duración. Del círculo a la flecha, la representación simbólica de nuestro tiempo se traduce en la metáfora del punto, expresión del «ahora» absoluto que ejerce la tiranía del momento presente. Dicha concepción de la temporalidad tiene como consecuencia una problemática formación de la identidad y del sentido de la existencia en las sociedades modernas. La identidad se convierte en algo transitorio, y esta «contracción de la identidad» temporal no es sino expresión de esa «contracción del presente» que rige nuestras vidas. No podemos entrar aquí a estudiar de qué forma estas transformaciones cuestionan la construcción de la identidad (Sennett), o la configuración de las vivencias (Ricoeur), ya que el propósito de esta comunicación es el de esbozar una breve aproximación a la lectura benjaminiana del tiempo, sin embargo no dejaremos de apuntar que lo que está en juego no es solo la crisis de la subjetividad sino igualmente la quiebra de la narrativa biográfica. En su texto «Experiencia y pobreza»,⁵ Benjamin relaciona la crisis del sujeto moderno con la caducidad de un molde narrativo tradicional: necesitamos inventar un nuevo modo de contar, de relatar nuestra experiencia, para articularla de forma significativa. Vivimos en un mundo dispuesto para el consumo, un mundo en el que ya no es posible experimentar, sino tan solo «comprar» experiencias.

La modernidad como «tiempo nuevo» (*Neuzeit*) se caracteriza por una sed continua de novedad: búsqueda de nuevos resultados, nuevas vivencias, nuevos productos, que aumenten la seguridad respecto a los nuevos riesgos que este mismo proceso desencadena. Nos encontramos ante una realidad ambivalente:

«actuamos condicionados [...] por ese imaginario de la aceleración que, por una parte, nos empuja a actuar, impulsados por la *angustia* de adquirir posiciones, pero, sobre todo de no perderlas ante la insoportable presión de la velocidad social y de la flexibilidad de las demandas del mundo económico y social que, por otra parte, nos invita, nos *seduce*» (Berriain, 2007: 158)⁶.

A través de la seducción de la moda y los objetos de consumo, Benjamin nos ofrece un análisis magistral de los vínculos entre aceleración temporal y capitalismo.

LO ETERNO ES MÁS BIEN UNA ARRUGA EN EL VESTIDO QUE UNA IDEA

El *Libro de los Pasajes*, su obra más íntima e inacabada, una auténtica «casa de citas», como se afirmaba recientemente en un seminario sobre el autor,⁷ dirige su mirada de nuevo hacia las ruinas... no se detiene en estudiar las épocas más gloriosas de la historia, sino que busca entre los fragmentos del París del Segundo Imperio imágenes que iluminen la enigmática vida mo-

⁵ Cf. Garmendia (1996).

⁶ Las cursivas son nuestras.

⁷ Nos referimos al seminario «Walter Benjamin. Itinerarios de la ciudad», coordinado por Fernando Bayón y celebrado en la Alhóndiga de Bilbao los días 24 y 25 de marzo de 2011.

derna. El objetivo de este proyecto era construir una filosofía materialista de la historia a partir de los objetos mismos, hacer hablar a los «corsés, plumeros, peines de color rojo y verde, viejas fotografías, réplicas de la Venus de Milo, botones y cuellos de camisa hace tiempo descartados» (Buck-Morss, 1995: 20), restos sobrevivientes de la cultura industrial, que para él eran ideas filosóficas, como una constelación de referentes históricos concretos. En los viejos pasajes condenados al derribo —precursores de las actuales galerías comerciales— se reflejaban las fantasías de la burguesía. Un pasaje es como una ciudad, incluso un mundo en pequeño, que viene a simbolizar las nuevas catedrales mundanas de la modernidad. «El pasaje es el lugar en el cual la calle se presenta precisamente en tanto que interior, amueblado, habitado, por las masas» (Benjamin, 2009: 428). Más allá de su aparente transparencia, que parece romper con las jerarquías de lo interior y lo exterior, que nos hace sentir como en casa fuera de casa, Benjamin nos advierte del poder del capitalismo como religión secularizada.

Más allá del diagnóstico weberiano, que mostraba el condicionamiento religioso del capitalismo, son cuatro los rasgos que definen el capitalismo como religión:⁸

- se trata de una religión puramente cultural, orientada a una práctica ritual, sin dogmática ni teología;
- su culto es continuo, no conoce pausas ni treguas;
- es un culto que (re)produce culpa/deuda (*Schuld*), no es posible la expiación;
- desaparece la referencia trascendente por una inminencia clausurada sobre sí que adquiere un carácter mítico, el del fetichismo de la mercancía.

Bajo este esquema no puede haber experiencia del tiempo, pues esta tiene que ver con algo verdaderamente nuevo, que escape a la coacción de la repetición. La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que no hay instante que no sea intercambiable por otro. En términos estrictos, no es posible la «historia» —en sentido benjaminiano—, pues la estructura mítica del capitalismo asume la forma de la predeterminación, mientras que el concepto de historicidad «supone la posibilidad de influencia humana sobre los acontecimientos, y con ella, la responsabilidad moral y política de los actores» (Buck-Morss, 1995: 95).

El carácter repetitivo del tiempo describe lo verdaderamente novedoso en la sociedad de consumo:

«lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. Es el origen de ese halo intransferible de las imágenes que produce el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la conciencia falsa cuyo incansable agente es la moda. Este halo de lo nuevo se refleja, tal un espejo en otro, en el halo de lo-siempre-otra-vez-igual» (Benjamin, 1999: 186).

Es en el capitalismo avanzado del siglo XIX cuando la novedad alcanza verdadera significación, hasta convertirse en el canon de las imágenes dialécticas. Siguiendo las indicaciones de Marx, Benjamin asocia la fetichista fascinación por la mercancía con la aparición espectacular de la «masa» en el escenario histórico. Los objetos de consumo pasan a «ocupar el lugar de la forma alegórica de contemplación como su figura invertida, profana, moderna» (Jarque, 1992: 193). Prevalece la idea de que «lo más reciente es lo mejor», como signo de distinción: las novedades son vistas como avances, independientemente de cualquier análisis cualitativo. Aquí reside la función de la moda, a la que Benjamin dedica una especial atención.

«El más ardiente interés de la moda para los filósofos reside en sus extraordinarias anticipaciones» (Benjamin, 2009: 93). En efecto, decíamos, la mercancía se articula en el tiempo según

⁸ Seguimos a Zamora (2008), p. 107.

el modelo de la novedad, cuyo canon encontramos en la moda. Contra esta mistificación de la idea de progreso había dirigido sus críticas, entre otros, Baudelaire, compañero intelectual de nuestro autor. Pero Benjamin advierte que la negación de la idea de progreso es su complemento: ambas terminan negando la posibilidad de que acontezca algo realmente nuevo. El concepto de progreso, concluye, hay que fundarlo en la catástrofe y en la violencia. Esta idea se cumple especialmente en la mujer del siglo XIX a través de la moda como intercambio dialéctico entre cuerpo y mercancía, entre placer y cadáver. La moda, que aparece como una herencia del mito, pone de manifiesto la idea de «fantasmagoría» como ensoñación colectiva de la eternidad bajo la figura opuesta de la caducidad y la muerte.⁹ No puede ser separada de la cosificación: acopla el cuerpo vivo al mundo inorgánico como un inerte maniquí. El concepto de tiempo-ahora (*Jetztzeit*), al que intentaremos aproximarnos en este último apartado de nuestra reflexión, se ofrece como una ruptura con la concepción moderna de la temporalidad.

EL PASADO ESTÁ DELANTE, EL FUTURO DETRÁS

«La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo. [...] Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha consciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres» (Benjamin, 1987).

Disparar contra los relojes como un intento desesperado por detener el tiempo vacío, ininterrumpible e irreversible que el historicismo ha querido convertir en una «segunda naturaleza». Contra la lectura capitalista de la temporalidad, las *Tesis de filosofía de la historia* ofrecen los fundamentos de una concepción alternativa del tiempo en el que presente, pasado y futuro se vinculan por medio de la acción revolucionaria. El concepto de «tiempo-ahora» implica la reversión del futuro sobre el pasado y la conformación del presente a partir de ella, un tiempo pensado como tránsito, horizontal, abierto a lo posible. El «ahora» es la concentración de la posibilidad a la que tiempo y del pasado que se retoma, cuyo resultado es el hacerse presente del mundo y de uno mismo.

En relación a esta quiebra resulta interesante recordar la distinción establecida por Castoriadis entre tiempo identitario y tiempo imaginario, pues nos descubre de qué forma «la percepción del tiempo obedece a un proceso de institucionalización social, caracterizado precisamente por la ocultación de la historicidad de esta institucionalización» (Carretero, 2010: 173). El tiempo identitario se corresponde con el tiempo cuantitativo, el tiempo del calendario, que permite a los hombres organizar su experiencia de forma ordenada y lineal. Permite, además, determinar y localizar acontecimientos en épocas diversas, así como prever futuros desarrollos. Frente a él, «en tanto que elaboración socio-cultural, hablamos del tiempo imaginario como su condición de posibilidad, germen de todo orden» (Sánchez Capdequí, 1996: 277) (des-orden), portador de indefinidas y nuevas formas de estructurar la maleabilidad del ser social en la historia. Dimensión imaginaria, que abre una puerta a la inagotable capacidad creativa del hombre en el devenir temporal.

La crisis de la modernidad es diagnosticada por Benjamin como una crisis de su temporalidad. El esquema del historicismo renuncia a que persistan fragmentos desiguales, irreductibles

⁹ Jarque (1992), p. 194. Sobre el tema de la moda, véase también Lozano (2003).

a su rigidez, capaces de abrir inéditas trayectorias de acción. «La clausura identitaria del tiempo lineal niega la posibilidad de crear nuevos e inesperados fines, coarta la opción a la llegada de nuevos dioses» (Sánchez Capdequí, 1996: 278). La noción de «tiempo-ahora» hace estallar el concepto de historia lineal y sus supuestas cadenas causales, de ahí que la «revolución copernicana» de la historia signifique «pasar del punto de vista del pasado como hecho objetivo al del pasado como hecho de la memoria» (Didi-Huberman, 2008: 19), es decir, como hecho dotado de movimiento. Esta reivindicación del pasado y la memoria dista mucho de ser una reconstrucción del tipo que propugnaba el historicismo, sobra decirlo, más bien es una contraposición. Su crítica no trata de enfatizar los pares mejor-peor, más-menos, sino el matiz, la peculiaridad, de toda experiencia profunda del tiempo. Benjamin se resiste a fijar un *télos* histórico como el verdadero, a reducir el tiempo social a una matriz unitaria, descubriéndonos una pluralidad de duraciones creativas que coexisten.

La propuesta benjaminiana radica en concebir la historia misma como interrupción: «desvirtúa la mitología del progreso para volver su mirada hacia el pasado entendido como una fuente de iluminación del presente» (Carretero, 2010: 176). «Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido» (Benjamin, 1987), escribe, sino que el pasado es una tarea. No existe, hay que hacerlo suceder. Es en el marco de una cierta relación crítica (ético-política) con nuestro presente como aparecerá el pasado, siempre transformado, articulado desde el «ahora». Los hechos del pasado no son hechos inertes, hay implícito en ellos un movimiento dialéctico que provoca que cada presente los actualice sin limitarse a heredarlos. Por ello, concluye Benjamin, el presente es un dispositivo cargado políticamente, y debemos hacernos cargo de su potencialidad. Cada instante está abierto a la posibilidad de la revolución.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTRA, R. (2004): *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia, Pre-Textos.
- BENJAMIN, W. (1987): «Tesis de filosofía de la historia», *Discursos interrumpidos*, I. Madrid, Taurus.
- (1999): *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid, Taurus.
- (2007): *Obras*, I y II. Madrid, Abada.
- (2009): *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal.
- BERIÁIN, J. (2007): *Aceleración y tiranía del presente*. Barcelona, Anthropos.
- BUCK-MORSS, S. (1995): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid, Visor.
- CABRERA, D. (coord.) (2009): «Walter Benjamin. La experiencia de una voz crítica, creativa y disidente», *Anthropos*, 225.
- CARRETERO, E. (2010): «Imaginario social y temporalidad», *El orden social en la postmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona, Erasmus Ediciones, pp. 173-178.
- DIDI-HUBERMAN (2008): *ANTE EL TIEMPO. HISTORIA DEL ARTE Y ANACRONISMO DE LAS IMÁGENES*. BUENOS AIRES, Ed. Adriana Hidalgo.
- DUQUE, F. (2002): *La fresca ruina de la tierra. (Del arte y sus desechos)*. Palma de Mallorca, Calima.
- GARMENDIA, J. (ed.) (1996): *La subjetividad moderna*. Madrid, Exlibris.
- JARQUE, V. (1992): *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós.
- (2007): «¿Existe una aceleración en la historia?», en Beriain, J. y Aguiluz, M. (eds.): *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 319-345.
- LOZANO, J. (2003): «W. Benjamin, la moda: el eterno retorno de lo nuevo», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 24.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (1996): «Recursividad, ambivalencia y creatividad social», epílogo a Beriain, J. (comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 267-280.
- WEBER, M. (1981): *El político y el científico*. Madrid, Alianza.
- ZAMORA, J. A. (2008): «Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin», en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J. L. (eds.): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, pp. 83-138.

A site of struggle: el lugar de la obra. El espectador y la vaporización del objeto artístico en las instalaciones de Larry Bell y James Turrell
A site of struggle: The place of the work of art. The spectator and artistic object evaporation in the installations of Larry Bell and James Turrell

MÍRIAM PAULO ROSELLÓ
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: En los sesenta, Los Ángeles experimentó un renacimiento artístico en el que surgieron propuestas tan innovadoras como la de los artistas de la luz y el espacio. La ciudad se convirtió en un lugar para la *libertad* artística que abría nuevas reflexiones sobre el sentido y la necesidad del arte hoy. En la medida que Bell y Turrell investigan los límites de la percepción, el espectador se convierte en un colaborador activo. Bell construye una realidad fragmentada fruto del juego de reflejos de sus grandes estructuras de vidrio, donde el espectador no distingue entre los límites de la obra y la realidad. En cambio, Turrell afirma que la percepción es el medio en el que trabaja y que su labor consiste en hacer que el espectador se vea a sí mismo viendo. Como consecuencia, la obra tiende a evaporarse en la experiencia suscitada, produciendo un nuevo régimen del objeto artístico.

Palabras clave: arte vaporoso, experiencia, percepción, instalación.

Abstract: In the sixties, Los Angeles experienced an artistic renaissance in which emerged proposals as innovative as that of artists of light and space. The city became a place for artistic freedom that opened up new reflections on the meaning and the need for art today. To the extent that Bell and Turrell investigate the limits of perception, the spectator becomes an active collaborator. Bell builds a fragmented reality of the play of reflections result of its large glass structures, where the viewer does not distinguish between the boundaries of the play and reality. Instead, Turrell says that perception is the medium in which he works and his job is to make the viewer sees himself seeing. As a result, the work tends to evaporate in the experience raised, producing a new regime of the art object.

Keywords: vaporous art, experience, perception, installation.

Contemporary art discourse still lacks a substantive account of the historical and theoretical 'grounds' of site specificity. Consequently, the framework within which we might discuss the artistic merit and/or political efficacy of the various formulations of site specificity, old and new, remains inconclusive. Most importantly, what remain unrecognized, and thus unanalyzed, are the ways in which the very term 'site specificity' has itself become a site of struggle,¹ where competing positions concerning the nature of the site, as well as the 'proper' relationship of art and artists to it, are being contested.

MIWON KWON

¹ Énfasis de la autora.

INTRODUCCIÓN

Esta intervención se ubica en el contexto teórico del Pacific Standard Time (PST), una iniciativa llevada a cabo por distintas instituciones museísticas del sur de California. Se trata de un proyecto que surgió en 2002, a raíz de un programa de investigación desempeñado por el Getty Research Institute, y que culminará con la organización de una serie de exposiciones en los principales centros de la región entre finales de 2011 y 2012². El PST propone repensar el desarrollo artístico de Los Ángeles desde 1945 a 1980, al mismo tiempo que pretende reivindicar la importancia de la ciudad como el lugar de origen de buena parte de los movimientos artísticos de la segunda mitad del siglo XX. Con este horizonte de expectativas, centrará su atención en artistas de nuevos medios como la performance, el video, la instalación, o el arte público. Así como aquellos movimientos artísticos que enfatizan el contexto sociocultural de la costa oeste estadounidense en el que destaca el arte afroamericano, chicano y feminista. Entre el grupo de artistas más destacados se encuentran los llamados *light and space artists* formado por Robert Irwin, Douglas Wheeler, Maria Nordman, Eric Orr y los dos artistas en los que se centra este escrito, Larry Bell y James Turrell.

En una entrevista con Giuseppe Panza di Biumo,³ James Turrell describió el escenario de Los Ángeles como un lugar abierto a «la libertad artística» en el que todo era posible y todo estaba por hacer. De hecho, advierte que en el contexto cultural de California y Arizona, donde el artista vive y trabaja desde mediados de los setenta, no existía una tradición artística sólida. Así pues, la idea de integrar el espacio como parte de la obra e investigar los modos de percepción del espectador resultaba bastante *naïf*. Estos artistas no intentaban romper con ninguna convención preestablecida, tampoco querían ser revolucionarios, pero acabaron por convertirse en un acontecimiento crucial de la historia del arte del país que supuso un giro diametral en las narrativas en torno al espacio⁴.

En los años sesenta, la ciudad vivió una suerte de renacimiento cultural propiciado por las posibilidades artísticas que ofrecía una industria centrada en la investigación científica, la ingeniería aeronáutica y la innovación tecnológica. Hasta el momento, no había podido igualarse a la riqueza artística de Nueva York ni a su acelerado desarrollo cultural. Tal como describe Panza en las memorias de sus viajes a Estados Unidos, Los Ángeles aparecía como la última ciudad de occidente; un lugar recóndito e inaccesible que estaba rodeado por desiertos. Efectivamente, era la ciudad de la libertad artística en la medida que ofrecía un espacio único; una página en blanco que, lejos de los grandes relatos, abría nuevas reflexiones sobre el sentido y la necesidad del arte hoy, el papel del espectador y la función de la institución arte. En este contexto, la obra de artistas como Larry Bell y James Turrell se desarrolló al margen de la influencia europea y del diálogo polarizado del expresionismo abstracto, el pop⁵ y el neodadaísmo en

² Véase, <http://pacificstandardtime.org/> [Consultado 14/02/2010]

³ Giuseppe Panza fue uno de los coleccionistas de arte contemporáneo más representativas de la segunda mitad del siglo XX. Su colección contaba con una amplia selección de obras de Rothko, Rauschenberg, Kline, Tàpies y Fau-trier que actualmente forman parte de la colección permanente del Museum of Contemporary Art de Los Ángeles. Asimismo, Panza impulsó la carrera de artistas minimalistas, conceptuales y ambientales por los que su colección se convirtió en un referente indiscutible. Su selección de obras de Flavin, Judd, Andre, LeWitt, Morris, Serra, Kosuth, Nauman, Weiner, Bell, Irwin, Wheeler y Turrell entre otros, forman parte de los fondos del Guggenheim Museum.

⁴ Véase, «Jim Turrell: conversazione sull'arte ambientale» en *Giuseppe Panza Papers 1956-1990*, box 167, fol-der 11 (Getty Research Institute). Material no publicado.

⁵ A principios de los años sesenta, Los Ángeles empezaba a ser puntera en el mundo del arte, como demuestra el hecho de que en 1963 Warhol decidió presentar la serie de *Campbell Soup* por primera vez en la Ferus Gallery de Los Ángeles. Asimismo, Oldenburg se trasladó a Los Ángeles para empezar a trabajar con sus *vinyl* y sus esculturas de plástico. Véase, De Fay (2005), p. 9.

Nueva York. También cabría hablar de museos y galerías, de la función del estudio del artista, e incluso, del papel que desempeñó Giuseppe Panza como uno de los mecenas del panorama artístico de la ciudad.

De la misma manera que la mirada del PST establece un escenario histórico en el que los artistas de la luz y el espacio consiguieron impulsar el desarrollo artístico de Los Ángeles, este artículo pretende indagar en las implicaciones teóricas del giro hacia el arte ambiental y el énfasis en el espacio *real* como lugar en el que se activaba su propuesta artística. En otras palabras, estudia en qué términos se pueden definir las instalaciones de Bell y Turrell como obras con una clara orientación hacia el *site*, y en qué medida afectan en aspectos tan fundamentales como el papel del espectador y la presencia objetual de la obra. Asimismo, el artículo también trata de recuperar el giro diametral que lleva a cabo esta generación de artistas con la voluntad de enfatizar un momento de la historia del arte contemporáneo que ha quedado sepultado por la urgencia teórica de aquellas propuestas artísticas que surgieron a raíz del interés por el *site*. En definitiva, sus instalaciones supusieron la desmaterialización del objeto artístico a favor del énfasis en la experiencia y la percepción del espectador.

Es una característica común a todos los artistas que formaban parte de este grupo, aunque el caso de Bell y Turrell resulta sugerente en la medida que ejemplifica dos momentos distintos del desprendimiento de la materialidad de la obra, así como del montaje de instalaciones no-objetuales. Por un lado, la articulación de grandes superficies de vidrio realizadas por Bell muestran una fuerte tensión entre el magnetismo del objeto artístico y su tendencia a desvanecerse en el ambiente de la sala. Por otro lado, desde sus primeras instalaciones, Turrell logra eliminar totalmente la presencia del objeto artístico.

La comparación entre las instalaciones de Bell y Turrell se llevará a cabo a partir del énfasis en el *site* que proponen ambos artistas. El hecho de que este artículo se titule *A Site of Struggle* hace referencia a la dificultad por ofrecer una definición precisa de la función que ejecuta el espacio en aquellas obras del arte contemporáneo que presentan una clara orientación hacia el *site*. Bell y Turrell, junto a sus colegas de Los Ángeles, incorporaron el espacio *real* como parte fundamental de la obra, por lo que han desencadenado debates tan polémicos como el que propone Miwon Kwon en *One Place after Another*, donde lleva a cabo una mirada retrospectiva de la noción *site specificity*.

Kwon empieza su estudio con una descripción de la situación de ambigüedad de esta noción, que atribuye al hecho de que haya sido absorbida de forma natural por la crítica del arte y el mundo institucional como un género artístico más. Al mismo tiempo, el aparato crítico, e incluso los propios artistas, han provocado un bombardeo de términos afines igualmente equívocos que contribuyen a su profunda confusión conceptual. Así pues, existen variaciones como *site-referenced*, *site-related*, *site-oriented*, *audience-oriented*; o bien *audience-specific*, *context-specific*, *debate-specific* o *community-specific*. Bajo el mismo efecto, Kwon señala que se ha convertido en un término de moda dentro del vocabulario crítico, mientras que las posibles implicaciones políticas, sociales, económicas, e incluso artísticas, de las obras se pueden ver silenciadas por el propio agotamiento del término y los malos usos por parte del mundo del arte:

«Contemporary art discourse still lacks a substantive account of the historical and theoretical ‘grounds’ of site specificity. Consequently, the framework within which we might discuss the artistic merit and/or political efficacy of the various formulations of site specificity, old and new, remains inconclusive. Most importantly, what remain unrecognized, and thus unanalyzed, are the ways in which the very term ‘site specificity’ has itself become a site of struggle, where competing positions concerning the nature of the site, as well as the ‘proper’ relationship of art and artists to it, are being contested» (Kwon, 2004: 2).

Asimismo, considera que la creciente proliferación de términos relacionados con las particularidades del arte *site-specific* —propuestos por diferentes prácticas artísticas, curatoriales, críticas y teóricas— es una consecuencia de dos factores fundamentales: el énfasis en las cualidades del *site* y el intento posterior por desvincularse de las mismas. Este artículo propone repensar las bases de la noción *site specificity* a raíz de lo que Kwon ha denominado *site fenomenológico*. Si bien ubica las primeras tentativas en el minimalismo y posminimalismo desde los sesenta, los artistas de la luz y el espacio de Los Ángeles fueron los primeros en adaptar el problema del *site* como un aspecto fundamental de su propuesta. Desde su origen, el arte *site-specific* está pensado para que ocupe un lugar singularizado por los distintos elementos físicos que lo integran, incluyendo aquellos que pueden ser manipulados por el artista y los que son condición misma del *site*. Por ello, en un primer momento, su identidad dependía íntegramente de su relación tangible con estos espacios —sea en las salas esterilizadas del museo, en una plaza transitada, en una barriada marginal, en una sala de Villa Menafoglio, en un jardín californiano, en un lugar remoto del desierto del lejano oeste o de la selva tropical, o incluso, en la presencia del rastro de una obra efímera—.

En esta línea, el término *site-specific* fue acuñado a mediados de los ochenta por Robert Irwin en su libro *Being and Circumstance*. En la medida que el artista había realizado obras en localizaciones de todo tipo en las que había utilizado una gran variedad de materiales para indagar en los modos de percepción del espectador y su relación con el espacio de la obra, Irwin diseñó cuatro categorías para referirse a las distintas formas de trabajar con el espacio: *site-dominant*, *site-adjusted*, *site-specific* y *site-conditioned*. La primera categoría se refería al concepto tradicional de escultura, la segunda todavía se consideraría un referente del Gran Arte pero las nociones de escala y montaje se han visto modificadas en función del espacio, la tercera se corresponde al arte *site-specific* que Irwin define como una preocupación por integrar el entorno como parte de la obra y que coincide con la definición que ofrece Kwon en relación a las primeras tentativas del *site fenomenológico*. En cambio, el *site-conditioned* implica un entorno mucho más amplio en el que también se debe tener en cuenta el ambiente sonoro, las condiciones meteorológicas, climatológicas, etc.

Jan Butterfield advierte que se ha intentado describir las propuestas de los artistas de la luz y el espacio a través de muchas categorías distintas como, por ejemplo, el arte experimental, situacional, fenomenológico, ambiental y, a raíz de la clasificación de Irwin, como arte *site-specific*. Sin embargo, estos artistas no se organizaban a partir de un movimiento concreto guiado por unas reglas internas propias, sino que más bien compartían una conciencia en torno a la luz, el espacio y la percepción. Precisamente por ello, es necesario señalar que el resultado de sus propuestas no siempre vienen determinados por la especificidad del lugar, y que existen algunos matices que los alejarían de la noción *site-specific* como, por ejemplo, las estructuras autónomas, los *skyspaces* y *meetings*, y las *perceptual cells* de James Turrell.

En este contexto, la noción *site specificity* no resulta concluyente ya que se encuentra en una continua tensión; en un escenario de lucha permanente en el que no se pone en juego únicamente las características del espacio *real* como lugar que ocupa la obra, sino también la relación que se establece con el artista y el espectador.

LARRY BELL: LA TENSIÓN ENTRE LA OBJETUALIDAD DE LA OBRA Y LA VAPORIZACIÓN DEL OBJETO ARTÍSTICO

A finales de los setenta, Larry Bell abandonó las investigaciones en torno a los nuevos modelos perceptivos del espectador en el campo sonoro y visual de sus instalaciones porque considera-

ba que los espacios de Irwin y Turrell eran mucho más potentes y decisivos. Sin embargo, los *Cubes* constituyen una de las propuestas de los artistas de la luz y el espacio que mejor representa la tensión entre la objetualidad de la obra, que todavía requiere de un soporte que la hace «museable», y la vaporización del objeto artístico:

«Since the mid-1960s, Bell's works have challenged the concept of the sculptural object. His newest work is directed both inward and outward, luring the viewer in with its reflective and illusory qualities while extending out into the viewer's space. Impeccably made, the pieces have no distracting surface incidents, except for the carefully controlled color, and thus they seem to appear and disappear with changes in perspective and light» (Butterfield, 1993: 179).

En este contexto, Barbara Haskell apunta que uno de los aspectos más significativos de Bell es la forma en la que el espectador se convierte en una parte fundamental de su obra. Desde el momento en que Bell introduce el vidrio como uno de sus materiales más recurrentes, el reflejo del espectador ha funcionado como un elemento más de su propuesta artística. Como consecuencia de ello, la obra es siempre variable y el diálogo con el cuerpo del espectador produce cierta desorientación.

Larry Bell también es el artista de Los Ángeles de esta generación que presenta un vínculo más claro con el minimalismo. Como señala Haskell, comparten algunos aspectos como la producción de obras a gran escala y su carácter prácticamente industrial, así como el hecho de que se opone a la expresión, al gesto y a la unidad autónoma de la obra. En cambio, se aleja del modelo de repetición del minimalismo y se deja guiar por el deseo de llevar al máximo la potencialidad artística de las grandes superficies de vidrio con las que trabaja, al mismo tiempo que se resiste a eliminar completamente la presencia de la mano del artista. No obstante, según Haskell, aquello que le diferencia de forma definitiva del minimalismo es el hecho de que sus obras destacan por una sensualidad prácticamente «mediterránea». Hace referencia a ello en el catálogo de la exposición de Bell que se celebró en el Pasadena Art Museum en 1972, donde explica que el artista trata de hacer una aproximación a los modos de percepción del espectador: «He embodies an art vision that emphasizes direct experience rather than intellectual understanding, creating, through art, an expression of our psychic and perceptual world» (Haskell, 1972).

Como otros artistas de la luz y el espacio de Los Ángeles, Bell empezó su carrera como pintor. Sus primeras obras se inspiraban en el expresionismo abstracto, aunque posteriormente evolucionó hacia un estilo *hard-edge* y realizó algunas *shape canvases* al estilo de Frank Stella. Para ello eliminó la parte central del lienzo siguiendo la misma forma escogida para el marco aunque, a diferencia de Stella, no dejaba el hueco del lienzo al descubierto sino que lo sustituía por un trozo de vidrio de la misma forma y tamaño que, en ocasiones, reflejaba la imagen del espectador. De esta forma, Bell iniciaba una nueva tensión entre un espacio bidimensional y otro tridimensional sugeridos por sus mismos lienzos: por un lado enfatizaba el carácter plano de la tela mientras que, por otro, los reflejos de los vidrios exigían establecer un diálogo con el entorno. No obstante, es necesario advertir que Bell no se había limitado a introducir un nuevo material que reflejaba lo que había enfrente del lienzo, sino que jugaba con la densidad, la luz, el color y la transparencia de los vidrios utilizados. Algunas veces quería reflejar la imagen del espectador, y otras utilizaba un vidrio totalmente transparente. También podía inclinarse por una textura densa y opaca, o por vidrios que solo reflejaran la luz de la sala convirtiéndose en un nuevo punto de iluminación. De acuerdo con Barbara Haskell, el artista había planteado «ambigüedades espaciales» desde las primeras pinturas hasta las instalaciones más sofisticadas.

En 1964 abandona definitivamente la pintura y realiza varias series de cajas en forma de cubo, por las que generalmente se identifica la obra de Bell. Su objetivo consistía en seguir inves-

tigando las posibilidades que ofrece el espacio tridimensional en la medida que integra el cuerpo del espectador como uno de los elementos principales de la obra. Asimismo, establece una relación con el entorno por el que se produce, con palabras de Haskell, una sensación *all-over field*: «The space of the boxes is directed outward to include the surrounding environment» (Haskell, 1972). Las piezas varían en función de lo que ocurre a su alrededor como, por ejemplo, el contacto con la luz natural, la iluminación de la sala y la concurrencia de espectadores que se reflejan de distintos modos en la superficie de los *Cubes*.

A mediados de los años sesenta Larry Bell pasó a formar parte del grupo de artistas que John Coplans denominó «Finish Fetish», que hacía referencia a todas aquellas obras que requerían de un alto grado de implicación tecnológica en el proceso de producción. Al igual que otros artistas que utilizan algunos materiales ofrecidos por la industria californiana, Bell no quiere crear un nuevo mito en torno al arte y la tecnología. Simplemente se sirve de materiales accesibles que se encuentran a su alcance. Desde la producción de los *Cubes*, utiliza una técnica denominada *vacuum-coating glass* que sirve para conseguir el acabado metalizado de las ventanas de un coche. Barbara Haskell explica que cuando empezó a realizar instalaciones con grandes superficies de vidrio intercaladas equipó su estudio con una de las máquinas de esta técnica más grandes de Los Ángeles.

A pesar de que las series de cajas de vidrio constituyen una de las propuestas más conocidas de Bell, el giro definitivo hacia las posibilidades artísticas que ofrecía el estudio de la percepción se produjo a finales de los años sesenta cuando el artista empezó a trabajar directamente con el entorno de una instalación.

Bell consideraba que las cajas tenían una presencia demasiado escultórica que acentuaba su magnetismo objetual, por lo que decidió aventurarse en la utilización de otro formato. El momento decisivo tuvo lugar cuando se propuso eliminar el soporte de la obra y el marco de las juntas de las cajas. El resultado fue un conjunto de grandes paneles de vidrio, tratados con la misma técnica industrial, que se articulaban de tal modo que modificaban el campo visual del espectador. En un primer momento, el artista tuvo que enfrentarse a los problemas de logística que presentaba el nuevo formato de su propuesta, ya que el vidrio era un material muy sensible y los paneles con los que trabajaba podían pesar más de cien kilos. No obstante, le permitieron descubrir un nuevo nivel de relación con respecto a la luz y al espacio, incluso llegó a construir algunas obras *site-specific*.

El efecto producido era como si las paredes de la sala de exposición desaparecieran, generando una profunda sensación de ambigüedad espacial. Debido a la combinación de un juego variable de reflejos fragmentados y de la presencia de vidrios opacos que distorsionaban aún más las imágenes reflejadas, el espectador tampoco era capaz de distinguir entre la superficie física del panel y la sala. Barbara Haskell, describe esta sensación como la voluntad del artista de integrar el entorno como parte de la experiencia. Para ello, Bell rompe definitivamente con el objeto artístico y conquista el espacio del espectador para que no pueda distanciarse de la obra:

«When the viewer is walking around the pieces, he sees both the environment and his own image appear, multiply and disappear, creating an ambiguous situation in which is difficult to separate illusion from reality. *Disorientation*⁶ results from the inability to maintain a sense of one's own space in relation to the work, to others and to the environment» (Haskell, 1972).

De acuerdo con la observación de Haskell, las instalaciones ambientales de Bell establecen un diálogo con el cuerpo del espectador en función de su movimiento en el espacio de exposi-

⁶ Énfasis de la autora.

ción y la forma en que percibe los cambios de luz. Haskell se refiere a ello con el término «disorientation» que, de alguna forma, recupera la concepción del *perceiving body* de Robert Morris. Por su parte, Butterfield describe el efecto producido por los ambientes de Bell de una forma similar a Haskell. Destaca el hecho de que el conjunto de paneles no se percibe en función de la materialidad propia de la obra, que reclama una relación objetual, sino que se siente como una presencia en la sala. Asimismo, explica que los paneles establecen un juego perceptivo con el espectador a través de los reflejos variables que, de forma intermitente, aparecen y desaparecen de su campo visual como si se evaporaran en el ambiente que los rodea:

«Bell's work articulates a sense of place through pure sensation and perception. He aspires to a kind of perceptual awakening on the part of the viewer, and awakening achieved through the creation of an idealized place 'out there' —a place that, however physically present, is experienced perceptually» Butterfield, 1993: 180).

La autora considera que la instalación titulada *The Iceberg and Its Shadows* de 1975, presentada en el Santa Barbara Museum of Art y expuesta durante un largo periodo en el MIT, representa el verdadero *breakthrough* de Bell en la articulación de los paneles de vidrio. Produjo esta obra de una forma prácticamente accidental puesto que su intención consistía en aprovechar los fragmentos de vidrio que había desechado en la producción de otras instalaciones. Pulió los márgenes para reutilizar el máximo de fragmentos y obtuvo varias piezas trapezoidales, que combinó de tal manera que el resultado final parecía un iceberg. Además, decidió utilizar una tonalidad de azul y violeta que acentuaría la ambigüedad espacial que los nuevos paneles iban a producir. Fue una decisión importante en la medida que siempre había tratado que sus paneles fueran lo más neutros posibles para no crear una situación caótica. El hecho de que titulara esta instalación *The Iceberg and Its Shadows* responde a la idea de que aquello que se percibía era solo la superficie de la obra, sin embargo había una estructura sumergida que resultaba imperceptible al ojo y que controlaba la experiencia del espectador.

En los años setenta, Bell realiza las llamadas *Rainbow Rooms* que se convierten en el momento álgido del proceso de vaporización de la obra que había iniciado con sus primeras instalaciones. Consistían en varias tablas estrechas del mismo material utilizado hasta el momento que Bell colgaba en las paredes, iluminándolas de modo que llenaran la sala de luz y color o, con palabras del artista, de un «campo de color». En una carta a Giuseppe Panza del 6 de noviembre de 1974, Arnold B. Glimcher de la Pace Gallery describe el efecto creado como la presencia de un arco iris que envuelve la sala:

«Larry would like to create a space in which the walls of the room would be lined with a horizontal band of glass, placed below eye level and projecting approximately 5" off the wall. Lights would be in turn, project a rainbow of color to encircle the room»⁷.

A pesar de que los paneles se configuraron como el giro decisivo hacia el arte ambiental, en los años sesenta Bell también investigó otras formas de trabajar con la percepción. Jan Butterfield hace referencia a dos instalaciones experimentales que realizó en 1973 para el Oakland Museum, y en 1974 para la Fine Arts Gallery de la University of California en Irvine. El objetivo de Bell consistía en liberarse de los prejuicios sobre lo que debe ser una instalación, al mismo tiempo que pretendía indagar en las posibilidades de nuevos modelos perceptivos ligados al sonido.

⁷ Véase, Carta del 6 de noviembre de 1974 de Arnold B. Glimcher a Giuseppe Panza, en *Giuseppe Panza Papers 1956-1990*, box 98, folder 5 (Getty Research Institute). Material no publicado.

En Oakland dividió la sala en cinco secciones insonorizadas entre sí, donde se reproducían sonidos que Bell había grabado previamente. El vigilante de la sala tenía instrucciones de cambiar periódicamente las cintas para crear modelos sonoros distintos y, por tanto, para que la experiencia no fuera nunca la misma. Las cinco secciones de la sala convergían en un mismo punto en el que el espectador podía oír las cinco fuentes de sonido al mismo tiempo. Bell insistió en el hecho de que la experiencia no tenía relación con la música, sino que se trataba de otro modo de percepción distinto al que había estado practicando hasta el momento. La instalación de Irvine consistía en reproducir y aumentar el volumen de los sonidos que los mismos visitantes hacían en las salas, de forma que se convirtiera en el compañero sonoro de una experiencia del espacio. Esta propuesta fue muy criticada porque Bell no tuvo en cuenta los ruidos del aire acondicionado de la sala que interfería en la recepción de la obra.

A pesar de que las instalaciones con sonido no tuvieron demasiado éxito, Bell se sintió satisfecho con el resultado puesto que había conseguido romper con el horizonte de expectativas de su público. Describe la instalación de Irvine como una «experiencia liberadora» en la medida que rompió muchas convenciones en torno a lo que debía ser una instalación y a su papel como artista de la luz y el espacio. Butterfield hace referencia a una cita del artista en la que explica que, a raíz de estas instalaciones, llegó a concebir nuevas formas de aproximarse al espacio y a los modelos de percepción:

«Now: they can like it or not like it or say that the room doesn't make any difference. The fact is that it has been changed simply by the artist coming into it and dealing with something that has to do with the perception of the space. That includes everything in the space —whether it is sound or visual phenomenon» (Butterfield, 1993: 183)⁸.

A pesar de que Bell decidiera cambiar el rumbo de su trayectoria artística porque consideraba que sus instalaciones no eran obras de primer orden como las de Irwin o Turrell, es el artista de la luz y el espacio que mejor representa el proceso de vaporización del objeto artístico. En el caso de las instalaciones del conjunto de paneles de vidrio, o incluso en exposiciones de los *Cubes*, el objeto artístico como tal sigue estando presente. Por otra parte, el juego de reflejos que desarticula el sentido espacial del espectador hace que el objeto se desvanezca en el ambiente generado. Como consecuencia de ello, las instalaciones de Bell se presentan como una fuerte tensión entre la objetualidad y el carácter etéreo de la experiencia de la obra. Así pues, una exposición de Larry Bell depende en gran medida de la audacia del montaje ya que se debe tener en cuenta la tensión que propone el artista. De cualquier otra forma, desaparecería el efecto y la obra destacaría únicamente por su presencia objetual. De hecho, la idea de que Bell es el heredero inmediato del minimalismo tiene que ver con que se ha entendido el tipo de relación con el espacio que propone con el magnetismo objetual de los *Cubes*.

JAMES TURRELL: UN NUEVO VOCABULARIO DE LA LUZ

La principal diferencia de la propuesta de James Turrell con respecto a Larry Bell es el hecho de que se ha liberado por completo del objeto artístico. En sus instalaciones, la obra se desvanece y se convierte en una presencia etérea contenida en la sala o, como explica Yves Michaud en *El arte en el estado gaseoso*, la obra ha sido substituida por una experiencia por lo que que-

⁸ Entrevista a Larry Bell.

da reducida a «un perfume, una atmósfera, un gas» (Michaud, 2007: 168). En una conversación con Giuseppe Panza, Turrell explica que es necesario liberarse de la presencia objetual de la obra para que la experiencia de la luz y el espacio, así como la conciencia de la propia percepción fluyan libremente: «Io non lavoro più sull'opera, sull'oggetto, su qualcosa di fisico, ma sui limiti dell'esperienza»⁹.

De acuerdo con Christoph Schenker,¹⁰ comisario del Kunstmuseum de Berna que junto a Josef Helfenstein¹¹ organizó la exposición *First Light*, lo que convierte a Turrell en un artista tan especial no es que su obra trate sobre la luz, ni que sus espacios propongan un diálogo a través de esta, sino el hecho de que sus instalaciones son, en sí mismas, luz. Schenker y Helfenstein basan su propuesta curatorial en el hecho de que James Turrell siempre ha defendido que sus instalaciones no se inscriben en el vocabulario tradicional en torno a la luz vinculado a una finalidad espiritual, metafísica o religiosa. Más bien responde a su inquietud en torno a la percepción del espectador, por lo que la luz se convierte en un objeto de reflexión suscitado con un máximo de rigor científico que ha llevado a Turrell a ser un experto físico, psicólogo, e incluso, astrónomo. En este sentido, no entiende la luz como una metáfora divina sino como un material que destaca por su carácter de «thingness» y que le acerca al funcionamiento estructural de la óptica del ojo del espectador. En una entrevista con Julia Brown explica que, en última instancia, crea experiencias a través de la luz:

«What is important to me is to create an experience of wordless thought, to make the quality and sensation of light itself something really quite tactile... My works are about light in the sense that light is present and there; the work is made of light. It's not about light or a record of it, but is light. Light is not so much something that reveals, as the revelation itself» (Brown, 1985: 43)¹².

Por otro lado, es necesario señalar que el propio artista se resiste a identificar su trayectoria con el minimalismo —como ocurría con los *Cubes* de Larry Bell—, también niega haberse inspirado en la desmaterialización del objeto artístico promulgado por el arte conceptual, y defiende que el interés principal de su obra es la experiencia del espectador quien, con palabras de Turrell, «se ve a sí mismo viendo». En este sentido, construye espacios psicológicos en los que entran en juego varios elementos: la necesidad de que el espectador se adapte a la duración que exige cada instalación, el hecho de que su experiencia será dinámica y cambiante a lo largo del proceso de recepción, o el hecho de que los espacios no siempre se presentan en su totalidad sino que sus límites pueden ser alterados a través de la luz como ocurre, por ejemplo, en el teatro donde los focos del escenario no permiten que el campo visual del actor penetre en el espacio del espectador.

Turrell hizo referencia a su interés por construir espacios psicológicos cuando Giuseppe Panza le preguntó acerca de la influencia de la pintura de Rothko en sus instalaciones. Turrell respondió que le interesaba la forma en que consideraba que la pintura debía ocupar el espacio del espectador, retándolo a participar activamente en la obra. El artista logró un control total sobre el espacio en la Rothko Chapel en la medida que rompió con las reglas propias del medio pictórico y propuso un espacio que expertos como Briony Fer y David Anfam han interpretado como una protoinstalación. En la misma línea, Turrell destaca el hecho de que el espectador entra físicamente en la obra: «Ciò che amo è l'entrare dentro in senso fisico, cioè

⁹ Véase, «Jim Turrell: conversazione sull'arte ambientale», en *Giuseppe Panza Papers 1956-1990*, box 167, folder 11 (Getty Reserach Institute). Material no publicado.

¹⁰ Actualmente director del Institute for Contemporary Art Research de la universidad de Zúrich.

¹¹ Actualmente, director de la The Menil Collection en Houston.

¹² Entrevista a James Turrell.

entrare in un spazio. Questo atto dell'entrare fisicamente è veramente un allegoria dell'entrare in senso mentale»¹³.

A pesar de que Turrell ha centrado toda su carrera artística en el estudio de la percepción a través de sus instalaciones de luz, que culminará previsiblemente en 2011 con el observatorio que empezó a construir en 1976 en el Roden Crater en Flagstaff (Arizona), su trayectoria artística consta de una amplia variedad de propuestas que establecen nuevas relaciones entre la luz y el espacio. Entre las más célebres se encuentran los *Mendota stoppages*, los *wedgeworks*, las *projection pieces*, las *space division pieces*, las *peceptual cells*, los *skyspaces* y *meetings*, así como las experiencias *Ganzfeld* que consisten en crear un campo de color total que se percibe como un espacio bidimensional que, a su vez, desvirtúa completamente los límites de la sala y desorienta al espectador. No obstante, también ha realizado proyectos insólitos como fue el caso de la construcción e iluminación de una piscina a raíz de la estética *Ganzfeld* en Confort Moderne en Poitiers que en 1991 ganó el premio *Chevalier des Arts et Lettres*. Asimismo, participó en la escenografía de *Severe Clear* para el Radclife College Dance Studio (Massachussets) en 1989, y de la ópera de Pascal Dusapin *To be sung* para *L'Atelier Théâtre et Musique* de Nanterre en 1994.

Puesto que la producción artística de Turrell es tan extensa, en este artículo se tratará de hacer una aproximación a partir de los relatos de Giuseppe Panza, quien tuvo la oportunidad de ver sus primeros pasos como artista en el estudio de Mendota Hotel y el nacimiento del proyecto del Roden Crater. El testimonio de Panza es fundamental en la medida que se convirtió en uno de sus primeros mecenas y tuvo la oportunidad de experimentar sus espacios bajo circunstancias tan únicas como la visita al estudio del Mendota Hotel, las instalaciones temporales, o el viaje que realizó junto a su esposa y el artista por los desiertos del Far West —que incluía una excursión al centro del ojo del cráter y la experiencia de volar con Turrell y dar fe de la influencia que esta actividad tuvo en su desarrollo artístico—¹⁴.

En otoño de 1972 Turrell invitó a Panza y a su esposa al Mendota Hotel para enseñarles los espacios de los llamados *Mendota stoppages*. Había alquilado un local que utilizaba como estudio en un antiguo hotel de Ocean Park, en Santa Mónica. Lo dividió en distintas salas, tapió las ventanas para poder controlar la luz del exterior y neutralizó el espacio con paredes blancas.¹⁵ De acuerdo con el criterio del artista, la experiencia de la primera sala tenía que producirse durante el atardecer, por lo que esperaron a que fuera la hora adecuada mientras tomaban un té de hierbas provenientes del desierto de Arizona. La espera formaba parte de la experiencia en la medida que, de forma necesaria, situaba a Panza y a Rosa Giovanna en el estado mental requerido por la obra. Panza describe la experiencia de esta sala como si hubieran sido testigos privilegiados del big bang:

«He asked us to sit on the floor on small cushions leaning against the wall. There was daylight coming from the square opening above the front wall which balanced the artificial light. The sky

¹³ Véase, «Jim Turrell: conversazione sull'arte ambientale», en *Giuseppe Panza Papers 1956-1990*, box 167, folder 11 (Getty Reserach Institute). Material no publicado.

¹⁴ Turrell aprendió a volar cuando tenía dieciséis años. Su padre era ingeniero aeronáutico pero murió cuando Turrell era muy joven y nunca tuvo la oportunidad de compartir su conocimiento. De todas formas, Turrell presentaba una gran inquietud por la mecánica, incluso se dedicó a reparar motores de coches y aviones clásicos para venderlos a coleccionistas antes de que el arte se convirtiera en su principal fuente de ingresos. En las entrevistas que concede a críticos, comisarios e historiadores del arte, suele explicar la importancia de su experiencia como piloto para el desarrollo conceptual de su obra. La percepción de la luz y el espacio desde la cabina de una avioneta es muy distinta y ha querido reflejarla en su obra, especialmente en el Roden Crater donde el cielo parece esférico y cercano. Véase, (Brown, 1985: 18-19).

¹⁵ Las instalaciones de Turrell requieren de un espacio neutral para que se establezca un diálogo con el espectador.

that we could see was like a surface which appeared as a solid blue material, but at the same time empty. The color was not one seen in paintings; it was material and immaterial at the same time. In the beginning the opening was blue —the sky of southern California in the fall. Turrell asked us to stay, to look and not speak for about thirty minutes. After awhile the blue became darker and stronger, and the space inside the opening receded and gained depth, appearing again like a surface painted with a light color, something solid and ready to come out of a frame. It was just the opposite of what we had seen before. We no longer had the feeling of being lost in an endless space; now something beautiful was nearby and real. Different colors began to appear in a slow but steady succession. The changes were fast enough to keep our attention on the opening. We went through the red, the orange, the bright gold, the dark gold, the dark red, the yellow mixed with the green, the violet, which lasted longer, and finally the black, which became permanent and without change. We realized that the night had arrived» (Panza, 1985: 64).

Antes de entrar en la siguiente sala, hicieron otra pausa para esperar a que la luz acabara de desaparecer y llegara la noche. A raíz de su relación con Turrell, el coleccionista italiano aprendió a valorar el tiempo de espera y a apreciarlo en tanto que conformaba la duración propia de la obra. Era una característica que también se encontraba en los espacios de María Nordman y Douglas Wheeler y que, de algún modo, dificultaba la organización de una exposición. La mayoría de obras de estos artistas no eran únicamente *site-specific* sino que, además, necesitaban de un tiempo de recepción prolongado.

La segunda sala se encontraba en un cruce controlado por semáforos. Precisamente, Turrell había aprovechado sus cambios de luz programados, la presencia de los coches, los focos fijos de las farolas y los cambios cromáticos del cielo para organizar el orden y el ritmo de las exposiciones de luz, así como el tiempo de recepción. De hecho, en más de una ocasión ha comparado los *Mendota stoppages* con una partitura, por lo que algunas veces la obra aparece citada como *Music for the Mendota Hotel*. Panza describe esta nueva experiencia como si de pronto el artista le hubiera descubierto la belleza de la luz en objetos y situaciones cotidianas:¹⁶

«After dinner we had a comfortable seat in another room that was much larger, without windows, and dark. This room and studio were near a crossing road. Again, he asked us to wait and be silent, to adjust our eyes to the darkness. Turrell began by opening a small hole in the upper part of the end of the room. A soft, red light filled the opposite wall, strong in the middle, less so on the sides. The change in intensity was very gradual, almost impossible to do with paint; indeed, the color looked clearly not painted, so pure was its quality, so even the tone. Soon it became yellow and after a short time green, and then Turrell closed the hole and the room became dark. After awhile he opened another hole in a lower position. The incoming light was white and bright, running through the space like lightning. Staring at it, color would rain upward making opaque the vision past it. There were no lamps behind the wall; the light was clearly coming from the outside. For a while the

¹⁶ Uno de los aspectos más destacados de los *Mendota stoppages* es, precisamente, que no podía montar la misma exposición en otro espacio porque dependía de la luz que provenía de la calle, por lo que los efectos habrían sido distintos. Sin embargo, más allá de la especificidad del lugar, resulta sugerente el hecho de que Turrell ha utilizado objetos cotidianos, como podría ser un semáforo o los intermitentes de un coche, para producir una experiencia estética única. Uno de los principios de su propuesta artística es que el espectador está tan acostumbrado a ciertos objetos de la vida diaria que no se da cuenta de la belleza de la luz que emite como podría ser la combinación cromática que proyecta un televisor en el comedor. Esta observación lo llevó a producir algunas de las llamadas *perceptual cells* en las que construía espacios estrambóticos donde el espectador podía disfrutar de estas experiencias. Tiene series de televisores monocromáticos, secadores de pie, cabinas telefónicas, e incluso, una estructura titulada *Alien Exam*, donde el espectador se estiraba en una camilla donde era sometido a una experiencia *Ganzfeld*. Véase, (Svetska, J., 1992).

light was steady, sending a strong beam reflected by the wall, and then it disappeared. Another opening was used, and a quiet, bluish light came in, in a permanent way, similar to the one coming from the full moon at night» (Panza, 1985:65).

Después del primer encuentro en el Mendota Hotel, Turrell se comprometió a llevarles a Nevada, Nueva México y Arizona con su avioneta. Su objetivo era mostrarles *Double Negative* de Michael Heizer, *Testing Field for the Lightning Field* de Walter De María, el Grand Canyon, el Painted Desert y Flagstaff —una ciudad típica del Far West en la que todavía vivían *cowboys*—.¹⁷ Panza describió las obras monumentales del land art en términos muy similares, enfatizando el magnetismo de la tierra, la importancia del contraste de sus colores, la presencia cambiante del cielo y la dificultad por aprehender su carácter colosal. Años más tarde, la Dia Art Foundation organizó otro viaje a Nueva México para que Panza y Rosa Giovanna pudieran ver el *Lightning Field* terminado. Panza considera que es una de las obras más bellas, impactantes y cruciales de su tiempo. Destaca el hecho de que, dependiendo de la posición del espectador con respecto al sol, cambiaba la percepción de los postes de acero inoxidable: «cuando el sol estaba enfrente al espectador parecían líneas negras, pero cuando se encontraba detrás parecía como si la luz brotara directamente de la tierra» (Panza, 2007: 209-210).

La experiencia en el desierto y en los espacios del Mendota Hotel fueron centrales en su decisión de convertir a Turrell en uno de los artistas más preciados de su colección. Sin embargo, le intrigaba el hecho de que sus obras dependieran íntegramente de las posibilidades de movilidad del espectador, o de exposiciones temporales, donde el recuerdo del público adquiría una importancia crucial. En 1973, empezaron a negociar la posibilidad de que Turrell hiciera un conjunto de instalaciones en Villa Menafoglio. Panza disponía de un gran espacio en las salas que se encontraban encima de los establos que decidió dedicar a artistas que trabajaran con la luz y el espacio. De este modo, Turrell, Irwin y Flavin compartirían la misma planta de la casa, enfatizando la necesidad de Panza de impulsar el diálogo entre el arte y sus espacios. Reservó cinco salas para James Turrell quien, a partir del mecanismo de los *Mendota stoppages*, mostró distintas posibilidades de relación entre la luz natural y artificial, y la experiencia directa del cielo.

Mientras Turrell todavía estaba trabajando en los espacios de Varese, explicó a Panza su intención de construir un gran observatorio astronómico dentro de un cráter que, al mismo tiempo, se concebiría como una propuesta artística. En 1974, el Guggenheim de Nueva York le otorgó una beca para su producción artística y destinó el dinero a buscar el volcán que cumpliera los requisitos físicos y topográficos para su nuevo proyecto. Turrell voló desde el Pacífico hasta las montañas rocosas, y desde la frontera con Canadá hasta la frontera con México. Después de un total de quinientas horas de vuelo, encontró el Roden Crater cerca del Grand Canyon y el Painted Desert en Arizona. Turrell se mudó a Flagstaff con su familia para empezar a trabajar con el cráter.

Panza y Rosa Giovanna visitaron a Turrell en Arizona en su siguiente viaje a Los Ángeles. Antes de mostrarles el cráter, James Turrell les llevó al Grand Canyon y al Painted Desert para

¹⁷ En sus memorias, Panza explica que durante este mismo viaje subieron al Roden Crater. Véase, (Panza, 2007: 187). Sin embargo, en «The Artist of the Sky» afirma que realizaron el viaje a los desiertos de Nevada, Nuevo México y Arizona donde visitaron el Roden Crater después de que Turrell comprara el cráter en 1974. Véase, (Panza, 1985: 80-85). Probablemente se trata de la segunda opción ya que el primer viaje lo realizaron en 1973 y Turrell no encontró el cráter hasta 1974 y no lo compró hasta después de meses de largas negociaciones con el propietario. Las fechas que ofrece Panza en sus memorias suelen ser imprecisas, aunque probablemente es consecuencia del hecho de que empezó a escribirlas después de haber donado sus archivos al Getty Research Institute. Cuando empezó a escribir sus memorias, Panza tenía problemas de movilidad debido a dos infartos cardíacos, por lo que da la impresión de que escribió parte del texto a partir de fechas aproximadas.

que tuvieran una impresión más exacta de la zona del noroeste de Arizona. Además, quería llegar al ojo del cráter durante el atardecer para que experimentaran los cambios cromáticos del cielo y la tierra que se producen en este momento del día. Panza recuerda el fuerte impacto que le causó mirar hacia arriba y darse cuenta de que el cielo parecía esférico —efecto producido por el borde del volcán— al mismo tiempo que daba la impresión de que había descendido para estar al alcance del espectador. La experiencia no distaba tanto de las salas del estudio en el Mendota Hotel ni de las aperturas al cielo aplicadas en Varese, pero la intensidad se había incrementado:

«The sunset was coming, the light was changing, and the crater was becoming darker. Around us there were walls of earth, and in order to see the sky, it was necessary to look up. [...] The color of the sky began to change, as in Turrell's house in Santa Monica, though this time it was not the view from a small room with a ceiling above but the entire top of a very large space. We were below the full dome of the sky that is visible from north to south, from east to west. The change began with a deep, endless blue that became a soft, pale blue, looking like a painted surface made with a never-seen material; then came the gold, the red, the yellow, and the violet. Colors were not confined to the west side, where the sun was going down, but were filling all the space above and around. [...] The first star appeared with a strong light, and after a short time there were many others. Colors disappeared. The night was coming, but it was not dark; it was filled with a huge number of stars, many more than we can usually see from land with a normal humidity level. The night was giving light, not darkness, because of the stars» (Panza, 1985: 81-84).

De vuelta a Flagstaff, le explicó las dificultades que presentaba el proyecto. La beca del Guggenheim le había permitido buscar el cráter, mientras que una participación de la Dia Art Foundation posibilitó la compra del volcán y el terreno de su alrededor para impedir que el paisaje fuera modificado. Sin embargo, para empezar el proyecto necesitaba construir un túnel de trescientos metros de longitud, que supondría tener que retirar cien mil metros cúbicos de tierra volcánica. Se trata del túnel principal que vertebrará la distribución de las otras salas. Su función consiste en adentrar el espectador en un espacio oscuro que le guiará hasta una apertura al cielo. La experiencia de la luz se modificará en función de la época del año y del momento del día. Está orientado de tal forma que permite la entrada de la luz del sol dos veces al año durante los equinoccios, y la luz de la luna cada dieciocho años y medio. Panza decidió colaborar con una donación de 200.000 dólares que invitaría a la participación de otras instituciones, como finalmente ocurrió con la Lannan Foundation, y que permitió crear la Skystone Foundation dirigida por el propio Turrell.

Han pasado muchos años desde la visita de Panza al cráter que supuso el inicio real del proyecto. Otros personajes del mundo del arte entre los que figuran jóvenes comisarios como Julia Brown y los fundadores de la Mattress Factory para instalaciones *site-specific*, han descrito la experiencia de la subida al volcán de un modo similar al coleccionista italiano. Para la construcción del observatorio se ha inspirado en los principales giros de su trayectoria artística que incluye la experiencia de los *Mendota stoppages*, los *wedgeworks* y la estética *Ganzfeld*, los *skyspaces*, e incluso, una fuente que actúa a modo de espejo. El proyecto consta de distintos espacios concebidos como instalaciones que recogen la luz de distintos fenómenos astronómicos y que se organizan en salas, túneles y espacios exteriores. Entre los más destacados se encuentra el túnel central, el espacio norte que parece una cámara oscura colosal donde una lente proyecta la luz de la luna en una superficie de mármol que se encuentra en el suelo, el espacio sur recoge fenómenos más inusuales como la luz de los equinoccios, el espacio del este refleja la luz de la salida del sol en una fuente de agua que ilumina la estancia, mientras que el espacio del oeste se ilumina durante la puesta de sol. Más allá de las particularidades del pro-

yecto estudiadas minuciosamente por Craig E. Adcock, el Roden Crater destaca por haberse convertido en un lugar de encuentro en el que Turrell recupera todos los momentos de su desarrollo artístico.

Recuperando los hilos del discurso, se ha analizado la trayectoria artística de Larry Bell y James Turrell con el objetivo de mostrar el giro que proponen los artistas de la luz y el espacio hacia el *site*. Aunque sus instalaciones no siempre se adecuan a los principios del arte *site-specific*, como ocurre con las estructuras autónomas de Turrell, es innegable que presentan una clara orientación hacia el *site* en la línea que Miwon Kwon se refería a términos como *site-related*, *site-oriented*, o incluso, *audience-specific* con respecto a la participación activa del espectador. El énfasis en el espacio y la luz se ha convertido en un terreno privilegiado para la reflexión crítica en la medida que pone en tela de juicio el valor moderno de la autonomía del arte, como expone Jason Gaiger en su artículo «Dismantling the Frame», al mismo tiempo que exige una revisión del papel del artista, el espectador, las instituciones y el mundo del arte en general.

De hecho, según el estudio de Kwon, la evolución de las propuestas de arte *site-specific* pasan de una indagación en las características físicas del espacio en el que se ubica la obra, a una crítica institucional al modo de Daniel Buren, Hans Haacke, e incluso, Robert Irwin. En este contexto, se produce un desplazamiento gradual del foco de interés: si el arte *site-specific* se inició como una iniciativa que tenía en cuenta el entorno como una especificidad de la obra, acaba por convertirse en un discurso crítico al modo de Mark Dion en *On Tropical Nature*, donde el culto en torno al objeto artístico ha desaparecido totalmente y queda minimizado a un discurso sobre la crisis ecológica. Finalmente, el giro discursivo tiene como consecuencia la desvinculación de la obra de las características físicas del lugar, organizándose a partir de lo que Kwon denomina una «estructura intertextual» y fluida, un itinerario formado por «acontecimientos fragmentados», o una «narrativa nómada» (Kwon, 2004: 29).

Las instalaciones de Bell y Turrell se mantienen en la primera etapa del arte *site-specific* guiados por el principio michaudeano, «ahí donde había obras solo quedan experiencias» (Michaud, 2007: 11). Sin embargo, su preocupación no consiste únicamente en destacar las características físicas del espacio que ocupa su obra, sino que también proponen un nuevo modelo de relación con el arte que se resiste a la estructura del *white cube* y sugiere nuevas categorías para pensar el arte. En definitiva, el tipo de relación que proponen Bell y Turrell entre la obra convertida en atmósfera, el espacio y el espectador se sitúa en el registro de lucha al que se refería Kwon en la cita inicial; un escenario en tensión que aquí se ha denominado «*A Site of Struggle*».

BIBLIOGRAFÍA

- ADCOCK, C. E. (1990): *James Turrell: The Art of Light and Space*. Berkeley, University of California Press.
- BROWN, J. (ed.) (1985): *Occluded Front*. Los Ángeles, The Lapis Press.
- BUTTERFIELD, J. (1993): *The Art of Light and Space*. Nueva York, Abbeville Press.
- DE FAY, Ch. (2005): *Art, Enterprise, and Collaboration: Richard Serra, Robert Irwin, James Turrell, and Claes Oldenburg at the Art and Technology Program of the Los Angeles County Museum of Art, 1967-1971*. Michigan, University of Michigan.
- GAIGER, J. (2009): «Dismantling the Frame: Site-Specific Art and Aesthetic Autonomy», *British Journal of Aesthetics*, 49, (1). Oxford, Oxford University Press, pp. 43-58.
- GIUSEPPE PANZA PAPERS, 1956-1990 (Getty Research Institute).

- HASKELL, B. (1972): *Larry Bell*. cat. exp. Pasadena, Pasadena Art Museum.
- HELFENSTEIN, J.; Schenker, C. (1991): *James Turrell: First Light*. Berna, Kunstmuseum Bern.
- KWON, M. (2004): *One Place after Another. Site-Specific Art and Locational Identity*. Cambridge, The MIT Press.
- MICHAUD, Y. (2007): *El arte en estado gaseoso*. México D.F., Fondo de cultura económica.
- PANZA, G. (1985): «Artist of the Sky», en J. Brown (ed.): *Op. Cit.*, pp. 61-88.
- (2007): *Memories of a Collector*. Nueva York, Abbeville Press.
- SVETSKA, J. (ed.) (1992): *James Turrell: Perceptual Cells*. Ostfildern-Ruit bei Stuttgart, Edition Cantz.

Relación entre arte y cultura de consumo: Duchamp, Warhol y Koons

Art and consumer culture: Duchamp, Warhol and Koons

GARAZI PASCUAL CUESTA

Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibersitatea

Resumen: El arte de masas, utiliza los elementos de producción y las características del nuevo capitalismo: tiene que ser una obra de arte con un alto número de copias; producida y distribuida por la tecnología de masas; la producción ha de ser intencionalmente creada para que, estructuralmente, llegue al mayor número de personas posibles con el esfuerzo y el contacto mínimo: los nuevos parámetros para medir el arte serán su eficacia y su utilidad. Así, la obra de arte se homogeniza, convirtiéndose en producto para la compra-venta. El valor del objeto se medirá en base a su valor como mercancía.

Palabras clave: mercancía, arte, consumo, producto.

Abstract: The art of masses uses the elements of production and the characteristics of the new capitalism: it must be a work of art with a high copy number, produced and distributed by the technology of mass, the production has to be intentionally created in order to, structurally, reaches to as many people as possible with the minimum effort and contact: the new parameters for measuring the art will be its effectiveness and usefulness. Thus, the artwork is homogenized, becoming a product for sale. The object value will be measured based on its value as a market good.

Keywords: merchandise, art, consumption, product.

*... the best that one can say of most modern creative art is
that it is just a little less vulgar than reality...*

OSCAR WILDE: *The critic as an artist*

LA INDUSTRIA CULTURAL

Masa y sociedad de consumo

Durante la segunda etapa del capitalismo, en los años 40, se pasó de una sociedad industrial a una de servicios. Para que este cambio ocurriera era necesario, a su vez, un cambio a nivel social: así, los valores del primer capitalismo —herederos de la ética protestante— dejaron paso a unos nuevos, basados en el consumo. Valores como el ahorro dejaron paso a otros basados en el consumo.

En este contexto, a finales del siglo XIX, aparece el concepto de masa, unido a los procesos industriales: la expansión de las ciudades atrajeron a grandes grupos de personas, creando importante movimientos migratorios desde las zonas rurales a las ciudades. Este nuevo grupo social de trabajadores emigrados habían crecido en sociedades cerradas y pequeñas por lo que, al

pasar a grandes urbes, germinaba en ellos un sentimiento de desarraigo: eran un elemento indefinido de la sociedad urbana, un extensión del concepto de anonimato explotado por la modernidad.

A su vez, la masa y la sociedad de consumo van unidas al nacimiento de la opinión pública, unido a su vez con el desarrollo de la prensa, la libertad de expresión y la conciencia ciudadana. La opinión pública supo ver, mediante la creciente alfabetización y autonomía cognitiva, el valor de esta como herramienta política dentro del contexto de la sociedad de consumo. Con la democratización de la radio, barata e inmediata, nació lo que más tarde Horkheimer y Adorno trataron en *Dialéctica de la Ilustración*. Se dejó atrás la herencia marxista porque Marx no conoció, ni anticipó, la expansión de los medios de comunicación y su potencialidad de homogeneización: los medios de comunicación se convierten en el medio idóneo para la expansión de la pseudo-cultura. De este modo, mientras que para Marx la economía era la infraestructura de todo y, en consecuencia, la cultura era una sombra, para la Escuela de Frankfurt la cultura y el ocio se convierte en la economía del siglo XX.

El arte de masas

El arte de masas se define, por tanto, como aquel que utiliza los elementos de producción del nuevo capitalismo, así como las características de este: tiene que ser una obra de arte con un alto número de copias; producida y distribuida por tecnología de masas; la producción ha de ser intencionalmente creada para que, estructuralmente, llegue al mayor número de personas posibles con el esfuerzo y el contacto mínimo.

«El arte de masas ha surgido del fondo de la moderna sociedad de masas industrial y ha sido concebido expresamente para su uso por esta sociedad, empleando sus fuerzas productivas, es decir, las tecnologías de masas, con el propósito de distribuir el arte a enormes poblaciones consumidoras. El arte de masas es el arte de la sociedad de masas y pretende servir a los propósitos de la sociedad de masas» (Carrol, 2002: 19).

Esta definición parece limitar el arte de masas al cine y la fotografía, disciplinas en las que Walter Benjamin puso su atención como paradigmas de la nueva sociedad de consumo; pero, para este artículo, se tomará el primer punto, una obra de arte con un alto número de copias, no solo como producción de la propia obra sino también como reproducción, incluyendo así otras disciplinas artísticas.

Por tanto, el objeto de arte de masas será:

«1. El objeto del arte de masas es una mercancía producida en masa [...]; 2. Todas la mercancías manufacturadas son diseñadas para el consumo del mayor número de gente posibles [...]; 3. Con el fin de adecuarse al consumo de masas, el producto del arte de masas debe referirse a lo que resulta común en el mayor número de gente posible [...]; 4. Por tanto, el producto del arte de masas se refiere a lo que resulta común en el mayor número de miembros del público; 5. Además, lo que resulta común en el público no es compatible con la expresión distintiva [...]; 6. Por tanto, el arte de masas no es compatible con la expresión distintiva» (Carrol, 2002: 34-35).

Precisamente, este es el primer problema con las obras de arte de masas en la medida que si no encontramos un rasgo distintivo para la obra no puede incluirse dentro de un arte. Por tanto, sería una degradación cultural o, a lo sumo, una obra de arte con faltas.

«7. Para buscar el mayor público posible, el objeto del arte de masas debe inclinarse al nivel común inferior de gusto, sensibilidad e inteligencia en el público [...]; 8. Por tanto, el objetivo del arte de masas se inclina al nivel inferior del gusto, sensibilidad e inteligencia» (Carrol, 2002: 35).

Junto al problema del arte de masas, como arte no genuino, hay otro: la degradación de la experiencia estética, y en consecuencia del gusto (cualquiera no puede ofrecer las razones del arte, se trata de una reivindicación de la mirada experienciada para ser capaces no solo de discernir sino también de teorizar sobre estas razones). A su vez, la degradación de la experiencia estética asegura un público porque para poseer a una gran audiencia hay que apuntar a lo bajo, tal y como se da en la supuesta estructura de mercado. «9. Para competir con el arte de masas, el arte elevado debe inclinarse también a un nivel inferior de gusto, sensibilidad e inteligencia» (Carrol, 2002: 35-36). De este modo el arte pierde su elemento liberador y deja al arte como herramienta para la manipulación de las masas. Siguiendo esta definición, el arte comienza a ser el elemento con el que comerciar con el ocio del individuo, llenando su tiempo con objetos culturales producidos por la propia sociedad capitalista.

Dentro de la nueva lógica de mercado y consumo, los nuevos parámetros para medir el arte serán su eficacia y su utilidad. De este modo, la obra de arte se homogeniza, convirtiéndose en producto para la compra-venta. El valor del objeto de cultura se medirá en base a su valor como mercancía: es el nacimiento de la cultura industrial.

La industria cultural

El nacimiento de la cultura industrial y su posterior desarrollo y fuerza como mercancía fue imparable desde comienzos del siglo XX. Sin embargo, el análisis de este fenómeno ha venido desde múltiples ángulos: por una parte, la lectura pesimista de T.W. Adorno para quien este tipo de cultura no trae más que entretenimiento y conformismo, la cultura es pseudo-cultura y los elementos culturales son objetos culturales. Además, gracias a la reproducción técnica este fenómeno se extendió rápidamente. El problema está en que la pseudo-cultura no cultiva a las personas, sino que tiende hacia la homogeneización de estas, abriendo nuevas posibilidades técnicas para la manipulación de masas. Por otra parte, para W. Benjamin la reproductibilidad técnica permite llegar a un público más amplio, democratizando la cultura y el arte, y así, el acceso a estas disciplinas se extiende a estratos y esferas donde antes era impensable que llegaran.

La idea de cómo llenar el ocio del trabajador, crea la llamada industria cultural, el entretenimiento y la pseudo-cultura «la industria cultural es la industria del entretenimiento» (Horkheimer y Adorno; 1994: 181), que no pretende cultivar, es decir, desarrollar las capacidades cognitivas sino entretener. «La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí» (Horkheimer y Adorno, 1994: 166). La alienación trata de la homogeneización e identificación masiva: la técnica no lleva a un mundo con diferentes visiones, sino a la estandarización. La lógica de la industria es el beneficio y si el arte se entiende también dentro de esta lógica, entonces, el arte se plantea como industria (el cine por ejemplo).

«La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, comenzando por el más característico, el cine sonoro, paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación y

competencia específica pero, al mismo tiempo, prohíben directamente la actividad pensante del espectador» (Horkheimer y Adorno, 1994: 171).

En este contexto hay una gran crítica a la imagen del cine, a la «cultura de la imagen»: el espectador pasivo ante la pantalla de cine. Los textos escritos requieren un esfuerzo intelectual mayor, más activo, la imágenes consecutivas, sin embargo, se ofrecen en un modelo muy entendible, no despiertan capacidades cognitivas y sensoriales. Por tanto, si todos los medios para la comunicación se redefinen como industriales, el valor para el éxito estará en su valor de consumo, el valor que tienen para las masas. Si la industria lleva algo a cabo no será por su valor en sentido humanista, sino en sentido industrial. A consecuencia de este valor de consumo nace el llamado mito del éxito.

«la industria cultural sigue siendo la industria de la diversión. [...] La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. [...] del proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina solo es posible escapar adaptándose a él en el ocio. [...] El placer se petrifica en aburrimiento pues para seguir siendo tal no debe costar esfuerzos y debe, por tanto, moverse estrictamente en los raíles de las asociaciones habituales [...] prescribe toda reacción [...]» (Horkheimer y Adorno, 1994: 181-182).

Se entiende que el ocio no es sino la prolongación del trabajo. A pesar de haber luchado y conseguido unas condiciones adecuadas de trabajo (el sueño marxista) sigue existiendo la división entre tiempo productivo y tiempo improductivo. Las horas libres que el trabajo deja (ocio *versus* Nec-ocio) hace nacer una industria cultural cuyo fin es llenar, precisamente, esas horas libres del trabajador. No se le permitirá al trabajador, por tanto, escapar del trabajo alienado: el ocio será un simple complemento. En el ocio, las horas de trabajo se presentan como horas de descanso, como entretenimiento, producciones culturales que evitan el esfuerzo intelectual.

«La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella» (Horkheimer y Adorno, 1994: 186).

Por tanto, en este sentido la diversión será resignación.

«La actual fusión de cultura y entretenimiento no se realiza solo como depravación de la cultura, sino también como espiritualización forzada de la diversión. Lo cual se hace evidente ya en el hecho de que se asiste a ella solo indirectamente, en la reproducción: a través de la fotografía del cine y de la grabación radiofónica. [...] La diversión misma se alinea entre los ideales, ocupa el lugar de los valores más elevados, que ella misma expulsa definitivamente de la cabeza de las masas repitiéndolos de forma aún más estereotipada que las frases publicitarias costeadas por instancias privadas» (Horkheimer y Adorno, 1994: 188).

La diversión es una actividad que proporciona placer sin esfuerzo. «En la apología de la sociedad: divertirse significa estar de acuerdo» (Horkheimer y Adorno, 1994: 189), no pensar (en los sufrimientos de la primera mitad de siglo), no pensar de modo crítico, y buscar el placer del momento, es decir, conformarse, ya que en el momento de placer, la balanza nos iguala. Así, la expansión de la industria de objetos culturales queda atrapado en la misma lógica que los productos de cualquier otra índole: la cultura del ocio no trae ni el cultivo de la razón ni el escape de la alienación del trabajo: «La liberación que promete la diversión es la liberación del pensamiento en cuanto negación» (Horkheimer y Adorno, 1994: 189).

Gracias a la técnica y a la reproducción, todas las artes están al alcance. Si a esto se suma una educación más extendida parece que el sueño de Kant de cultivar el espíritu crítico (el ideal humanista) debería cumplirse pero... ¿cómo es posible que teniendo las posibilidades materiales no haya ocurrido el cultivo universal? A pesar de la democratización, la cultura está, sigue estando, en manos de una élite dentro de la sociedad de masas. La masa continua alienada a causa del entretenimiento que extiende el pensamiento hedonista. La expansión de formas de cultura no ha propiciado la salida de la cultura del grupo elitista.

Por lo tanto, la única libertad que la pseudo-cultura ofrece es la pseudo-libertad y la pseudo-individualización. Porque la industria cultural es mera publicidad:

«Tanto técnica como económicamente, la publicidad y la industria cultural se funden la una en la otra. Tanto en la una como en la otra, la misma cosa aparece en innumerables lugares, y la repetición mecánica del mismo producto cultural es ya la repetición del mismo motivo propagandístico [...] Se trata siempre de subyugar al cliente, ya se presente como distraído o como resistente a la manipulación» (Horkheimer y Adorno, 1994: 208-209).

Adorno y Horkheimer presentan el lado oscuro de la razón como causa de que la expansión de la industria cultural y la liberación no vengan de la mano, a causa de un diferente modo de racionalidad donde las formas de manipulación se usan de modo sistemático.

Estética de la producción

Cuándo en el siglo XVIII la estética surge como disciplina autónoma nace hermanada con la categoría de belleza. Pero, apenas dos siglos después esta tendencia se ha invertido: desde el siglo XIX aumentan los receptores del arte, en la medida que el arte se erige como mercancía. Además, las propias tendencias artísticas —como los momentos de vanguardias— desplazan la atención del arte desde la belleza hacia el desconcierto y la incomodidad estética. Se despliegan nuevas funciones para el arte y, en consecuencia, se desarrollan los efectos que este puede provocar en el receptor.

Desde la llamada «Teoría crítica de la cultura» desarrollada por la Escuela de Frankfurt, el consumo capitalista será parecido para las clases altas y bajas, su comportamiento ante el consumo será parecido porque todas las clases tienen la misma lógica dentro del mercado. En este contexto, el trabajo del artista no será, simplemente, guiar hacia la belleza ya que esto sería muy conformista. Al igual que los filósofos, los artistas también deberían hacer lo contrario, es decir, buscar la inquietud, las dudas, las preguntas y la incomodidad con el fin de producir un efecto sobre el receptor. La incomodidad estética debe de servir para despertarnos del sueño de la belleza.

En *Dialéctica de la Ilustración*, y su capítulo «La industria cultural: Ilustración como engaño de masas» al que anteriormente se han hecho múltiples referencias, apunta a las formas artísticas como las nuevas formas de alienación: para huir de la dependencia de la política y la naturaleza se apela a la fuerza de la técnica y la ciencia. No obstante, la emancipación se ha desarrollado por otros caminos muy diferentes, debido a los estragos y el consiguiente pesimismo a lo largo de la primera mitad del siglo XX. La racionalidad ilustrada ha fracasado, y ha dado un giro, convirtiéndose en un razón destructiva y opresora. La tarea que se asigna desde la Teoría crítica de la cultura es propia de una estética crítica normativa, es decir, que consiste en diferenciar el arte verdadero del espacio de la cultura industrial, del arte de mercado, porque es la industria cultural la forma de represión más sutil, tomando formas de entretenimiento y técnicas de placer.

La reproductibilidad técnica

A su vez, partiendo de la crítica de la industria cultural, Walter Benjamin puso su foco de atención sobre el capitalismo cultural moderno y urbano, y su público: se debe contextualizar su teoría en torno a conceptos como proletarización y nuevas relaciones sociales ya que el universo simbólico ha cambiado con las nuevas formas de relaciones sociales y hechos históricos.

Uno de estos cambios a nivel social es la decadencia de la experiencia, es decir, el empobrecimiento de la narración en los términos tradicionales, porque la relación con la obra de arte es cambiante. Los individuos, homogeneizados dentro de una masa urbana, necesitan experiencias más epatantes para diferenciarse, experiencias más fuertes como *shocks* que permitan a un individuo discernirse de la masa. De esta manera, los modos de recepción también se modifican hacia shocks emancipadores, que nos «iluminan» con un sentido profano.

Sin embargo, la decadencia de la experiencia tiene otra consecuencia: la atrofia del aura. Los procesos de secularización del arte lo han apartado de su función mística-teológica y, por tanto, desde la autonomía del arte, su función ha de ser cultural. Además, el papel revolucionario de técnica y ciencia, y su consiguiente reproducción de la obra, trajo nuevas disciplinas como la fotografía y el cine (esferas donde Benjamin pone su atención). El optimismo de Benjamin fue duramente criticado por Adorno por no haber anticipado el mecanismo de opresión de la técnica aunque, bien es verdad, que Benjamin no sobrevivió a la II Guerra Mundial para tomar conciencia de ello.

LA DECADENCIA DE LA ALTA CULTURA

A partir de este punto se tratará la relación entre arte, cultura y consumo a través de una de las tres categorías centrales que Benjamin utilizó para explicar la decadencia de la alta cultura: por un parte, analizó el lenguaje como la facultad nominativa de presentar el mundo, un análisis de la conciencia de la creación entre el juego de lo real y la representación. Por otra parte, el «aquí y ahora» como la fuerza de la cultura para desarrollar las facultades humanas recuperando, así, cierto optimismo dentro de la crítica a la razón estética.

El frente desde el cual se van a presentar los tres ejemplos para entender la relación es la cultura industrializada dentro de las nociones que Benjamin presenta: de este modo, es una categoría unida al concepto de aura ya que en esta se encuentra la singularidad de la creación que se une a la tradición y al contexto donde se desarrolla la esencia de la obra —y determina su verdad—. Por lo tanto, para Benjamin el aura se asemeja a la unidad y este concepto se ha distorsionado en la sociedad de masas, a causa de la mercantilización del arte.

La división tradicional de los significados de cultura diferencia una cultura subjetiva (como el esfuerzo del individuo para cultivarse, es decir, Cultura en mayúscula y singular) de la cultura objetiva (dentro de la dicotomía naturaleza contra cultura en sentido histórico, antropológico y sociológico, es decir, culturas en minúscula y plural).

El problema con la industria cultural, los objetos de cultura y cualquier forma de arte de masas está en que, a pesar del increíble aumento de la cultura objetiva, no trae consigo el aumento de la cultura de la masa, es decir, el esfuerzo de la masa por cultivarse. A pesar de contar con un número creciente de posibilidades para cultivarse —hoy en día, se cuenta con un apilamiento cultural enorme— esta gran accesibilidad a un gran número de materias y objetos culturales no parece atraer el interés de la masa. ¿Por qué, siendo la producción cultural cada vez más grande, no existe un desarrollo de la cultura subjetiva? ¿Dónde ha quedado el sueño de la Ilustración?

Como ya se ha expuesto anteriormente, la dialéctica entre tipos de culturas fue analizada por parte de los miembros de la Escuela de Frankfurt, pero anterior a este análisis la preocupación ya se encuentra en G. Simmel (*El concepto y la tragedia de la cultura*, de 1911). Aquí Simmel analiza cómo, mientras se apilan los objetos culturales (materiales) así como las producciones del pensamiento, la cultura subjetiva comienza desde cero y, por tanto, es imposible abarcarla: en la medida en que la cultura objetiva se va a pilando, convirtiéndose en objeto de cultura, adquiere una lógica propia, que juega con las leyes del mercado. La objetivación del producto de cultura trae su conversión en producto. Simmel recoge la herencia ilustrada de la acepción de cultura, es decir, la confianza en los objetos de cultura por cultivar. Sin embargo, Simmel advierte la dinámica perversa de la dicotomía cultura objetiva/subjetiva: el crecimiento de los productos no trae el aumento de los consumidores de cultura. A su vez, debemos tener en cuenta que, a principios del siglo XX, la educación aún estaba en manos de una élite, así que, a pesar de que las condiciones sociales sufrieron grandes cambios en la época y se iba democratizando la posibilidad de cultura, muy poca gente se cultivaba de una manera «ilustrada», seguía siendo una actividad elitista. Esto es precisamente la tragedia de la cultura: la cultura se suponía liberadora —en sentido kantiano, autónoma e independiente— pero el ritmo de vida de las ciudades no permitía la tranquilidad y la concentración que la cultura requiere.

La Escuela de Frankfurt desarrolló esta idea primigenia de Simmel con todos los datos que la mitad del siglo les había ofrecido. Así, elaboran la teoría crítica de la cultura, en su sentido más antropológico, para dejar atrás el postulado marxista de infraestructura económica. Al mismo tiempo, dejan de lado la tesis de la lucha de clases, como motor de la Historia, y el poder de desalienación de la Revolución (la esperanza del proletariado). En vista del desarrollo del capitalismo, el marxismo no es válido: las clases bajas funcionan dentro de la misma lógica de mercado que las clases altas, es decir, la lógica de mercado no hace diferencias entre clases. Por supuesto, no se trata de una igualdad de capital sino de aspiraciones, de deseos que se aburguesan. Los comportamientos en la sociedad capitalista se igualan, sin conciencia.

Esta teoría pone del revés la herencia marxista del grupo que toma un nuevo camino hacia la política económica con el fin de analizar cómo la cultura moderna ha fracasado, junto con los ideales de la Ilustración, como el poder liberador de la razón. Así, en la *Dialéctica de la Ilustración*, trata del proyecto general de investigación sobre cómo el proyecto de razón liberadora no se ha llevado a cabo, una investigación filosófica sobre la razón y la victoria de la razón instrumental, un tipo de razón no emancipadora y que ha construido nuevas creencias. Herencia de Simmel es su visión trágica sobre la cultura en el capítulo sobre «La industria cultural: Ilustración como engaño de masas»: a pesar del aumento de los elementos de cultura no ha aumentado el número de personas emancipadas. La industria cultural ha convertido la cultura en mercancía para vender. Por tanto, la lógica mercantilizadora ha ido, poco a poco, rompiendo el elemento liberador que la cultura poseía desactivando, a su vez, la potencialidad revolucionaria de estos elementos.

Del mismo modo, G. Steiner, desde la literatura comparada, también trata este tema preguntándose cómo es posible que Alemania, ese país con una gran herencia cultural, haya sido capaz de crear el nazismo, no solo a nivel individual, sino a nivel colectivo. No solo la cultura no fue un freno para el auge del nazismo, sino que las formas culturales se convirtieron en llevaderas para el régimen. Los miembros de la Escuela de Frankfurt no desarrollan esta pregunta explícitamente pero su adhesión a esta preocupación es clara: de algún modo el camino de la Ilustración se ha cumplido, pero con un tipo de razón diferente, ya que la forma racional extendida es la instrumental (utilitarista, objetos como vía). La cultura, tradicionalmente contrapuesta a la naturaleza, se opone a la naturaleza humana con el fin de controlarla (masa y manipulación).

Los avances técnicos y la sociedad de masas han alienado el arte y la creación: por una parte, la democratización del arte es positiva, pero por otra parte, hay una tendencia hacia el fet-

chismo, a convertir la originalidad en objeto de consumo y, en la medida en que la originalidad es consumida, pierde su singularidad. Los tres ejemplos que se presentarán a continuación son tres modos/tipos de entender la pérdida de singularidad, ligadas tanto al momento histórico como a la lectura y teorización que de ellos se ha hecho. Estos tres ejemplos históricos de la relación entre arte y producto son:

Marcel Duchamp: *La Fontaine* (primera copia de 1917)

Los *ready-mades* de Duchamp son el mejor ejemplo de la cultura de masas, de la vanguardia, y del nuevo arte. Con él, el gesto se convirtió en obra de arte: un objeto de la vida cotidiana en el lugar de una obra de arte por medio de la descontextualización. Ligado a este concepto encontramos, además, la idea *benjaminiana* de desacralización, es decir, despojar las obras del aura de la tradición. Además, hay que añadir que no es cualquier objeto, sino un objeto producido en serie por la industria. Este gesto pone en diálogo el arte con una sistematicidad que será una constante a lo largo del siglo XX.

Duchamp supone una ruptura: el objeto de arte se aleja completamente de la belleza (al fin y al cabo, es un objeto), y reivindica lo común y lo cotidiano, (al fin y al cabo, es un objeto). Por su puesto esta no es la postura que Benjamín apoyaba, en la medida en la que el objeto no tiene una función emancipadora. Sin embargo, la clave no debe estar en el producto, sino en el gesto que fue la constante durante todos los movimientos de vanguardia. Duchamp descubrió la potencia del gesto y la supo aunar con la desacralización propia de la cultura de masas y con la cotidianidad que la bohemia reivindicaba. A partir de este momento hay un punto de inflexión...

El conflicto toma fuerza, el arte destructivo se erige como nueva categoría estética, al fin y al cabo, el producto no va a sobrevivir en el espacio y en el tiempo sino que va a desacralizar estas mismas categorías.

Benjamín tenía la esperanza en el arte como herramienta revolucionaria. Confiaba en que el arte, que tradicionalmente había estado en manos del poder, se rebelara contra este durante el siglo XX. Esta maniobra surgiría desde la democratización, ya que permitiría el acceso a la cultura a más personas, multiplicando el poder revolucionario. Por todo esto, Benjamín confió en las vanguardias ya que estas aunaron las opciones culturales con la originalidad, y contaban desde su comienzo como parte de la cultura de masas.

Andy Warhol: *Brillo Box* (1964)

Es un ejemplo del consumo de cultura. Duchamp, invisible hasta entonces, se mira con retrospectiva y esta mirada deriva hasta Warhol. Las *Brillo Box* de A. Warhol, descubiertas por Arthur C. Danto en su labor como crítico, ayudaron a construir un mito contemporáneo con la inauguración de un concepto imprescindible para el arte contemporáneo: lo indiscernible.

Mientras que Duchamp presentó un objeto cotidiano, producido en serie, convirtiéndolo en obra de arte, con Warhol el objeto y el arte son indiscernibles, ya que rompe también con el gesto de la descontextualización. En consecuencia, se hace necesario indagar acerca de las razones del arte: se manifiesta todo aquello que había permanecido oculto, se hace necesario subrayar la crítica y el discurso a la hora de producir una obra de arte. En otras palabras, es necesario encontrar razones para discernir entre qué es y qué no es arte, y describir su ontolo-

gía. La clave estará, a partir de ahora, en la comunicación de estas razones y, por ello, el crítico, curator, o cualquier figura intermediaria, tomará un papel importante. En este contexto, el crítico es el encargado de encontrar las razones del arte, para emitir —al modo kantiano— juicios estéticos.

La necesidad del discurso nace, de la mano de la categoría de lo indiscernible, en el momento en el que hay problemas para declarar la diferencia entre un objeto y una obra de arte. Por lo tanto, la necesidad de la crítica se enmarca como una mirada experienciada, hábil, ya que no solo necesitara distinguir la obra sino saber justificar su singularidad. Como Heidegger supo explicar en su opúsculo *El origen de la obra de arte*, el significado de la obra pierde paulatinamente importancia en la medida en que el sentido despliega sus alas: el sentido de la obra de arte se extiende a lo largo de la Historia, renovándolo y convirtiéndolo en transgeneracional (como pasa con la reivindicación de Duchamp por parte del pop-art). A partir de este momento el arte deja de ser un *opus* cerrado para entenderlo como *work of art*, es decir, como una obra no-aurática que admite múltiples lecturas, siempre y cuando sea capaz de sobrevivir a la Historia.

La supremacía de una tendencia artística, o grupo, estará por lo tanto en el saber-hacer del crítico o teórico, por eso encontramos alrededor de los grupos artísticos, de los 50 a los 80, los críticos contemporáneos más importantes para la teoría del arte del siglo XX: la lucha discursiva entre Greenberg y Danto por la supremacía de cierto paradigma artístico, de mediados del siglo XX, es la lucha crítica por ver que vanguardia de posguerra permanecerá, que narrativa prevalecerá sobre otra. Greenberg, el gran crítico de la posguerra, supo desplazar el centro cultural de París a Nueva York, identificando la abstracción con NY y dejando el formalismo en Europa. Sin embargo, en los 60 tuvo que enfrentarse a Danto como el descubridor del gran icono artístico del siglo XX, A. Warhol.

La dimensión lingüística de todas las teorías estéticas es innegable, pero tal vez el arte debe plantear su discurso desde más allá de meras proposiciones porque estas no pueden interiorizar todos los ensayos artísticos. Al fin y al cabo, los límites de los juicios estéticos son injustificables, y tiene que seguir siendo así aunado con uno de los grandes axiomas del arte contemporáneo que reza: «*anything goes and everybody can be an artist and a critic*».

Jeff Koons: *Lobster* (2008)

Ejemplo de la cultura de consumo. Koons ha construido un imperio dentro del mercado y la sociedad de consumo. Se puede considerar la peor pesadilla de Benjamin, Adorno, o Horkheimer, ya que ha adecuado su estilo a las leyes de la economía de mercado y ha ido más allá. No tiene un estilo concreto, ni originalidad... son puros productos de mercado.

Koons ha sabido trasladar sus conocimientos como asesor de mercado al mundo del arte con el fin de sacar la mayor rentabilidad de sus obras dentro del mercado artístico. Después de analizar este mercado, produce objetos de arte para un público determinado, cambiando estos objetos cada vez que determina cambios en este mercado: construye su estilo en base a la demanda del público y, por ello, sus diferentes etapas artísticas son muy diferenciables (desde los hinchables tipo *Tulipan*, hasta las fotos eróticas con Ciccolina, pasando por pequeñas esculturas *kitsch* o, como no, pintura estilo pop art).

Por todo esto, Koons ha demostrado ser un artista adaptado a la cultura de consumo, una figura que aúna arte y economía. Sus obras no son meras mercancías: Koons ha creado franquicias con sus obras, son productos adecuados al mercado. Por ejemplo, la escultura de flores *Puppy*, instalada en la entrada del museo Guggenheim de Bilbao, es una instalación franquicia.

Todo esto rompe con toda idea tradicional sobre el autor, y constatan lo que Adorno y Horkheimer ya adelantaban: el objeto como forma estética de la decadencia de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W. (2008): «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», *Obras*. Libro I, Vol. II. Madrid, Abada editores, pp. 11-85.
- BORRIAUD, N. (2007): *Postproducción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- CARROL, N. (2002): *Una filosofía del arte de masas*. Madrid, La Balsa de Medusa, Antonio Machado Libros.
- DANTO, A. (2005): *El abuso de la belleza: la estética y el concepto de arte*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, T. W. (1994): *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta.
- MUÑOZ, B. (2005): *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. Barcelona, Anthropos.
- SIMMEL, G. (1999): *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alba Editorial.

M. DUCHAMP: *La Fontaine* (1917) A. Warhol: *Brillo boxes* (1964)

J. KOONS: *Lobster* (2008)

MARCEL DUCHAMP, *La Fontaine*: ejemplo de la cultura de masas, (el gesto se convierte en arte).

ANDY WARHOL, *Brillo Box*: ejemplo del consumo de cultura, (objeto y obra de arte son indiscernibles).

JEFF KOONS, *Lobster*: ejemplo de la cultura de consumo, (obras como productos de consumo).

Affordances: construcción social y propiedades dinámicas

Affordances: Social construction and dynamical properties

MARÍA MUÑOZ SERRANO Y ÁLEX DÍAZ*
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Las teorías ecológicas de la percepción se han preocupado de la detección de *affordances* (posibilidades de acción) basadas esencialmente en las operaciones biomecánicas que las entidades del mundo permiten a los organismos de un nicho ecológico dado. Consecuencia de esto es que dichas teorías no han prestado la debida atención a las *affordances* de los artefactos, los cuales son productos culturales con una enorme carga sociohistórica. La presente comunicación pretende argumentar en favor de una caracterización dinámica de las *affordances*, en tanto que, insertas en un sistema coordinado con las prácticas culturales de una comunidad y en continua evolución. Para ello nos centraremos en un tipo particular de *affordance* propio de los artefactos: las *affordances* intencionales.

Palabras clave: *Affordance*, sistemas complejos, artefacto, nicho.

Abstract: Ecological approaches to perception have focused on the detection of affordances. These affordances have been traditionally grounded on the biomechanical acts that the entities of the world allow to the organisms of a specific niche. Consequentially, these approaches have not paid much attention to the affordances of artefacts, which are cultural products with a relevant socio-historical load. This talk aims to favour a dynamic characterization of affordances, as they are part of a coordinated system in constant evolution and constituted by cultural practices. In this regard, we will centre our efforts on a particular subgroup of affordances relevant to artefact use: intentional affordances.

Keywords: Affordance, complex systems, artifact, niche.

*AFFORDANCES*²

El psicólogo norteamericano J.J. Gibson esbozó en sus obras *The senses considered as perceptual systems* (1966), y *The ecological approach to visual perception* (1979), una teoría de la percepción cuyo núcleo podría resumirse en que la percepción (i. e. se da sobre) es de *affordances*, las posibilidades de interacción que un determinado objeto, medio, o superficie, permiten a un organismo. La percepción es de *affordances*, en contraste con la asunción de que percibimos cualidades de los objetos, o el medio, tales como color, textura, composición, tamaño, masa..., de los que dichas entidades se componen y, a partir de las cuales, podemos identificar un objeto y su función. Gibson lo explicaba así:

¹ Contacto: mm.serrano@uam.es; alex.diaz@uam.es

² Si bien la noción de *affordance* goza de numerosas traducciones al castellano (i. e. prestación, ofrecimiento), hemos preferido mantener la palabra inglesa ya que creemos que ninguna de las alternativas recoge el sentido completo del término y puede conducir a equívocos o ambigüedades.

«The psychologists assume that objects are composed of their qualities. But I now suggest that what we perceive when we look at objects are their affordances, not their qualities. [...] What the object affords us is what we normally pay attention to. [...] The meaning is observed before the substance and surface, the color and form, are seen as such. An affordance is an invariant combination of variables, and one might guess that it is easier to perceive such an invariant unit than it is to perceive all the variables separately. [...] Perception is economical» (Gibson, 1979: 134).

Es muy destacable esta última frase. La economía de la percepción parece un excelente argumento a favor de esta teoría, dado que: a) si la percepción parece la guía de todas nuestras acciones; y b) estas se ajustan de una forma bastante eficaz de forma continua e ininterrumpida al entorno, recalculando a cada momento, en base a magnitudes y estimaciones, supondría una carga de procesamiento desmedida.

¿Qué son las *affordances*?

Las *affordances* son, tal y como dijimos anteriormente, posibilidades de acción. *Ser agarrable*, o *ser lanzable*, serían algunos ejemplos de *affordances* que una pelota de tenis ofrece para nosotros, seres humanos, y que no ofrecería, por ejemplo, para una mosca de la fruta. Dicho de otra forma: serían algunas de las *affordances* existentes entre nosotros y el objeto. La naturaleza ontológica de las *affordances* ha sido foco de debate y motivación de una ingente cantidad de artículos, réplicas y contrarréplicas. Si bien, algunos de los que podríamos llamar herederos de la *psicología ecológica* iniciada por Gibson, han afirmado que son propiedades presentes en el ambiente,³ el concepto ha ido depurándose en su vertiente teórica hacia una naturaleza relacional. Es decir, las *affordances* son relaciones:

«no son propiedades del organismo, ni del entorno, por sí mismos, son relaciones entre habilidades y rasgos de una situación, [...] que no sean fácilmente describibles, en términos físicos, no implica que no sean reales y perceptibles *de facto*» (Chemero, 2009: 147).

Lo que todas las definiciones de *affordance* tienen en común, al menos dentro de la psicología experimental, es la bidireccionalidad del concepto, el cual apunta, por un lado, a las propiedades biomecánicas del individuo, y al ecosistema complejo, por otro. Otros autores como Reed (Reed, 1996), afirman, a su vez, la influencia selectiva que las *affordances* presentes en un medio ejercen sobre los habitantes de este, dotando al concepto de un mayor sentido sistémico. Queda pues reivindicado el vínculo interactivo de un organismo y su entorno. A pesar de la separación analítica que la literatura al respecto hace entre individuo y entorno, es importante recordar que ambos forman un sistema complejo, acoplado e inseparable.

¿Cómo percibimos las *affordances*?

Asumamos las premisas de Gibson, sean estas: a) que la percepción es de *affordances*; y b) que esta se realiza de forma *directa*. Esto quiere decir que es previa a cualquier extracción de propiedades, cálculos, estimaciones y gimnasia mental, en general, que se supone que nuestro ce-

³ i. e. Michaels y Carello (1981); Turvey et al. (1981).

rebros debe realizar para conocer la función de un determinado objeto vía su identidad y sus magnitudes físicas.

Si asumimos esto, debemos suponer la existencia de algún tipo de información que no requiera de posterior elaboración cognitiva y que especifique, a un animal dado, las opciones de acción disponibles cuando se encuentre en un entorno concreto o frente a un objeto determinado. Warren (Warren, 1984) llevó a cabo uno de los primeros experimentos para obtener una formulación específica para una *affordance*. En aquel caso la elegida fue la *escalabilidad* de un peldaño. La forma de especificarla fue a través de una unidad de medida escalada en base al cuerpo del participante que fuera a intentar subir, o desestimar por imposible, el escalón. Al hacerlo, un valor invariante de la relación peldaño-caminante (el peldaño debía ser inferior al 88% de la longitud de la parte inferior de la pierna) especificaba, con más precisión que cualquier medida aislada (i. e. tamaño del escalón por sí mismo, ángulo óptico...), fuera, o no, percibido como *escalable*.

Ahora bien, dar cuenta de las invariantes (las variables de alto orden de las que Gibson hablaba en la cita del comienzo de este artículo) que especifican la percepción de una *affordance* no es explicar cómo éstas son detectadas. Si la percepción es directa, dicha información debe estar directamente disponible. Bien, la hipótesis consiste en asumir que un organismo activo, y que se mueve en un entorno dado, detecta dichas invariantes porque todo movimiento que genera es informativo y se ajusta progresivamente para resonar (en el sentido de detectar que algo permite una cierta acción sin realizar ni un estudio formal, ni un procesamiento simbólico complejo) con dichas variables que optimizan su percepción. No es que acumule información en un búfer casi infinito, sino que su comportamiento continuo hace que dichas variables, frecuentemente dependientes del tiempo y la acción, se hagan explícitas. En este sentido, aprender a detectar las invariantes que especifican *affordances*, consiste en una educación de la atención. La *educación de la atención* es un concepto central en la teoría ecológica. Su función es la de optimizar la orientación de los sistemas perceptuales, coordinarse con el entorno para que la información se haga evidente al interactuar con él.

Imaginemos que vamos andando junto a una barandilla de esas con barrotes verticales. Alguien nos realiza la siguiente pregunta: ¿están todos los barrotes a la misma distancia entre ellos? Imaginémosnos, a su vez, que no nos permite mirar la barandilla. Una opción sería intentar estimar la distancia en base al tamaño de nuestra mano y realizar comparaciones entre varias muestras, lo que requeriría alguna simulación mental. Si optamos por esta estrategia, las comparaciones no parecen ser muy fiables ya que no tenemos experiencias simultáneas de ellas, sino que solamente nos basaremos en el *postefecto* táctil (i. e. la sensación que deja algo que nos acaba de tocar en un punto dado de la piel pero que ya no recibe presión alguna) en nuestra mano. Una solución tentativa es probar a colocarse en paralelo a la barandilla con los dedos de la mano extendidos golpeando la barandilla mientras movemos el brazo a velocidad constante. Sin embargo, conseguir una estabilidad en la velocidad del brazo puede, aún, ser algo complicado y puede variar mucho al chocar con cada barrote. Podemos, por último, probar a avanzar, a andar a velocidad constante de forma tal que sí tuviéramos una especificación de que estamos andando a velocidad constante: el flujo óptico se mantiene constante⁴; asimismo, fijamos la articulación del hombro, lo que evita que los rebotes alteren la velocidad de la marcha al dispersarse dicha vibración por un número mayor de superficie y articulaciones. En este momento tenemos una estimulación continua: una secuencia de golpes de la mano en la barandilla según avanzamos hacia adelante. Si dicha secuencia es perfectamente rítmica, podremos decir que los barrotes son equidistantes.

⁴ El flujo óptico es el patrón de movimiento aparente del mundo contingente a los movimientos de nuestro punto de observación. Permite especificar la dirección de la marcha, la velocidad de acercamiento, etc...

¿Requiere esto de alguna elaboración? Bien, en muchos sentidos sí, el organismo ha coordinado muchos subsistemas físicos para realizar la estimación. Y, sobre todo, se ha coordinado y ha orientado la atención a una variable: el patrón rítmico. Pero este parece absolutamente intuitivo y claro. El ritmo parece especificarse en la punta de los dedos en el mismo momento de rebotar. Como si los nervios y tejidos de la mano al estimularse rítmicamente contuvieran dicha información dinámica a través del tiempo y no tuvieran que capturar momentos concretos para estimar si el patrón es rítmico o no. Imaginemos una elaboración no directa del ritmo: el cerebro detectaría tiempos de impacto, entonces realizaría, gracias a algún tipo de aritmética, comparaciones entre las unidades mínimas que permiten manipulación simbólica, es decir compararía $(t_1 - t_2)$ y $(t_2 - t_3)$ siendo las diferentes t los momentos de impacto de la mano, tal que si $(t_1 - t_2) - (t_2 - t_3) = 0$, el patrón es rítmico. Parece por tanto, que nuestros sistemas perceptivos son capaces de captar propiedades dinámicas sin necesidad de una gran elaboración mental para deducirlas.

La otra moraleja que quería introducir, con esta simulación, es que las *affordances* y la información para la acción, en general, encuentran su mejor recurso de optimización y su mejor fuente en la propia acción. La percepción del mundo parece realizarse mucho mejor a través de una exploración activa. Ciertos patrones de movimientos oculares permiten la reducción de las *ilusiones visuales* (Binsted y Elliot, 1999), el momento para cruzar la calle cuando existen vehículos aproximándose se detecta mejor andando que desde una posición fija (Oudejans et al., 1996), etc. Todo apunta a que somos mucho mejores percibiendo cuando actuamos *online*, adaptándonos al entorno, coordinándolo con nuestros estados internos y con la información disponible. Mucho mejores que si hacemos estimaciones.

Hasta aquí hemos hablado de qué son, y cómo se perciben, *affordances* que se nos hacen muy evidentes y que aparecen de forma natural en el medio. Sin embargo, dentro de un ecosistema complejo en continua evolución y con una gran carga cultural y una ingente manufactura de artefactos, cacharros y cachivaches, la cantidad de objetos utilizados por las distintas comunidades de seres humanos parece casi infinita. Y, de igual forma, sus *affordances*. Así como lo son los flujos de información (i. e. desde la información que especifica un determinado objeto y que está en relación con el diseño o la ergonomía hasta la comunicación explícita de usos de un artefacto para los diferentes miembros de una comunidad). Y, no solo la información presente en la cultura material de una comunidad, sino también la disponible, o saliente, a un individuo concreto en un momento dado en el cual tiene unas necesidades específicas (en que su sistema estará mucho más preparado para resonar con, por ejemplo, detectar comida si tiene hambre, o detectar algo que sirva de escalón si tiene que alcanzar el estante superior de la cocina). Pueden hacerle percibir *affordances* diferentes a aquellas esperadas, o más salientes, para una comunidad. Y posteriormente, estas volverán a cambiar en función de un nuevo flujo informativo, unas nuevas necesidades, una educación de la atención... Son parte de un sistema complejo en evolución continua y con cuyos otros elementos se comportan de manera interdependiente.

«The fact that a stone is a missile does not imply that it cannot be other things as well. It can be a paperweight, a bookend, a hammer, or a pendulum bob. [...] These affordances are all consistent with one another. The differences between them are not clear-cut, and the arbitrary names by which they are called do not count for perception. If you know what can be done with a graspable detached object, what it can be used for, you can call it whatever you please» (Gibson, 1979: 134).

ARTEFACTOS

La mayor parte del trabajo que la tradición ecológica ha llevado a cabo sobre *affordances* se ha centrado en las relaciones biomecánicas que los organismos establecen con el entorno y ha obviado, o ha tratado de forma marginal, la influencia que los contextos sociales tienen sobre el individuo a la hora de determinar la información que resulta esencial percibir, la constitución del entorno en el que se halla inmerso o las *affordances* que se privilegian.⁵ Nuestra intención es analizar, desde una perspectiva ecológica, la forma en que los seres humanos se relacionan con artefactos, es decir, objetos con una alta carga cultural con respecto a los cuales las constricciones sociales no pueden dejarse de lado.

Objetos naturales y objetos artificiales

Dar con una definición concreta de objeto no parece fácil, pero parece que hay dos condiciones que deben cumplirse para que podamos decir de algo que es un objeto, la primera es que ha de ser una entidad material, la segunda es que debe ser manipulable. Esta segunda condición tiene un carácter relacional, decir de algo que es manipulable presupone un agente concreto que lleva a cabo la acción: una bicicleta cumpliría esta condición con respecto a un ser humano, pero difícilmente en relación con un ratón; asimismo, si bien podemos pensar que una montaña es manipulable a través una gran acción colectiva de humanos equipados con maquinaria pesada, ningún individuo al pie de dicha montaña la concebiría como un objeto.

Tradicionalmente, los objetos han sido divididos en dos clases: naturales y artificiales. Los objetos naturales son aquellos que no han sido manufacturados, los artificiales los que han sido creados intencionalmente por los seres humanos (y, en ocasiones, por otras especies) y poseen, por lo tanto, funcionalidad concreta. Estos últimos, los objetos artificiales, forman parte de lo que se conoce como artefactos. Sin embargo, la frontera entre un grupo y otro no es clara como podríamos esperar, sino que podríamos decir que existe un continuo. ¿Los árboles de un bosque reforestado son naturales? ¿Una piedra que usamos como pisapapeles, aunque no haya sido modificada, no es un artefacto? ¿Un pequeño pedazo de hormigón abandonado en el bosque es distinto de las otras piedras? Recurriendo de nuevo a Gibson podemos decir:

«It is a mistake to separate the natural from the artificial as if there were two environments; artifacts have to be manufactured from natural substances. It is also a mistake to separate the cultural environment from the natural environment, as if there were a world of mental products distinct from the world of material products. There is only one world, however diverse, and all animals live in it, although we humans animals have altered it to suit ourselves» (Gibson, 1979: 130).

En cualquier caso, es obvio que la vida de los animales, especialmente la vida humana,⁶ se desarrolla en entornos plagados de objetos con los cuales los individuos interactúan constantemente. También parece bastante claro, simplemente con mirar un poco alrededor, que la mayoría de los objetos con los que convivimos son de carácter artificial en mayor o menos grado. Nuestra vida está mediada por artefactos.

⁵ Existen, sin embargo, excepciones importantes tales como Costall (1995).

⁶ Según Mc. Grew (1992), los chimpancés dedican el 8% de su tiempo a manipular objetos que no sean comida, esta cifra revela que es mucho menos tiempo del que cualquier niño humano dedica a interactuar con objetos durante su desarrollo.

Artefactos y *affordances*

Siguiendo el planteamiento del psicólogo Michael Cole, podemos decir que lo que caracteriza un artefacto es su naturaleza bidimensional, por un lado su aspecto material, por otro el carácter intencional (*ideal*) transmitido a través de su diseño, creación y uso:

«By virtue of the changes wrought in the process of their creation and use, artifacts are simultaneously ideal (conceptual) material. They are ideal in that their material form has been shaped by their participation in the interactions of which they were previously part and which they mediate in the present» (Cole, 1998: 117).

El aspecto material de un artefacto es indistinguible del aspecto material de cualquier otro objeto, y la interacción con él, con independencia del aspecto intencional, viene mediado por la percepción de las *affordances* biomecánicas de las que hemos estado hablando hasta ahora. Es decir, no es necesario conocer la intención con la que un objeto ha sido creado, o cómo lo emplea la comunidad para percibir si ese objeto concreto lo podemos coger, o lanzar, o levantar, o sentarnos sobre él. El conjunto de *affordances* que se pueden percibir en un artefacto atendiendo a su aspecto material especifica el qué se puede hacer con el objeto. El descubrimiento de estas *affordances* posibles puede llevarse a cabo por la exploración individual del objeto o por emulación.

El aspecto intencional del artefacto está determinado por la funcionalidad del objeto, esto es, para qué es el objeto. Y dicha funcionalidad se manifiesta en un subconjunto de las *affordances* posibles, las *affordances* intencionales. Esto revela el estrecho vínculo que existen entre la función de un artefacto y su entidad material, «it is the intentions of other persons as embodied in the artifact» (Tomasello, 1999: 157).⁷ Estas *affordances* intencionales son también biomecánicas y, por lo tanto, también pueden ser descubiertas a través de la exploración del artefacto. Sin embargo, lo que las caracteriza es que la percepción de estas *affordances* se privilegian por encima de las demás gracias a mecanismos sociales de aprendizaje y educación de la atención.

Por un lado, los objetos disponibles en un entorno suelen haber sido seleccionados en relación a su funcionalidad, esto es especialmente obvio durante los primeros años de vida, durante los cuales los adultos que cuidan del niño tienen un gran control sobre el medio en el que este se desarrolla y eligen cuidadosamente los artefactos a los cuales tiene acceso; pero también podemos observarlo en otras situaciones, por ejemplo es de esperar que los objetos que hay en una oficina tengan usos privilegiados que están en relación con actividades como escribir, grapar, encuadernar, fotocopiar, o manejar un ordenador. Además, el uso *adecuado* de los objetos se nos muestra, es decir, especialmente durante la infancia, pero también a lo largo de toda nuestra vida, se nos revelan las *affordances* intencionales a las que deberemos prestar atención y se nos enseña la acción que deberemos llevar a cabo con un artefacto concreto. Este aprendizaje suele llevarse a cabo por imitación (especialmente durante la infancia), pero también puede hacerse verbalmente, o por abducción.⁸ La diferencia entre emulación e imitación, radica

⁷ Es precisamente por esta estrecha relación entre intención, función y uso, por lo que el concepto de *affordance* (con más o menos variaciones) ha tenido bastante importancia en la psicología y la filosofía del diseño. Véase Norman (1988).

⁸ Para ilustrar el caso de la abducción, imaginemos el caso de una persona que visita por primera vez una comunidad que utiliza papel higiénico, es posible que al verlo no sepa para qué sirve, pero consciente de cosas, como el lugar elegido para situarlo, las actividades que suelen llevarse a cabo en el baño y la preocupación por la higiene y la limpieza de esa comunidad en concreto, pueda llegar a concluir cuál de las *affordances* que ha percibido es la que especifica el uso privilegiado del papel higiénico.

en que la emulación ilumina elementos concretos del artefacto (por ejemplo, puede mostrar que es duro, o que tiene una parte más estrecha que otra), mientras que la imitación se concentra en la acción que se lleva a cabo con el artefacto (golpear con la parte dura, o sujetarlo por la estrecha).

COMPARACIÓN ESQUEMÁTICA ENTRE *AFFORDANCES* BIOMECÁNICAS E INTENCIONALES

	Aspecto Material	Aspecto Intencional
<i>Affordances</i>	Biomecánicas.	Intencionales.
<i>Determinan</i>	Qué puedo hacer con el objeto.	Para qué es el objeto.
<i>Se descubren</i>	Exploración, emulación.	Guía humana (Imitación, explicitación, etc.)

Fuente: elaboración propia.

Desacoplamiento e innovación

Podemos concluir que todo ser humano es guiado durante su desarrollo en un contexto social y desde el interior de su comunidad para conocer los usos adecuados de la cultura material e identificar las *affordances* intencionales presentes en los objetos. Pero, a pesar de este hecho, el resto de *affordances* disponibles se nos hacen patentes todo el tiempo y son aprovechadas para llevar a cabo acciones con instrumentos que no son las canónicas. Para ilustrar esto sirvan algunos ejemplos, el primero de ellos es de Szokolsky:

«One evening I was playing with my two-and-a-half-year old son in the bedroom. Suddenly he suggested playing cooking; he grabbed a pillow from the bed, put it on the floor and said to me: ‘this is the stove and I am making a soup’» (Szokolsky, 2006: 67).

Este juego infantil, en que un objeto se utiliza en lugar de otro para fingir que se hace algo, ha sido tradicionalmente interpretado como un juego simbólico en el que el niño comienza a tratar los objetos representacionalmente (Lillard, 1993). Nuestra interpretación, siguiendo a Szokolsky, es que lo que se disocia es la función propia del objeto, sus *affordances* intencionales, del artefacto, y se privilegian otras *affordances* que permiten que el objeto sea empleado de una forma nueva. Dado que la acción tiene exclusivamente como finalidad el juego, el niño ni siquiera necesita que estas *affordances* nuevas que privilegia sean demasiado adecuadas para la acción que finge hacer. Es decir, cuando un niño finge que un palo es un cuchillo no necesita que este palo corte, basta con que sea agarrable, pueda moverse adelante y atrás, tenga un tamaño determinado, etc.

El segundo de los ejemplos es un típico comportamiento humano. Imaginemos que hemos de colgar un espejo, lo cual requiere clavar un clavo en la pared, pero somos incapaces de encontrar el martillo, muy probablemente la solución que adoptaríamos, en este caso, sería la de sustituir el martillo por otro objeto que pudiera ser lo suficientemente adecuado para clavar un clavo: una piedra, algún utensilio de cocina, o incluso un libro lo bastante grande y de tapa dura.

Lo relevante en estos ejemplos es destacar que percibimos constantemente *affordances* que especifican usos alternativos de los objetos que nos rodean, el aprovechamiento que hacemos de los objetos cuando nos centramos en los posibles usos alternativos no es el óptimo, como en el caso de la función propia del artefacto para la cual ha sido diseñado de la mejor forma posible, sino que es suficiente para satisfacer el objetivo que tenemos (jugar en un caso, clavar en

otro, etc). Este comportamiento, basado en localización y aprovechamiento suficiente de las *affordances* biomecánicas de un artefacto, proporciona a los seres humanos una enorme flexibilidad para adaptarse a situaciones concretas, asimismo amplía la cultura material descubriendo constantemente nuevos usos y formas de manipular los objetos, nuevas soluciones para problemas concretos y, mediante la alteración de objetos que privilegien las nuevas *affordances* aprovechadas, nuevas aportaciones a la cultura material de la comunidad.

CONCLUSIONES

Tal y como hemos visto, las *affordances* son instancias relacionales. Nuestra conclusión es que, en tanto que son relacionales, son dinámicas. Y es así porque los sistemas que vincula el organismo y el ecosistema son, asimismo, sistemas dinámicos en evolución e interacción constante. Si tomamos las *affordances* que para un determinado organismo tiene un determinado artefacto, estas dependerán tanto del estado en que se encuentre el organismo como de los flujos de comunicación y la historia de necesidades de una comunidad, de la influencia del diseño, etc... Es por ello que, si bien la descripción material de un objeto puede llevarse a cabo con grandes niveles de precisión, la percepción de sus *affordances* estará siempre sujeta a variaciones y actualizaciones, es decir, a todas las herramientas de descripción de los sistemas complejos.

Aunque la naturaleza dinámica de las *affordances* es algo que parece subyacer en la teoría ecológica, algunas aplicaciones del término, al colonizar otras disciplinas, tienden a rebajar dicha característica. El problema entonces es que las *affordances* vuelven a convertirse en propiedades estáticas, tal y como sucede en algunas aplicaciones en robótica,⁹ y su flexibilidad y acoplamiento *online* se pierde.

Ahora bien, parece razonable afirmar que el ser humano, aún en mayor medida que el resto de los animales, transforma el entorno para que el acoplamiento entre este y el agente sea más estrecho. Dicha transformación se hace a través de la modificación y alteración del espacio, la creación de nuevos objetos, etc. Estos elementos con los que el ser humano interactúa, y que son ecológicamente relevantes para él, constituyen su nicho. Si los objetos que constituyen el nicho han sido alterados culturalmente entonces podemos decir que el nicho de las comunidades humanas no es exclusivamente natural, sino que se trata de un nicho cultural. Asimismo, los objetos que forman parte de este nicho son percibidos gracias a sus *affordances* (especialmente las intencionales, cuando hablamos del aspecto cultural, pero también las biomecánicas). Estas *affordances*, en tanto que propiedades relacionales que median entre dos partes de un sistema (agente y entorno) que se hallan en constante cambio, son dinámicas, por lo tanto, podemos afirmar que el nicho cultural también es dinámico. El nicho absorbe constantemente nuevas formas de relacionarse con el entorno, a través de nuevos objetos, nuevas formas de emplear estos objetos, etc., que se construyen y se transmiten culturalmente entre los individuos de una comunidad. Si bien, a ciertos niveles de análisis (i. e. especialmente los de la percepción-acción y el ajuste *online*) es asumible el establecimiento de unas invariantes que especifiquen *affordances*, otros niveles de análisis (i. e. el análisis a través del ciclo de vida de un individuo, o un nivel socio-cultural más amplio) hacen evidente la mencionada caracterización dinámica.

⁹ Para una noción estática de *affordances* en el campo de la robótica, véase: Sahin, E. (2007).

BIBLIOGRAFÍA

- BINSTED, G. y ELLIOT, D. (1999): «The Müller-Lyer Illusion as a Perturbation of the Saccadic System», *Human Movement Science*, 18, pp. 103-117.
- CHEMERO, A. (2009): *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MIT Press.
- COLE, M. (1998): *Cultural Psychology. A Once and Future Discipline*. Cambridge, Harvard University Press.
- COSTALL, A. (1995): «Socializing Affordances», *Theory and Psychology*, 5, pp. 467-481.
- GIBSON, E. (2000): «Where is the Information for Affordances?», *Ecological Psychology*, 12 (1), pp. 53-56.
- GIBSON, J. J. (1966): *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston, Houghton-Mifflin.
- (1979): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, Lawrence Erlbaum Associates.
- HEFT, H. (2007): «The Social Constitution of Perceiver-Environment Reciprocity», *Ecological Psychology*, 19 (2), pp. 85-105.
- LILLARD, A. (1993): «Young Children's Conceptualization of Pretense: Action or Mental Representation State?», *Child Development*, 64, pp. 372-386.
- MICHAELS, C. & CARELLO, C. (1981): *Direct Perception*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- MCGREW, W. (1992): *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NORMAN, D. (1988): *The Psychology of Everyday Things*. New York, Basic Books.
- OUDEJANS, R., MICHAELS, C., VAN DORT, B., FRISSEN, E. (1996): «To Cross or not to Cross: The Effect of Locomotion on Street-Crossing Behavior», *Ecological Psychology*, 8, pp. 259-267.
- REED, E. (1996): *Encountering the World*. New York, Oxford University Press.
- SAHIN, E. (2007): «Afford or not to Afford: A New Formalization of Affordances Toward Affordance-based Robot Control», *Adaptive Behaviour*, 15 (4), pp. 447-472.
- SZOKOLSZKY, A. (2006): «Object Use in Pretend Play: Symbolic or Functional?», en Costall, A. y Dreier, O. (ed.): *Doing Things with Things*. Aldershot, Ashgate.
- TOMASELLO, M. (1999): «The Cultural Ecology of Young Children's Interactions with Objects and Artifacts», en Winograd, E., Fivush, R. y Hirst, W. (ed.): *Ecological Approaches to Perception*. Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates.
- (2000): *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Harvard University Press.
- TURVEY, M., SHAW, R., REED, E. y MACE, W. (1981): «Ecological Laws of Perceiving and Acting: In Reply to Fodor and Pylyshyn (1981)», *Cognition*, 9, pp. 237-304.
- WARREN, W. (1984): «Perceiving Affordances: Visual Guidance of Stair Climbing», *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 10, pp. 683-703.

PANEL 2

Necropolíticas, teratosocialidades y mentes desordenadas

He aquí una muestra del poder de los términos, más aún cuando los alejamos significativamente traduciéndolos a otro idioma. Son lo mismo y, sin embargo, aparecen extrañados de su cotidianidad. Son esas palabras que pierden el camino de la convención y a través de las que puede solo parecer que decimos algo. Y es que no tienen porqué hacerlo necesariamente. También ocurre con las fonéticas, sí. Un nuevo grado de extrañamiento. En el caso que ahora nos atañe, llevamos tiempo hablando de *imaginarios sociales genéticos*, aguantando los estilismos de las dobles hélices —algún día las veremos desfilar por pasarelas de *Dior* o *Channel*—, lidiando con las multiplicidades de nuestras vidas ordenadas en medicamentos, procedimientos quirúrgicos, ungüentos cosméticos, chequeos, cultivos que, si bien fomentan una seguridad vital —y queremos creer que su razón de ser es que sirven a algún interés particular— nos muestran, con su otra cara, el eterno lugar que ocupa todo en lo que no nos vemos reflejados. Un punto ciego. Pronto el extrañado eres tú, y se paga la cuenta de la identidad diluida cuando te llega la hora, cuando desde una cama extraña oyes a tu familia debatir si ponerte la sonda o no, cuando el trato del dolor, ese elemento tan personal, ya no depende de ti, o ya no puedes expresar tus dolencias.

El cuerpo que era, el cuerpo que practicabas, ha pasado a ser un objeto que no controlas. Pero te siguen hablando de vida y la conciencia tiene entonces el estigma de lo que ocupa un lugar indebidamente y debe ofrecer una coartada para su situación. Curioso.

¿Cabe una vida no personalizada en la que el último rastro del individuo que se fue —y quizás aún se es, muy a pesar nuestro— es la apariencia externa del mismo? ¿Es esa la vida? ¿Una forma que es la del objeto vivo?

Siempre se hace la invitación «veamos el telediario» esperando encontrar el rastro de lo que un ser humano reconocido ha querido hacer hoy en el Mundo. Aún sabiendo que no es más que esa nueva especie de *sucesos*, de acontecimientos, que no son sino el grado cero de la acción despersonalizada, en los que se nos enfrenta día a día con poblaciones destruidas, epidemias, virus, cuerpos despedazados, Tamiflu, Bio-Bac, etc. Como señala Achille Mbembe, son formas de dominación generadas para el reflejo de mundos moribundos, formas de existencia humana vacías y muertes vivientes. La vida comienza a articularse entonces en materialidades que fluyen y llegan a ser implantes, cultivos, terapias, etc., donde las biopolíticas se focalizan ahora en la gestión, transporte, conservación y producción de dichos fragmentos. Una política de gestión de la muerte, negación de la vida. La subjetividad pasa a ser una abstracción que se congela, se transfiere, se extrae, se fotografía, se cultiva. Si la muerte se define por oposición al estado del ser vivo, como una serie de síntomas determinados negativo exacto de las funciones vitales, una gestión de la misma no tiene porqué hacerse cargo de ninguna subjetividad. La muerte amenaza y deja tras de sí una condición solo de la subjetividad. Tener un cuerpo. Una condición que, como aquellas palabras de las que hablábamos, no tiene necesariamente porqué cumplirse.

Y la vida no es más que un espejismo de consumos atemporales que representan la vida como superación de la muerte, la incapacidad suprema de la vida de representarse a sí misma. Así, el consumo de óvulos, de píldoras, de blastocistos, del esperma a la carta, los cultivos celulares, son otros tantos intentos de salto sobre lo representado como una *incapacidad reproductiva, genérica, propia de una edad, social*, reconocida públicamente, esto es, representada, al ser *política*.

Desdibujan lo, paradójicamente, hiperrepresentado («la mujer», «lo femenino», «lo masculino», «la edad», «la guerra») y cuya circulación sobrevuela leyes blancas redundantes, arcaicas o llenas de vacíos. De ahí que hablar de biotecnologías y biosocialidades, sea tremendamente impreciso sin tener en cuenta los espacios que se generan entre biós y zoé, cómo se retroalimentan y bajo qué intereses.

Bajo la angustia esquizofrénica en la que vivimos, según Deleuze, son varias las estrategias hegemónicas que posibilitan y favorecen tanto el delirio paranoico como el colapso o «suicidio creativo». Es decir, la eliminación de la propia personalidad a favor de la representación propia. De ahí que sea fundamental gestionar el no colapso o el propio hundimiento personal mediante el ensamblaje con otros engranajes maquínicos: aquellos que vayan en una misma dirección de descodificación revolucionaria. A través del no reconocimiento de las patologías psicológicas, el «sujeto trabajador» comenzó a fracturarse a finales del siglo XX, siendo subestimadas sus dolencias bajo cada vez más diversas formas de explotación complejas e invisibles. Sobre él seguía recayendo la responsabilidad de reproducir el orden establecido incluso en periodos de crisis global. No solo las mujeres, sino también aquellas minorías que viven en sus cuerpos la marca de la diferencia, donde su vulnerabilidad les imposibilita el acceso a los derechos fundamentales y salir de la precariedad en la que viven y que, a la vez, retroalimenta su vulnerabilidad. En ningún caso se plantea que el denominado *simulacro* sea menos funcional que la *autenticidad*. Es más, ante esta cuestión se tiende a caer en un escepticismo en el que parece que solo se puede vivir en simulacro de acciones vacías de afectos. Algunas obras plantean precisamente esa tensión entre ser consecuente con una identidad «honesta» y, a la vez, mantener su puesto de «trabajo», o su aceptación social.

MARÍA JOSÉ MIRANDA
RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Desmontar nuestros relojes: deconstrucción del tiempo como crítica de la subjetividad¹

Disassemble our clocks: deconstruction of the time as a critique of subjectivity

ALEJANDRO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Zaragoza

Resumen: La deconstrucción constituyó un aldabonazo contra los marcos de subjetivación heredados al cabo de la modernidad. El desmontaje progresivo de la concepción del sujeto moderno trajo consigo la apertura a nuevas formas de experiencia, a nuevos marcos de comprensión identitaria, etc. Un procedimiento semejante tuvo lugar con otras nociones centrales de la ontología. Sin embargo, no fue este el caso de la noción de tiempo, una de las más abandonadas, y sin embargo más centrales. Intentando corregir este déficit, esta comunicación pretende conectar la crítica a la noción de tiempo heredada con la noción de subjetividad que ha sido objeto de las críticas de la deconstrucción entendiendo, además, que de dicho vínculo se derivan consecuencias relevantes para la comprensión del tipo de experiencia que propone el capitalismo. Así, esclareciendo cuál es el tiempo del capital podremos desentrañar cuál es la subjetividad que impone (y de la que depende) el capitalismo.

Palabras clave: tiempo, subjetividad, deconstrucción, experiencia

Abstract: Deconstruction was a wake-up call against subjectivation frameworks inherited all of modernity. The progressive dismantling of the conception of the modern subject brought about the opening to new forms of experience, new frameworks of understanding identity, etc. A similar procedure occurred with other central notions of ontology. However, wasn't this the case of the notion of time, one of the most abandoned and most central however. Trying to correct this deficit, this work aims to connect the criticism to the notion of time inherited with the notion of subjectivity which has been the subject of the criticism of deconstruction, also understanding that relevant consequences for the understanding of the kind of experience that proposes capitalism is derived from that link. Thus, clarifying what the time of capital can unravel is the subjectivity that imposes (and which) capitalism.

Keywords: time, subjectivity, deconstruction, experience

LA INTERACCIÓN ENTRE POLÍTICA Y TEMPORALIDAD

En un contexto tan significativo como la posguerra europea, ya casi en los albores de la Guerra Fría, y desde un espacio intelectual tan característico como la Francia inmediatamente posterior a mayo del 68, Vladimir Jankelevitch redactó un texto considerando la naturaleza imprescriptible de los acontecimientos que tuvieron lugar en Auschwitz (*Lo imprescriptible*, 1971). El texto abordaba la espinosa cuestión del deber de memoria y las inconsistentes tentativas de reparación para las que habría siempre un infranqueable límite metafísico. Entre las muchas re-

¹ El propósito de estas páginas no consiste en ofrecer un marco cerrado de conclusiones sino en situar, más bien, una línea de investigación todavía por desarrollar. Tómense, pues, las siguientes páginas, como el planteamiento de las líneas directrices de dicho programa de trabajo por venir.

flexiones allí vertidas, incluía Jankelevitch un aserto tan escueto como relevante. Decía así: «Es en general incomprensible que *el tiempo, proceso natural sin valor normativo*,² pueda ejercer una acción atenuante sobre el insostenible horror de Auschwitz» (Jankelevitch, 1987: 28). El tiempo, proceso natural sin valor normativo, indicaba Jankelevitch. ¿Hasta qué punto podemos compartir esa sentencia? El tiempo, mejor dicho, el paso del tiempo, no es ajeno a los marcos en los que se dirime la normatividad política. El tiempo no es un elemento circunstancial más, entre otros, parte del paisaje. No es una determinación arbitraria sobre la que no quepa intervenir. El tiempo, en suma, no parece ajeno a las discusiones que fundamentan la normatividad a la que Jankelevitch se refería. No en vano, esta concepción de la temporalidad es uno de los efectos más evidentes de la consolidación del moderno régimen de temporalidad. Se trata, específicamente, de una confusión consolidada por efecto de un espejismo. Y es que el moderno régimen de temporalidad asentó dos ideas singularmente relevantes: por un lado, la idea de que el tiempo es una estructura circunstancial no abierta a la intervención política, cuando más bien resulta ser un efecto de nuestra praxis política; y en segundo lugar, asentó la idea de que el paso del tiempo traduce un proceso inocente, ajeno a intencionalidades políticas, donde la concatenación de los tres éxtasis temporales (pasado, presente y futuro) se suceden con una naturalidad incuestionable, y que solo cabe dar por supuesta.

Y es que en, en efecto, el moderno régimen de temporalidad no es otra cosa que el efecto de dos procesos frustrados o incompletos.³ Por un lado, la secularización asumió como propia la tarea, metafóricamente hablando, de desmontar los viejos relojes, esos vectores teleológicos que disponían la finalidad de todo lo terrenal en un espacio lógico exterior, al servicio de un fin externo, situado en un afuera ontológico.⁴ La temporalidad teleológica, la propia de las confesiones religiosas occidentales, entre otros casos, se situó así como uno de los grandes caballos de batalla a la hora de desestabilizar la fundamentación política heredada.

Y, sin embargo, la tarea de ilustrados y reformadores no solo se vio frustrada sino que se limitó a traducir esas mismas estructuras bajo nuevas etiquetas. Las lógicas temporales antaño atribuidas a los marcos teleológicos se diluyeron así en el discurso bienpensante e idealista del progreso. La nueva ideología del progreso reeditaba, por tanto, las aporías del discurso que pretendía superar. Lejos de desactivarse, la instrumentalización del tiempo, como normatividad al modo planteado por las teleologías, se vio, pues, consolidada. Y no solo eso, sino que cabría plantear que se reforzó, al exponerse ahora bajo el ropaje emancipador de la retórica del progreso.

Reinhardt Koselleck tipificó los rasgos genuinos de esta temporalidad teleológica indicando que se movía entre dos polos.⁵ Dependía, por un lado, de un «campo de experiencia» y, por otro, de un «horizonte de expectativa» (Koselleck, 1993). Esto es, la continuidad homogénea de las teleologías se limitaba a depender de un pasado que no pasa (la idea de un campo de experiencia), y de un futuro que no llega (un horizonte de expectativa). El tiempo moderno consiste por tanto en la ausencia de cualquier contacto directo con la realidad. No hay presente en la temporalidad moderna. Tan solo una continuidad temporal que funciona como un espejismo, ya que solo da prioridad al pasado y al futuro, entendidos ambos tiempos, además, como vacías entelequias que no tienen otra finalidad que garantizar la nula disposición del tiempo para las aspiraciones emancipadoras.

² La cursiva es mía.

³ Sobre el moderno concepto de tiempo y sus orígenes *vid.* Heidegger, M. (2003): *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza, (2009): *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta.

⁴ *Vid.* Marramao, G. (1989): *Poder y secularización*. Barcelona, Península.

⁵ *Vid.* Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*. Barcelona, Paidós, (2001): *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós.

En segundo lugar, debemos considerar el proceso genuinamente moderno que tuvo como resultado la implantación del capitalismo, pero no ya entendido como un régimen de producción, sino como un entramado biopolítico.⁶ Y es que el capitalismo trajo consigo una noción ciertamente restrictiva de la experiencia, del sujeto, de la temporalidad y de la política. ¿En qué sentido? En complicidad con la lógica temporal antes expuesta, aderezada ahora con los ropajes del progreso, el capitalismo puso en juego una ontología donde el presente, como instancia temporal, se desintegra. Estrictamente hablando, el capital es una proyección constante, un infinito deseo de maximización. Su lógica está en la superación continuada de la situación preexistente. Para el capitalismo solo cabe ir más allá, incluso si para ello es preciso emplear el presente como combustible. La lógica del capital hace suya, por tanto, una ontología en la que el presente y la experiencia se desintegran, sirviendo incluso de alimento a una ficción alienante. El presente es el espacio ontológico de la revolución, como más tarde veremos. No extraña que resulte incómodo y ajeno para las disposiciones lógicas que estructuran el capitalismo.

Sea como fuere, lo cierto es que ambos procesos, secularización frustrada e implantación del capitalismo, tuvieron un mismo efecto, por tanto: la reducción de la experiencia a un espejismo, a lo sumo a una situación pasiva, arrebatada al sujeto toda potencia transformadora y ajeno este a cualquier relación con su presente, rendido de antemano a un futuro fantasmagórico. El régimen de temporalidad es también parte de las estructuras de alienación que trajo consigo el capitalismo. De acuerdo con esto, parece evidente que la complicidad entre una secularización incompleta y un capitalismo consolidado supuso así el afianzamiento de una subjetividad constreñida. Pero no ya en los términos epistemológicos en los que la deconstrucción nos lo mostró, sacando a relucir las aporías de la moderna noción de identidad. En este caso se consolidó una concepción del sujeto ajena a cualquier disposición política. Se afianzaba así un divorcio radical entre la experiencia del sujeto y la posibilidad de transformación política que cabría suponer vinculada a él. En cierto sentido, pues, el capitalismo y la frustrada secularización negaron al sujeto su estatuto político. No cabía vínculo, así, entre el sujeto y un determinado programa de emancipación. Sólo cabía esperar, sufrir, padecer desde una ubicación pasiva, la misma que convertía al presente en un no-lugar, anulado bajo el peso de un pasado que no pasa y la expectativa de un futuro que no llega. De igual manera, pues, el sujeto que impone el capital se diría desmembrado, sin capacidad alguna para completar el proceso de emancipación y madurez que la modernidad proclamara como su principal aspiración. Al sujeto moderno, por tanto, podríamos decir, se le dictaron los fines pero se le negaron los medios.

SUBJETIVIDAD, EXPERIENCIA Y TIEMPO

Asumida la situación descrita, cabe aplicar a ella los instrumentos generados por la historia de los conceptos, por ciertas derivas de la fenomenología y, sobre todo, por las estrategias vinculadas al proyecto filosófico de Walter Benjamin. Estaremos así en disposición de revisar las relaciones entre temporalidad, subjetividad y capitalismo. Y lo que es más relevante, en disposición de situar los mimbres teóricos desde los que proponer una alternativa a la citada imbricación entre subjetividad y temporalidad tal y como el régimen moderno y el capitalismo dispusieron sus relaciones.

Como hemos descrito antes, sucintamente, el moderno régimen de temporalidad traduce un determinado entramado ontológico. Más precisamente, nos transmite el nexo ontológico que

⁶ Sobre el concepto de tiempo que hay detrás del capitalismo *vid.* Postone, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid, Marcial Pons.

despliega consigo el capitalismo. Este, no entendido ya como un régimen de producción sino como un régimen de experiencia y de subjetividad, implica, por tanto, la introducción de un concepto de tiempo cómplice con determinada pretensión política. Hay un dispositivo temporal activando la ontología política del capital, podríamos decir. De tal modo que el tiempo moderno es el envoltorio perfecto del sujeto moderno, la condición de posibilidad de sus aporías, y la clave hermenéutica que funda su restringido régimen de experiencia.

A menudo, las críticas a la subjetividad moderna se mueven en el terreno de su fundamentación epistemológica. Pero rara vez establecen un vínculo entre esa dimensión epistemológica y las limitaciones políticas que trae consigo. Dada la relación entre subjetividad, temporalidad y capital, parece evidente que existe un nexo bidireccional que traduce como dependientes esas dos dimensiones, epistemología y política. Walter Benjamin lo tuvo muy claro desde el principio. Y no en vano, ya en sus primeras indagaciones sobre Kant y la epistemología moderna, advertía la restrictiva noción de experiencia que había consolidado el idealismo trascendental. Y de un modo más evidente, su gran proyecto, esa arqueología de la modernidad que conocemos hoy archivada en el *Libro de los Pasajes*, y de la que las tesis *Sobre el concepto de historia* habrían sido prolegómeno epistemológico, dicho proyecto, decía, concebía como inseparables la epistemología moderna y el moderno régimen político. No por azar es el análisis benjaminiano un ejemplo paradigmático de la relación entre el capital y la experiencia del sujeto moderno, y uno de los acicates fundamentales de la presente comunicación.

Sea como fuere, la vuelta de tuerca que está por venir, y que esta comunicación intenta proponer, consiste en vincular esas dos estrategias: por un lado, la propia de la deconstrucción clásica, ocupada como estuvo en revisar la concepción moderna de la subjetividad, pero sumando ahora, por otro lado, la nueva constelación de relaciones entre capitalismo y experiencia, pues como hemos visto no cabe ya comprender el capital como un mero régimen de producción. El objetivo de esta comunicación no es otro que explicitar el citado nexo entre subjetividad y temporalidad, tal y como se consolidaron en el capitalismo, pero haciendo hincapié asimismo en la tarea crítica que está por hacer: se trata, específicamente, de concretar de qué modo una deconstrucción del concepto moderno de tiempo abre la puerta a una crítica de la subjetividad moderna.

EL TIEMPO DE LA POLÍTICA, LA POLÍTICA DEL TIEMPO⁷

Llegado este punto, situado el problema y diagnosticadas sus fuentes, debemos preguntarnos: ¿es posible acaso otra experiencia de la subjetividad, partiendo de otro concepto de tiempo?, ¿de qué manera una alternativa en nuestra concepción de la temporalidad puede desbloquear la moderna comprensión de la subjetividad?, ¿por qué otra noción de tiempo trae consigo un concepto de experiencia con más disposiciones emancipadoras?

En este momento es importante advertir el carácter instrumental del concepto de tiempo. Específicamente, en este caso, al servicio, en términos de fundamentación, de una noción revisitada de la subjetividad. No en vano nuestro propósito es acceder a otra comprensión de la experiencia a partir de otra disposición de nuestra relación con la temporalidad. Nuestro objetivo último, pues, no es reconquistar una noción emancipadora del tiempo. Ese es tan solo el instrumento necesario, y condicional, para desbloquear una subjetividad transformadora. Es-

⁷ Sobre la articulación entre temporalidad y política, en términos generales *vid.* Osborne, P. (1995): *The Politics of Time*. Londres/Nueva York, Verso.

tamos, por tanto, ante una expectativa biopolítica, no ante un mero trabajo de relectura teórica para desbloquear un concepto de tiempo.

Cabe, pues, la posibilidad, frente al moderno régimen de temporalidad donde la praxis política había perdido todo protagonismo, de restaurar el presente como tiempo para la política. La posibilidad de lo que ha dado en llamarse una *kairológia* (*kairós*, «el momento oportuno») ha sido descrita por números autores contemporáneos. De hecho, tanto el debate sobre la teología política como las relecturas filosófico-políticas de San Pablo tienen por núcleo temático la presente cuestión: la posibilidad de situar el éxtasis temporal del presente como centro ontológico de nuestra comprensión de la relación entre temporalidad y política.⁸ En este punto compadece también la propuesta de Walter Benjamin. En cierto sentido su testimonio filosófico último constituye un legado teórico para repensar la vigencia política del presente. En consonancia con la citada *kairológia*, Benjamin forjó los elementos teóricos, en sus tesis *Sobre el concepto de historia*, que permitían romper el moderno concepto de tiempo, entendido como una continuidad homogénea y sin fisuras, para proponer a cambio la idea de una infinita sucesión de instantes disponibles, la idea de una suerte de eterno presente, siempre abierto a la intervención política. En el caso concreto de Benjamin no estamos tanto ante una propuesta *kairológica* como sí ante la formulación del tiempo mesiánico como un dispositivo teórico revolucionario. La confluencia en Benjamin de fuentes tan dispares como el romanticismo, el mesianismo y el materialismo, dio lugar a una propuesta donde el aliento revolucionario del siglo XIX adquiriría la forma de una teología negativa. El resultado, para nosotros, es la disponibilidad de un dispositivo teórico que permite concebir una alternativa al tiempo homogéneo y continuo propio de la modernidad⁹.

Esta temporalidad alternativa estaría en consonancia con la ontología política postmoderna, sobre todo, con aquella de clara inspiración spinoziana y con aquellas derivas nómadas que rompieron con los clichés de la identidad sólida y autosuficiente heredada de la modernidad. La subjetividad que hayamos en estas propuestas, donde generalmente el acontecimiento sustituye a la sustancia, coincide con la idea de una temporalidad discontinua, donde la inconsistencia y la ruptura sustituyen a la continuidad y a la homogeneidad. La conquista de un tiempo disponible y oportuno se antoja, así, como un fundamento adecuado para acceder a una experiencia emancipadora. Cabe así concebir una ruptura consistente con el moderno régimen de temporalidad que opere como puerta de entrada a una ulterior revisión del moderno régimen de subjetivación. De tal modo que reconquistar el presente como el tiempo de la política, como el «lugar ontológico» para una política del tiempo, sea el primer paso para recuperar una noción de experiencia ajena a las complicidades que señalábamos al revisar el estatuto ontológico del capital, la subjetividad a la que obliga el capitalismo.

En este punto, cabe advertir que una de las carencias más evidentes, en el consabido debate sobre la memoria y el empleo político del pasado, radica en el escaso hincapié hecho en la capacidad emancipadora de dicha disposición pública de la historia. Y es que existe, sin embargo, un nexo entre las aspiraciones emancipadoras de una determinada política, entendida al modo moderno, y un empleo público del pasado. Retomando la cita de Jankelevitch con la que abríamos esta comunicación, cabría contradecir a este y afirmar que el tiempo sí es un vector con valor normativo. Pero se trata ahora de asumir que esa normatividad está en nuestras ma-

⁸ Vid. Agamben, G. (2007): *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo; Marramao, G. (2008): *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa, (2009): *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*. Barcelona, Gedisa; Taubes, J. (2000): *Il prezzo del messianesimo*. Macerta, Quodlibet, (2007): *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta, (2008): *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz.

⁹ Cf. Benjamin, W. (2008): «Sobre el concepto de historia», *Obras Completas*, I (2). Madrid, Abada.

nos, depende de nuestra praxis política y no cabe dar por supuesta su herencia. No se trata, pues, de afirmar o negar esa dimensión normativa, sino de tomar sus riendas.

En resumen, por tanto, parece coherente plantear que existe una vinculación entre temporalidad y subjetividad. Específicamente, un nexo que nos permite abrir el camino hacia una nueva noción de experiencia partiendo de una diversa concepción del tiempo. Una subjetividad revolucionaria puede depender de un tiempo revolucionario. Tiempo, política y subjetividad forman un nexo filosófico que está por desarrollar. Confío en que esta comunicación haya descrito con acierto las claves teóricas y los itinerarios temáticos por los que será posible proseguir esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2007): *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
 — (2007b): *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.
- BENJAMIN, W. (2008): «Sobre el concepto de historia», *Obras Completas*, I (2). Madrid, Abada.
- HEIDEGGER, M. (2003): *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta.
 — (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid, Alianza.
 — (2009): *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta.
- JANKELEVITCH, V. (1987): *Lo imprescriptible*. Barcelona, Mario Muchnik.
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado*. Barcelona, Paidós.
 — (2001): *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*. Barcelona, Paidós.
- MARRAMAO, G. (1989): *Poder y secularización*. Barcelona, Península.
 — (2008): *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa.
 — (2009): *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*. Barcelona, Gedisa.
- OSBORNE, P. (1995): *The Politics of Time*. Londres/Nueva York, Verso.
- POSTONE, M. (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid, Marcial Pons.
- TAUBES, J. (2000): *Il prezzo del messianesimo*. Macerta, Quodlibet.
 — (2007): *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta.
 — (2008): *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz.

Nuevas vivencias, nuevas realidades, teorizantes desde la muerte

Experiences, new realities, theorizing from death

CRISTÓBAL ROCA FERRERES
Universidad de Granada

Resumen: El presente texto emerge de dos proposiciones hacia una sola intencionalidad; a saber, anclarse en el lector como generador de reflexión. La primera de las proposiciones es literaria, como es lógico encuentra su instrumento en la palabra, sus posibilidades en una búsqueda hacia su límite del género y su objetivo llenar el espacio, si existe, entre la poesía y la prosa. La segunda de las proposiciones es filosófica, un desmembramiento de la necropolítica, que no deconstrucción, nos permite entrar en un ejercicio de dilatación del concepto donde visibilizar la sustancia que lo conforma, el tiempo en diálogo con el tánatos, la necropolítica como la gestión del orden sistemático de la existencia, la vida vista desde una necroperspectiva. En suma, la propuesta para una teoría desde la muerte para la vida.

Palabras clave: necropolítica, necroperspectiva, muerte, tiempo.

Abstract: The present text emerges from two propositions towards a single intent; namely, anchoring reflection in the reader. The first of the propositions is literary, naturally it finds its instrument through the word, its possibilities on a quest towards its limit of the genre, and its aim fills the space between poetry and prose. The second of the propositions is philosophical, a break-up of necropolitics, not deconstruction, which allows us to enter into a period of expansion of the concept where makes visible: its substance, the time in dialogue with the Thanatos, the necropolitics as the management of the systematic order of existence and life seen from a necropolitic view. In addition, the proposal for a theory from death to life.

Keywords: necropolitics, necroperspective, death, time.

Si la palabra sufriese la esquizofrenia de sentirse como una gota que revierte su devenir en una marcha atrás, la satisfacción invadiría mi cuerpo. Entonces, cada palabra convertida en gota, camina hacia tus ojos donde revienta para nublar tu vista. La palabra, símbolo de una evolución, realidad de un consenso, simulacro en lo pretensioso de la representación, sería atrapada por las garras de la involución, imagen que ven tus ojos arrancar cada gota de tinta que previamente se posó en el papel. La *reversabilidad* de la palabra, en paso atrás, alcanza entonces a ser metáfora para la propuesta de la muerte. Si, ahora la muerte antecede al sujeto, ya no es el devenir desencarnado de un cuerpo arrebatado del alma. La finitud, se convierte en un principio, en donde el seré es preludeo del fui y el soy; y el miedo que sientes al pensar la muerte de tu cuerpo viaja en el sendero cuesta arriba resbalando al universo. No es una caída, no es una vuelta atrás, no es un empezar desde el vacío, es el inicio en el fin. Es la construcción de la realidad con el presente sometido a la liberación del después. Es conocer el efecto que se anticipó a la causa.

«No solo hemos perdido la utopía como un final ideal, sino que el mismo tiempo histórico se ha perdido, en su continuidad y en su desarrollo. Ha ocurrido algo como un cortocircuito, un cambio

de la dimensión temporal —efectos que preceden a las causas, los finales anteceden a los orígenes— y esto ha conducido a la paradoja de haber conseguido la utopía. Ahora la utopía conseguida echa por tierra la dimensión utópica. Crea una situación imposible, en el sentido de que agota sus posibilidades. Desde este punto de vista, el objetivo ha dejado de ser la vida transformada, que es la utopía máxima, sino más bien la vida como supervivencia, lo que es una especie de utopía mínima» (Baudrillard, 2002: 42).

Así, el devenir fluido del ser, no puede hallar más inmensidad que la narración que arranca la palabra antes de que tú puedas leerla, no hay frase que sigue, no hay una próxima idea, solo agonía en mis palabras, estas ya las mataste. Y ahora, aunque sientas el pánico de un no retorno, aunque sientas el miedo del vacío, lo desconocido se vuelve el lugar donde tú naciste, conquista del destino que te esperaba y el miedo a la muerte es tu conexión con la realidad. Donde habitas es el después, y en su avance al antes, lo absoluto se convierte en el campo de frutos que deseas conocer. La aproximación no fue más que un juego de la ciencia, la duda una adivinanza de tu infancia, y ya no lloras más.

Porque aún recuerdo las últimas lágrimas que vi correr por tu mejilla, mientras con una voz casi ausente balbuceabas el dolor y el sufrimiento de una vida erigida sobre el miedo a la muerte. Y he aquí donde la necropolítica brilla como cartel luminoso a lo Broadway, anunciando a su antagonismo, el elixir de la eterna juventud, la panacea del siguiente latir que no permite terminar (que no encuentra fin). Alimento para el tánatos, ensalada antropofágica de almas vivas servidas a bufet libre, exterminio colectivo, sopa de dientes. La falacia del estado de bienestar, la seguridad nacional, el estado de opresión, el control de tu mente y tus deseos, guerra preventiva, la humanidad abducida en una esquizofrenia colectiva donde el zapato del jefe golpea en tu culo definiendo tu existencia.

Y, ja, ja, ja, ja, la ilusión del estado de excepción, la propuesta de una inocencia que pretende conocer la magnitud del horror por el peso de los restos de ceniza que la carne dejó. Asisto, pues, en palabras a la impotencia de una imagen del devenir humano anclado en la destrucción, absorto por la ansiedad de la ausencia de un amigo. El principio anclado en el fin, la muerte como génesis de vida, la vida sacrificio del sujeto que no alcanza a respirar. Y en el transcurrir del viento el recuerdo de la brisa.

NECROTEORÍA, NO COMO TEORÍA DE LA MUERTE, SÍ COMO TEORÍA DESDE LA MUERTE

Invasión de lo sutil, plataforma con sillón papal, no sucumbir a los miedos, prometo cogerte de la mano, ni un instante dejarás de sentir mi presencia, esquivaremos el horror, aprieta mi mano al sentir tus entrañas romperse dolorosamente en mil pedazos, deja que te dé la solución. Es solo el principio del amor.

La muerte lo invadió todo, esto recuerdo ya haberlo escrito, no me repito, les recupero, les llamo, un grito en el aire, solo son unas palabras más para golpear su alma. La muerte se incrustó en la vida. Danzan con amor. La muerte habita en tu interior, es un ente, es el límite tanto a tu regeneración como a tu hiperregeneración, es la no generación de lo mismo y, por tanto, la diversidad, condición de la vida de nuestra existencia, de nuestra consciencia. No espera su momento, ya es su momento, nunca dejó de serlo

¿Desde dónde pensar?, ¿desde dónde ver la vida? Desde la muerte. «ANUNCIO: Billeto en rebaja hacia el centro de la muerte». Cómpralo, señoras y señores, la imposibilidad de olvido está garantizada. El precio, su atención, estamos en rebajas. Eternas rebajas.

Necropolítica ama a necropoder

Hablemos. Digamos algo. ¿Se aman? Sí, se aman. ¿Qué vamos a hacer? Se aman. Lo que el amor ha unido que no lo separe el humano. ¿Pero el amor no era humano? No importa.

Pactemos. No. Acordemos en adelante permitirnos dilatar el alma del concepto, estirar la gomosidad que encierra en sí, volverlo chicle previamente masticado. Y ahora, la gomosa necropolítica se dilata hasta que su densidad se convierte toda ella en el espacio osmótico donde ver; paisaje pintoresco a la perversión tanática del ser humano. Sumerjamos así nuestra mirada. Atienda al consejo, respire previamente. Alto. Panorámica. Espere el primer plano, no pierda el foco amable lector.

Necropolítica. Política de la muerte. Próximo paso. Plano americano. Dilatación de la política: modo de organización y gestión de la existencia. Se nutre de la muerte como arma arrojada. Sirve en su defensa, sirve en su castigo, sirve en el control de la existencia, la modula a su antojo.

Necro: muerte, el principio de un fin. Condición de la diferencia, el émbolo generador de la vida, principio de la procreación, final de la copia, sonrisa triunfante de Platón. Cobro de la vida.

La necropolítica se hace entonces extensible a cada aspecto de la existencia humana. Desde lo micro a lo macro, desde el ayer hasta el hoy; y esa uña que te mordiste y ya escupiste. Ya no hay rincón para la huida, no hay sendero a la madriguera, el odio lo invadió todo; y la muerte. Muerte del tiempo, muerte de esa sonrisa que pensé ver, muerte a la factura del teléfono, muerte a un millón de palestinos, o dos, o tres, y diez libaneses, muerte de 326 jóvenes en la Nacional 340, muerte de lo que vi en mí y no me dejaron ser, muerte del presentador de la muerte, muerte de ese instante que tanto soñé y ya pasó, muerte en la memoria, muerte de la muerte. Y un pozo que no encuentra su fin.

Necrotiempo

La muerte, pues, habita en un a priori donde solo alienta una gota de elemento vital, habla de un tiempo, de una experiencia en el *kronos*, de un espacio dibujado donde permanece en su movilidad. Y yo, asomo mi palabra en el vacío silencioso de una narración que agota toda posibilidad. Grito mi deseo del aquí. Arrebato al tiempo de la muerte su eternidad amando el fin del misterio. Segundero que avanza cauteloso, conocedor de su fin, cuenta atrás, la búsqueda de lo desconocido, la conquista de la incógnita, el habitar entre tú y tu muerte. Es la sustracción del tiempo. El necrotiempo. Tiempo de consciencia. Y la paz y el amor en cada instante, o la angustia, pero siempre verdadero.

Y así, el cortar de un tupido humo dibuja ahora el rostro infantil de un aviso a los adultos, son palabras espantosas de una momo susurradas al oído de Casiopea. Ya no hay segundos, ya no suena el tic tac del deslizar eterno de cada grano tragado por un embudo en beso eterno al semejante. El tiempo ya no existe para ti; y tú, empiezas a dudarle mientras crees oír el último llanto celular. Ya no hay cuerpo, desvanecido quedó en tu última duda, en la incógnita del podré, y lo que pensaste fuere tu más sórdida imagen, la deseas recordar como el aún había tiempo. Y un paso atrás, y otro, y uno más.

Y un viejo bibliotecario grafió a ciegas en el aire el movimiento sutil de unas manos donde el vórtice de la existencia ya no halla identidad. Sacrificio semántico de la palabra que pereciendo en un romance busca perdida un *topos* donde anclar los últimos recuerdos de un pasado con desahucio al simulacro. Lo hiperreal, la realidad casada en enlace eterno con lo

virtual. Y el grito del último parto, respira, uff, expulsión, ¡placatum!, la realidad virtual emergió de tus entrañas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARTEAGA, N., Bacarlet, M. (2010): «La pobreza como espacio de indeterminación», *Revista internacional de sociología*, 68, pp. 271-287.
- BAUDRILLARD, J. (2002): *La ilusión Vital*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2007): *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós.
- BRAIDOTTI, R. (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, Akal.
- FOUCAULT, M. (2009): *VIGILAR Y CASTIGAR*. MADRID, Siglo XXI.
- MBEMBE, A. (2011): *Necropolíticas*. Barcelona, Melusina.

Una historia comparada de la caída, la angustia y la esperanza:
¿existe una salida, hoy?
A comparative history of the fall, the anguish and hope. Is there a way out today?

ANTONIO GOZALBO TORNER
Universidad Pompeu Fabra

Resumen: La finalidad del artículo consiste en proponer una posible salida (y para ello habrá que ver primero si existe tal posibilidad) al problema de la angustia hoy, para lo cual será necesario elaborar una historia de ésta y las diferentes fórmulas que se han dado para superarla, ligadas siempre al contexto histórico en que se perpetraron. Esta historia debe mostrar las diferentes formas de entender la angustia en el ser humano, desde la prehistoria hasta nuestros días y de una forma más profusa en la estela del pensamiento más ligado al protestantismo, por lo que el planteamiento kierkegaardiano (auténtico puente entre el humanismo medieval y el existencialismo del siglo XX) hará de piedra de toque para interpretar, mediante un estudio comparativo, las diferentes concepciones de la angustia aquí presentadas.

Palabras clave: esperanza, angustia, muerte, protestantismo, existencialismo.

Abstract: The purpose of this paper is to propose a possible solution (if there is such a possibility) to the problem of anguish today, for which will be necessary to develop a history and the different formulas that have been taken to overcome it, always linked to the historical context in which they occurred. This history must show different ways of understanding anxiety in humans, from prehistory to the present day and in a more profuse manner in the wake of the most linked to Protestant thought, which is why the kierkegaardian approach (authentic bridge between medieval humanism and the Existentialism of the 20th century) will act as a touchstone to interpret, through a comparative study, the different conceptions of the anguish here presented.

Keywords: hope, anguish, death, protestantism, existentialism.

Lo que embellece el desierto es que en alguna parte esconde un pozo de agua.

ANTOINE DE SAINT-EXUPERY

El viejo Aristóteles ya nos advirtió que «las mismas opiniones reaparecen periódicamente entre los hombres, no una vez, ni dos, ni unas cuantas, sino infinitas veces».¹ Por esta razón, cuando el hombre intenta explicar los misterios de los más bajos fondos de su existencia y de su condición misma, acaba por recurrir a las mismas ideas aunque revestidas de las más insólitas maneras. Ciertamente es que estas ideas, en ocasiones, cobran formas que parecen conducir el pensamiento por los vericuetos más oscuros e incomprensibles; pero en el fondo están expresando lo

¹ *Meteorológica*, (I), 14, en Aristóteles (2002): *Física* (Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echan). Madrid, Gredos.

mismo. Cada ser humano piensa lo mismo bajo las circunstancias en las que vive, de suerte que un individuo prehistórico deberá hacerlo de forma mítica, un griego lo hará mediante el *logos*, un religioso islámico con el Corán en la mano o un filósofo analítico mediante el lenguaje formal.

Puesto que el tema a tratar refiere a aquello que en los siglos XIX y XX se ha querido llamar *angustia*, y teniendo en cuenta que esta existía en el hombre mucho antes si quiera de ser encajonada mediante el concepto, parece legítimo empezar hablando sobre lo que el mito tiene que decir a este respecto, para luego adentrarnos en la recepción cristiana (que viene a ser en buena medida, según veremos, la de Kierkegaard) y su posterior transformación en el siglo XX. No debería olvidarse, en cualquier caso, que el objeto del presente escrito es el de ofrecer al lector una forma actualizada de asumir la angustia (aunque no negándola ni suprimiéndola). Así pues, sumerjámonos en el mundo mítico, pues no es poco ni de escaso valor lo que tiene para ofrecernos en su seno.

El comienzo del drama humano tuvo lugar cuando Prometeo decidió engañar a Zeus y este, enojado, procedió con el divorcio irreversible entre dioses y hombres. O, claro está, también pudo comenzar cuando Adán y Eva engañaron a Dios y este, enojado, procedió de la misma forma que su homónimo Zeus. La historia es la misma en ambos casos: el hombre pasó de convivir con lo divino a sobrevivir en lo mundano, de suerte que lo que vemos en el mito es la expresión de una *escisión fundamental* entre lo humano y lo divino. En el mito encontramos una oda a la unidad, un grito desconsolado que lucha por un auto convencimiento de la no-escisión; en el mito dioses y humanos conviven, y asimismo vemos cómo la noche y el día, o lo masculino y lo femenino, todavía no han perdido aquella primigenia unidad. La función del mito aquí es muy clara, pues intenta convencer de que aquella escisión con lo divino no es tal. El filósofo español José Luís Pardo arguye:

«Las historias de la tribu, el chamán que atesora las palabras mágicas que proceden del tiempo sagrado en el que los dioses y los hombres hablaban aún el mismo idioma [...], todos ellos no hacen otra cosa que *rellenar la grieta*² abierta en el ser por el inicio de los tiempos» (Pardo, 2006: 44).

El mito se obstina en permanecer ajeno a la escisión, y es por eso que se sitúa en lo *ante-pasado* (antes de cualquier pasado), porque de esta manera hace desaparecer las heridas causadas en aquel brusco acontecimiento. El mito devuelve al equilibrio de los dioses con las bestias, al de lo sagrado con lo profano, al de lo mortal con lo inmortal y, sobre todo, al de lo eterno con lo temporal pues, como dice Pardo, «así se evita el paso del tiempo» (Pardo, 2006: 45), lo cual viene ser un antídoto perfecto para lo que Kierkegaard llamó *desesperación*. En efecto, mientras el hombre esté fuera de la temporalidad (tal es el caso del mito) no tiene nada que *temer*, pues se sitúa en la esfera de lo divino. Para Kierkegaard, el hombre que desespera es aquel que no ha aceptado su verdadero *yo*, es decir, aquel que no aceptado a Dios como parte fundamental de sí mismo. Por eso dice que una vida desperdiciada es aquella

«del hombre que nunca se decidió con una decisión eterna a ser consciente en cuanto espíritu, en cuanto yo; o lo que es lo mismo, que nunca cayó en la cuenta ni sintió profundamente la impresión del hecho de la existencia de Dios y que 'él', él mismo, su propio yo, existía delante de este Dios» (Kierkegaard, 2008: 48).

Solo cuando el hombre se humilla y vuelve con ademán humilde al reencuentro con Dios puede rellenar aquella escisión que se generó en la caída del paraíso, por esta razón Kierkegaard explica que el *hombre natural* (en contraposición al cristiano) no admite ser sí mismo,

² La bastardilla es mía.

porque no da permiso a Dios para completar el vacío que en él existe desde el divorcio. Lo que aquí ocurre es que Dios se enfadó con el hombre porque este actuó con avaricia y con mentiras (es decir, actuó como hombre) y lo despojó de su bien más preciado, que es Dios mismo. Por esta razón el hombre es un ser caído, porque está siendo castigado: el infierno es la tierra. En la tierra el hombre pasó hambre, frío, sintió el dolor, la enfermedad y la sed; y todo esto por una sencilla razón, a saber, porque quedó el hombre solo en el mundo, desamparado y desprotegido en tanto que había perdido a Dios. Si vamos a la biblia encontramos en el evangelio según San Juan que «quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor» (Juan 4,8), lo cual significa sencillamente que Dios nos proporciona la cohesión que nos falta, esto es, cuando el hombre acepta el calor divino como parte de su ser, entonces y solo entonces deja de estar solo, pues el amor es precisamente compañía, apoyo, *relación*. Al fin y al cabo, lo que Kierkegaard (como la biblia) nos enseña es que Dios está dando una lección al hombre. En palabras de ese gran poeta que es Jaime Gil de Biedma, «para saber de amor, para aprenderle, haber estado solo es necesario» (Gil de Biedma, 1981: 30), es decir, y en términos cristianos, para aprender a amar (que es precisamente lo que Prometeo, Adán y Eva demostraron no saber, andándose con engaños y tretas), Dios mandó al hombre a la soledad, para que aprendiera a valorar el amor, o sea, la unidad, la cohesión.

En el mito somos espectadores de una lucha encarnizada contra la diferencia, que por descontado está impulsada por el miedo. La tribu tiene miedo de la diferencia y por eso el pensamiento mítico no discrimina, por ejemplo entre naturaleza física o la naturaleza mágica. La naturaleza, que es física, se encuentra a su vez poblada por seres mágicos y espíritus que repercuten (físicamente) en la vida de la tribu. Por eso el mito es tan importante, porque mostrando una historia sin fisuras, y siendo un elemento que pasa de generación en generación, asegura la unidad misma de la tribu. Por otra parte, y como dice el propio Pardo, de esta manera se libra el hombre de vivir en el tiempo, y es que situándose en un momento anterior a este, deja de correr y por tanto el consuelo ante lo inevitable parece asegurado.

Lo que ocurre es que la escisión fundamental se reabre tan pronto como el mito deja paso al pensamiento racional: el idealismo platónico o el esencialismo aristotélico nos presentan una concepción del ser bipolar. Pero más de veinte siglos después llegó Hegel y con él se curaron todas las heridas del ser, en tanto que el espíritu absoluto devolvía al hombre a la unidad que nunca debió abandonar. La primerísima reacción a esta idea vino de mano de Kierkegaard, quien a pesar de estar de acuerdo con volver a aquella unidad primigenia, nunca llegaría a aceptar hacerlo mediante especulaciones teóricas. Dice Kierkegaard, en clara referencia al idealismo alemán en general y al pensamiento hegeliano en particular, que

«el modo de hablar acerca del cristianismo de que hacen gala los *creyentes sacerdotes*, intentando ‘defenderlo’, o transponiéndolo en ‘argumentos’, cuando no hacen otras chapuzas como la de aprehenderlo en ‘conceptos’ [...] Y esta es cabalmente la razón de que la cristiandad esté tan lejos de ser lo que se llama» (Kierkegaard, 2008: 135)

es decir, la desesperación no se cura con unos pocos argumentos bien trazados, sino con algo mucho más sencillo como es la *fe*. Digamos que la tarea de Kierkegaard es la de volver a abrir la herida del ser y para ello nos presenta un individuo (Kierkegaard es protestante y, por tanto, el sujeto individual es el que cuenta) desesperado precisamente porque se encuentra escindido, porque le falta una parte de su ser. Pero Kierkegaard nos da también una receta sencilla para volver a cerrar la herida: el hombre desesperado tiene una salida a su disposición, que es la de aceptar lo eterno como parte fundamental de su ser, admitir la presencia de lo divino en su interior o, en una palabra, aceptar a Dios. En este juego el hombre vuelve a estar desesperado (como cuando fue expulsado del paraíso), pero sobre todo solo en el mundo, y su

única salvación es la de humillarse y volver a los brazos de Dios; esta es la única vía que existe para que el hombre.

Pero, aquí llegados, conviene esgrimir una pregunta fundamental: ¿por qué la angustia es un término central en la filosofía de los siglos XIX y XX? En la obra de Kierkegaard encontramos una posible respuesta, cuando arguye que la época que vive está atravesada de lleno por la especulación teórica. Parece claro que la venerada diosa Razón ilustrada causó estragos en el sentir general de la población europea, en el sentido de que el gusto por el razonamiento hundió en el olvido la creencia mitológica y por tanto, el hombre empezó a preguntarse qué sentido tenía su existencia si ya no le hacía falta recurrir a Dios. Esta fe en la razón lleva de súbito a una descreencia de lo divino y por ende a una disminución prácticamente irreversible de la vida espiritual del individuo:

«¿Cómo se podrá encontrar en todo el mundo una conciencia esencial de pecado, cuando la vida humana se ha hundido de una manera tan lamentable en la mediocridad y todos, como monos de imitación, desean ser como ‘los demás’, hasta tal punto que casi es imposible llamar a eso vida? [...] ¿Cómo una vida humana ha podido llegar a ser tan inespíritual que sea imposible aplicarle el cristianismo» (Gil de Biedma, 1981: 132).

Una falta fundamental de espiritualidad se traduce por una falta de Dios, esto es, por no asumir ese espíritu que es Dios mismo como una parte fundamental del *yo* del individuo. Es por esta misma razón por la que la fe es la cura a la angustia (o el salto de fe, si se quiere), porque el procedimiento no puede ser especulativo (y esto es lo que manda la época) sino de mera creencia. Pero la época de Kierkegaard, que es la primera parte del siglo XIX no es la misma que encontramos en el pensamiento de Nietzsche, que es precisamente la segunda parte de dicho siglo. En Nietzsche encontramos una radicalización del desapego a lo espiritual que denuncia Kierkegaard, en tanto que anuncia no solo la muerte de Dios, sino que responsabiliza al hombre mismo de haberlo asesinado. Esto lleva muchas consecuencias, pero lo que interesa de este hecho para el desarrollo del presente discurso es que desde este momento, ya no se puede pensar la angustia en términos teológicos, ni religiosos, ni mitológicos, ni (huelga decirlo) kierkegaardianos. Pero la angustia sigue estando ahí y, además, lo está con una fuerza renovada porque Dios ha caído y por tanto no puede venir a hacer compañía al hombre cuando se siente solo, desgraciado, temeroso y tembloroso. El drama humano ahora tiene la difícil tarea de encontrar una solución diferente a su tormento; necesita un consuelo que difícilmente (al menos, *a priori*) puede ser metafísico. La respuesta a la pregunta por el sentido de la angustia como concepto clave en el pensamiento de estos dos últimos siglos radica entonces en la pérdida de Dios, que era precisamente lo que permitía sobrellevar la angustia al hombre. No tendría sentido alguno que el término de la angustia hubiera sido entronizado antes de la Ilustración y la consabida eclosión de la razón especulativa por encima de la dimensión teológica, precisamente porque el hombre podía vivir sin angustia, pues antes bien, vivía ignorándola en tanto que la fe (con alguna ayuda por parte de la Iglesia como, por ejemplo, el terror inquisitorial o el menazgo del arte como herramienta para impresionar al campesino de a pie y acabar convencéndole de que en el cristianismo se hallaba la verdad, ahí están las faraónicas catedrales medievales, que todavía hoy causan un gran impacto sobre el visitante) no sufría por aquel entonces ningún resquicio, ninguna grieta por la que la razón especulativa pudiera hacer fallar el sistema. Pero llegó Nietzsche con el cuchillo entre los dientes y obligó al hombre a enfrentarse al abismo con armas puramente humanas. Así, pues, ¿podría el hombre enfrentarse a su propio drama de una forma plausible, pero sin recurrir a Dios? Lo cierto es que la respuesta no se hizo esperar, pues ya Freud, tan solo unos pocos años después de la muerte de Nietzsche, nos ofrece una respuesta brillante, aunque como veremos no del todo disociada del mito.

Nos dice Freud que la infancia proporciona al niño un estado primigenio de garantía de seguridad, ante la figura de los padres que se rebelan como portadores de una capacidad de amar y de unos cuidados incesantes. En este tiempo, el niño vive en un estado de inocencia que lo une de forma inextricable a sus padres; pero pronto el niño empieza a crecer y por tanto aquellos cuidados van disminuyendo, luego empieza a dudar de si aquel amor inicial sigue existiendo. Bien se podría asociar este momento con el despertar de la conciencia, puesto que precisamente aquí, el niño empieza a observar, a comparar, a analizar qué es lo que ha cambiado. Con todo, y en palabras de Marthe Robert, «va a sustituir la fe por el espíritu de examen y la eternidad por la vacilante realidad del tiempo» (Rober, 1973: 40); o lo que es lo mismo, el niño va a dejar la edad de la inocencia (o sea, dejará aquella época en la que los hombres eran héroes y convivían con los dioses) y al tomar conciencia, será expulsado al mundo temporal, donde empezará a vivir su particular drama personal, que es el mismo para todos. Desde este momento, incapaz a renunciar al paraíso, el niño se rebela contra sus progenitores y los empieza a considerar como unos extraños: recordemos que aquí el niño está desesperado y que siente que sus padres lo han abandonado, quizás sea este el momento más humano en la vida de Cristo, cuando desde la cruz se pregunta en (Mateo 27,46) «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»³.

Un elemento importante tanto en el pensamiento de Freud como en el mitológico es que en este punto del despertar de la conciencia (o de la caída del hombre al mundo temporal), el niño toma conciencia de la sexualidad de sus padres, con lo que, en palabras de Robert «las dos figuras no pertenecen ya al mismo mundo, dependen de dos categorías muy distintas» (Rober: 1973: 44); con lo cual tenemos que por fin el niño es capaz de jugar con pares de opuestos (elemento que en la mitología se da en la caída, cuando hombres y mujeres aparecen sexuados). El niño reconoce ahora en su madre a una mujer deseable, lo cual opera en detrimento de aquella voluntad de volver al estado inicial en que todo el amor de la madre era para él (y así es como el padre, principal competidor por el amor de la madre, deviene el *castrador* oficial del hijo). Como en el cristianismo, el individuo se queda ahora solo y sin amor, pues se sabe escindido, ya que le han robado aquello que en principio se le aparecía como algo legítimamente propio. Como en la mitología griega, ahora ha quedado expulsado del seno de su primera familia y su corazón (en el caso de Prometeo es el hígado, pues este representa en el mundo griego, y de forma simbólica, aquello que el corazón representa para nosotros hoy: el reducto físico de lo emocional) es devorado diariamente por un águila despiadada. Es por eso precisamente por lo que Prometeo necesita robar el fuego, porque el fuego da calor y une los corazones de los individuos desesperados entorno a la hoguera. Es por eso por lo que Juan nos dice en el Evangelio:

«Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud» (Juan 4,11-12).

Es por eso que Kierkegaard dice que hay que aceptar a Dios (que no es otra cosa que amor) como parte de uno mismo mediante el salto de fe. Pero, y ahora que Dios ha muerto, ¿qué le queda al hombre?

Volviendo a la visión freudiana de Marthe Robert, encontramos una apología del cuento que quizás esclarezca la pregunta aquí planteada. La autora francesa dice que «el complejo de

³ Cabe decir a este respecto que existe una corriente que interpreta el texto original arameo (en el que puede leerse «Eli, Eli lema sabachtani») en un sentido diferente, que vendría a ser el que sigue: «Dios mío, Dios mío, para este propósito fui reservado». Quizás esta interpretación esté tocada por un ímpetu o un fervor por salvar la divinidad de Cristo y, por tanto, y aunque la tengo en cuenta, no puedo por menos que rechazarla.

Edipo es un hecho humano universal. No existe ficción, representación, arte de imagen, que no sea, de algún modo, una velada ilustración de él» (Rober, 1973: 44), y en tanto en cuanto esto sea aceptable (y aquí cabe recordar que la doctrina freudiana no diferencia de manera radical los lenguajes de la *imaginación*, sea música, ciencia, literatura, filosofía o pintura), Robert se centra en el cuento como expresión universal de la tragedia de la caída del niño y su posterior viaje iniciático. Argumenta que en buena medida, los cuentos arrancan con una situación inicial donde se presenta un niño o adolescente (o varios) en una situación más o menos precaria (ahí está Cenicienta, que es obligada a trabajar duramente por sus tías; Blancanieves, que es repudiada por su madrastra; o Pulgarcito, que es vendido por sus propios padres), es decir, en una situación de *caída*. A partir de este momento, el personaje inicia un viaje en el que se encuentra con graves contratiempos que finalmente logra salvar. No obstante, y aunque hay un componente épico en esta idea, nos dice Robert que este tipo de personaje no llega a ser jamás un Moisés o un Edipo, pues no llega a fundar grandes ciudades ni a morir por un ideal. Este tipo de héroes rompen de lleno con lo familiar porque se consagran a un valor nuevo creado por ellos mismos. El Pulgarcito de turno es más inocente, y Robert lo argumenta de esta manera:

«No desea ser llevado al trance de la muerte para conocer una gloriosa resurrección. Tampoco, salvar a un pueblo entero al precio de su propia aniquilación, ni renunciar a toda felicidad personal para servir de ejemplo a una nueva edad. Mucho más modestamente, quiere una mujer, ‘muchos hijos’, la riqueza y la paz ideal del hogar tras las tormentas de su trabajosa infancia. Es esta la razón por la que el comienzo de su reino señala el final de la fantasía» (Rober, 1973: 80).

En dos palabras: lo que el hombre caído anhela no es más que *una segunda oportunidad* para volver a fundar su reino ideal del que nunca quiso ser expulsado. En el cuento está latente la idea de conseguir fundar una nueva familia que revista de calidez el corazón del individuo caído por la traidora familia primera (así como una invitación a la *esperanza*). Como vemos, esto no está nada alejado de la visión cristiana porque al fin y al cabo, la solución del cristianismo es la de la redención y la vuelta al reino de los cielos. En ambos casos, asimismo, hay un proceso mediante el cual el individuo debe ganarse la vuelta al hogar: en el cristianismo la fe, en el cuento una suerte de adaptación a la dureza de los problemas de la vida, que deberán ser salvados para hacer efectiva la fundación de la segunda familia. Desde este punto de vista, el psicoanálisis freudiano no se ha desligado del todo (aunque sí en cierta medida) de la pretensión cristiana. Por ello se torna necesario avanzar un poco más en el tiempo y acercarnos a la figura de Heidegger.

La línea de reflexión de Heidegger hunde sus raíces hasta el pensamiento de Kierkegaard, pero este, a su vez, y junto con Schelling, es heredero de la antigua tradición humanista que surge en San Pablo y San Agustín y que cobra forma en Martín Lutero. Aquel viejo humanismo decretó que la soledad en la que se encuentra el hombre nos lleva a una suerte de libertad determinada. De los autores citados, Schelling es el primero que retoma este discurso diciendo que el hombre y la trascendencia de la que es poseedor son un producto más de la naturaleza y que esta tiene una voluntad única. Lo que ocurre es que el hombre está hecho de libertad y se ve incapaz de permanecer fiel a esta voluntad de la naturaleza. El hombre quiere determinarse por lo que la naturaleza le indica como lo prohibido (ahí vuelve a aparecer el engaño a Dios), porque es la única forma de *ser sí mismo* (y esto es de una relevancia sin límites). El lector debe tener en cuenta que tanto Schelling como Kierkegaard se enmarcan dentro del protestantismo luterano, y por esa razón lo individual tiene un peso tan marcado. Kierkegaard tiene muy en cuenta esta tesis schellingiana, tanto, que la reformula para darle un emplazamiento privilegiado en la arquitectura de su obra. Como se refirió más arriba, el ser humano desesperado tiene la posibilidad de aceptar a Dios como una parte fundamental de sí mismo, siendo esta posibi-

lidad la salida a su desesperación misma. Kierkegaard insiste en que todo aquel que no acepta a Dios es porque quiere desesperadamente ser sí mismo o no ser sí mismo, pero en cualquier caso no quiere ser, sencillamente, sí mismo. ¿Pero por qué esta insistencia en lo particular, en ser uno sí mismo? En Schelling porque el ser humano necesita diferenciarse de la voluntad universal de la naturaleza, en Kierkegaard porque es la única vía por la que uno llega a ese estrato religioso que viene a calmar las aguas del temperamento humano. Pero la pregunta, o mejor, el fondo de la pregunta sigue sin recibir una respuesta clara, y por eso parece necesario recurrir a Heidegger quien, vaya por delante, retoma este discurso —no en vano es heredero de esta misma línea de pensamiento enmarcada indudablemente en el marco del protestantismo—.

Ser sí mismo en la jerga heideggeriana se traduce por *autenticidad*, y como cabía de esperar presenta notables diferencias con sus antecesores. Heidegger explica que el *Dasein*, que tiene conciencia de su propia muerte acostumbra a tomar una postura cómoda y cobarde que pasa por negar, o mejor, actuar como si esa muerte no fuera con uno mismo. El mecanismo que utiliza es muy sencillo: se refugia en lo que Heidegger llamó el «man», traducido al español por el «se». La gente «se muere», pero eso a uno no le afecta, así que como la fórmula funciona se traslada de la muerte a la vida: ahora uno hará lo que «se» tiene que hacer y vivirá según «se debe», con lo que se encontrará con un encubrimiento total de aquella conciencia de la muerte. Pero es un encubrimiento ficticio y patológico que acaba por volverse contra su portador en el momento mismo en que se pregunta si la vida que ha llevado ha sido digna, en el sentido de si ha sido aprovechada. Esta pregunta puede llegar en el lecho de muerte o mucho antes, pero el ser humano que toma conciencia de que vivir según las normas de los demás (y según la forma de vivir que «se» acepta por lo general) no le ha llevado a vivir una vida *auténtica*, entonces y solo entonces, asume la muerte como un muro infranqueable que obliga a uno a aprovechar el tiempo que le queda para poder hacer lo que uno de verdad quiere hacer. El drama aquí es desaprovechar el tiempo haciendo lo que se supone que se debe hacer. Luís Fernando Morenos, profesor de la Universidad de Salamanca se expresa muy claramente:

«La inminencia de la ‘imposibilidad absoluta de todas las posibilidades’ pone al *Dasein* también frente a la inminencia del enfrentamiento consigo mismo, lo abre a la posibilidad de apropiarse de sí; con otras palabras: le ofrece la oportunidad de apropiarse de ‘su propio yo’. Heidegger traducirá ese ‘poder morir en cualquier instante’ en un ‘puedo ser yo mismo en cualquier instante’. Asumir la posibilidad del advenimiento de la propia muerte torna al estar aquí ‘libre para la muerte’ y, con ello, también libre en la vida en el sentido de que ha asumido la determinación que lo constituye en tanto que ser finito condenado a llegar a un final» (Moreno Claros, 2002: 215).

Heidegger parte de la premisa de que la muerte es el fin, lo cual significa que asume que no hay una vida ultra terrena, ni ningún tipo de pervivencia fuera del tiempo, etcétera. Llegados a este fin, dirá, no hay nada, o más bien, con lo que nos encontramos es con la nada. Entonces, si el *Dasein* es capaz de asumir esto, pronto entenderá que desperdiciar la vida propia no actuando según su auténtica voluntad es algo así como un pecado (sin el sentido religioso de la palabra). En Schelling había que ser uno mismo, había que entregarse a lo particular para poder tomar conciencia moral, para saber qué era el mal y luego volver al emplazamiento natural del hombre (lo mismo que la religión nos dice, a saber, el ser humano se encuentra en el mal después de haber actuado con libertad en el jardín del Edén y ahora su tarea es volver al estado primigenio, que es el que nos lleva a la bondad y nos aleja de la maldad), que es el de la voluntad de la naturaleza o sea, el bien. En Kierkegaard había que ser uno mismo para alejarse en alguna medida de la desesperación y así apartarse de la vida pecaminosa (el discurso de Heidegger asume, en gran medida, el kierkegaardiano, pero se aleja del componente teológico). En Heidegger, en cambio, hay que ser uno mismo porque es lo único que le queda al ser

humano. Kierkegaard y Schelling no vivieron en la época en la que se guillotinaban los dioses (aunque vivieron alguno de los síntomas que conducirían a la humanidad a tales menesteres), pero Heidegger sí. Entonces, ¿qué diferencia a Heidegger de sus dos interlocutores decimonónicos? Presumiblemente la pérdida de la *esperanza*, o al menos buena parte de ella. Resulta difícil decir si Heidegger era un *desesperado* en el sentido kierkegaardiano, aunque presumiblemente lo fuera, pero lo que es seguro es que era un *desesperanzado*. Heidegger nos dice que hay que asumir nuestra finitud y a partir de ahí intentar vivir de una forma auténtica, sin perder el tiempo viviendo según cómo se espera que vivamos (y nótese la idea de *perder el tiempo*: cuando perdemos el tiempo nos sentimos mal, o incluso *angustiados*; y todavía nos sentimos peor si perdemos el tiempo por causas ajenas a nuestra decisión, como por ejemplo cuando se retrasa el tren o tenemos que hacer cola). Ser sí mismo y vivir de forma auténtica es una respuesta al problema, pero al fin y al cabo, es una respuesta que no satisface al ser humano, pues aunque lo invita a vivir de una forma plena, no acaba con el problema de la *infinitud*.

Puede parecer que el discurso heideggeriano se aleja mucho de las diferentes formas de esperanza que el hombre ha ido construyendo a lo largo de la historia, y en buena medida es así, pero si escudriñamos en el pensamiento más inmediato a nuestros tiempos encontramos posturas ya del todo radicalizadas que se alejan taxativamente de cualquier tipo de esperanza. El literato norteamericano Chuck Palahniuk expresa en su obra *El club de la lucha* todo su resentimiento:

«Tienes que saber, no temer, saber que algún día vas a morir, y hasta que no entiendas eso, eres inútil [...] No eres un bonito y único copo de nieve, eres la misma materia orgánica en descomposición que todo lo demás, todos somos parte del mismo montón de estiércol» (Palahniuk, 2006: 67).

Aquí vemos un giro respecto a la visión heideggeriana: ni siquiera la individuación sirve de nada (y con ello parece que aquella idea protestante de lo individual surgida en el humanismo medieval empieza a desmoronarse). Si bien acepta que uno debe asumir esa posibilidad de todas las posibilidades que es la muerte, no parece que ese salto a la individuación, al *sí mismo*, opere de forma positiva en el individuo porque en realidad es un engaño, una ficción más para poder soportar el peso de la realidad. Aquí hay que asumir todavía más que la muerte, hay que asumir que ni siquiera hay nada de especial en uno mismo (nada de particular, nada que nos distinga de lo universal). Esto produce temor y temblor, pero es algo que se escribe en nuestra época más inmediata y que quizás sea indicativo del lugar hacia el que nos dirigimos. Ahora parece que no queda ni vuelta al paraíso, ni amor, ni religión, ni la segunda familia, ni tan solo autenticidad. Los bastiones han ido cayendo uno a uno y el hombre debe tener unas tragaderas *inhumanas* para asumir tanto peso.

Pero, si esto es así, ¿qué le queda al ser humano? Es obvio que la respuesta está todavía por llegar. Por una parte, parece difícilmente rebatible que la angustia no va a desaparecer porque de un modo, más o menos, manifiesto siempre ha estado ahí (puesto que es una realidad inherente a la condición humana). Un posible camino a seguir lo encontramos en las últimas páginas de *El lobo estepario* de Hermann Hesse, en el que encontramos la figura de Harry Heller en una situación límite: ve a Wagner y a Brahms haciendo penitencia en una especie de purgatorio. Ante esto, Heller se pregunta por qué dos personas tan sobresalientes deben hacer penitencia, a lo cual es respondido por Mozart (que es su interlocutor durante estas últimas páginas a las que nos referimos), recordándole este que todos tenemos que hacer penitencia debido al pecado de Adán y Eva. Ante esto Heller *desespera* y por ello Mozart le increpa:

«Me da mucha risa tu angustia imprecisa, tu torpe sonrisa; ¡es para morir de risa y como para hacérselo en la camisa! Veo tu lucha incruenta, con la tinta de imprenta, con tu pena violenta, y por

evitarte la afrenta, aunque sea una broma tremenda, voy a hacerte de un cirio la ofrenda. ¡Vaya un galimatías que te has armado; te sientes en ridículo, desgraciado, y estás en evidencia y condenado y ante tus propios ojos menospreciado! No sabes lo que hacer ni qué emprender» (Hesse, 1968: 223).

Lo que Hesse, ahora en boca de Mozart, dice aquí es que a esta angustia no se puede escapar; pero fíjese el lector que a Mozart le provoca «risa» el intento desesperado de Heller por salirse de ella. Claro que esta es la situación de todo ser humano: no sabemos qué hacer ante la situación angustiosa; no sabemos bien qué es, aunque sabemos que está ahí. No obstante, lo prometido es deuda y también la necesidad de dar una salida al conflicto que nos atañe, así que volvamos a Hesse. El literato alemán abre un camino que no lleva a la redención, ni a una vida ultra terrena, ni a una creencia escatológica, ni a una segunda oportunidad en el seno del drama de la historia familiar. Otra vez en boca de Mozart (que al ser un espíritu ya inmortal, tiene el don de ver el mundo y la vida desde la otra orilla) leemos:

«Sea usted razonable por una vez. Usted ha de acostumbrarse a la vida y ha de aprender a *reír*.⁴ Ha de escuchar la maldita música de la radio de este mundo y venerar al espíritu que lleva dentro y reírse de la demás murga. Listo, otra cosa no se le exige» (Hesse, 1968: 232).

Una receta humana a una enfermedad mortal, o sea, humana, aunque causada por lo eterno y lo divino.⁵ Sencilla y poco pretenciosa, quizás sí, pero ¿acaso no es la angustia (entre otras muchas cosas) un fenómeno físico?, y ¿no es menos cierto que cuanto más alegría hay en uno, más alejada queda la angustia? Solo cuando uno se toma la vida lo suficientemente en serio le sobreviene la angustia. Está claro que el hombre no puede vivir siempre con sentido del humor (y en eso no está de más darle la razón a Heidegger, puesto que los estados de ánimo nos sobrevienen y en ningún caso podemos decidir según nuestra conveniencia), pero sí puede tener una buena disposición a vivir con la alegría de su parte. Esto no significa tampoco que deba uno obviar la angustia ni tampoco el abismo, sino asumirlos como una parte de nuestra vida, aunque sin obsesionarse con ello. Al fin y al cabo risa, alegría y felicidad son tres términos muy relacionados, y si volvemos al inicio del problema, esto es, al planteamiento mitológico, vemos claramente que lo único que el hombre le pide a Dios es felicidad. De alguna manera, en el mito, se dice, está todo, y por esa razón, no parece descabellado postular la alegría (la felicidad en el mito) como una posible vía para salir de la angustia, si no de la desesperación, en los tiempos en los que nos ha tocado vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (2002): *FÍSICA* (INTRODUCCIÓN, traducción y notas de Guillermo R. de Echan). Madrid, Gredos.
- GIL DE BIEDMA, J. (1981): *Antología poética*. Madrid, Alianza.

⁴ La bastardilla es mía.

⁵ Es necesario explicar que Harry Heller vive obsesionado con crear una obra a la altura de Goethe o de Mozart para así acabar siendo lo que él mismo llama «un inmortal». Por eso Mozart lo condena a escuchar música de la radio, porque en ella escuchará música «mortalizada», música que pierde el estrato divino que sí tiene en la partitura o en la ópera. Le está diciendo que se olvide de aquel ideal griego de hacer algo grande en vida para luego pervivir en la memoria y el imaginario de la comunidad. Aquel ideal ya no sirve para nada. Ahora la vida solo se vive durante la vida de uno mismo, pero no después y bajo ninguna apariencia o forma alternativas.

- HESSE, H. (1968): *El lobo estepario*. Madrid, Alianza.
- KIERKEGAARD, S. (2008): *La enfermedad mortal*. Madrid, Trotta.
- SOCIEDADES BÍBLICAS UNIDAS (1964): *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*. (Revisión de 1960) [antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) : otras revisiones, 1862, 1909 y 1960]. Sociedades Bíblicas Unidas.
- MORENO CLAROS, F. (2002): *Martin Heidegger*. Madrid, Edaf.
- PALAHNIUK, C. (2006): *Fight club*. London, Vintage.
- PARDO, J.L. (2006): *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia, Pre-textos.
- ROBERT, M. (1973): *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*. Madrid, Taurus.

Angustia y real: la dialéctica del velo

Anguish and real: The dialectic of the veil

ORIO ALONSO CANO Y HÉCTOR GARCÍA DE FRUTOS
Universidad de Barcelona

Resumen: El fenómeno de la angustia se erige en una de las problemáticas fundamentales en el discurso contemporáneo. En especial, el paradigma de Heidegger, el cual toma un ingente número de las problemáticas suscitadas por el planteamiento de Kierkegaard, pretende abordar el fenómeno, concluyendo que la angustia se convierte en la vía de acceso a la *propiedad (Eigentlichkeit)* del *Dasein*. Expresado en otros términos, la angustia desoculta al sujeto su radical finitud, arrancándole de la impropiedad del discurso social imperante. La angustia en psicoanálisis es el reverso del deseo. El objeto que revela es propiamente el objeto inmundo que se arranca del cuerpo del Otro, moviliza el deseo, y posibilita la escena de goce que es el fantasma. La operación analítica desvela esta verdad, y permite al sujeto contemporáneo escapar del estancamiento de su narcisismo. Lacan y Heidegger coinciden en la dialéctica del velo, pero sus aproximaciones a la verdad difieren.

Palabras clave: angustia, *Dasein*, existencia, psicoanálisis.

Abstract: The phenomenon of anguish stands in one of the fundamental problems in the contemporary discourse. In particular, the paradigm of Heidegger, which takes a huge number of issues raised by the approach of Kierkegaard, aims to address this phenomenon, concluding that the anguish becomes the path to the property (*Eigentlichkeit*) of the *Dasein*. That means, the anguish shows the subject and its radical finitude, booting him of the incorrectness of the prevailing social discourse. The anguish in psychoanalysis is the reverse of desire. The object that reveals itself is the unclean object that starts the body of the other, mobilizes the desire, and enables the scene of enjoyment, that is the ghost. The analytical operation reveals this truth, and allows the contemporary subject to escape from the stagnation of his narcissism. Lacan and Heidegger coincide in the dialectic of the veil, but their approaches to truth differ.

Keywords: anguish, *Dasein*, existence, psychoanalysis.

ANGUSTIA EXISTENCIAL COMO RUPTURA DEL CONVENCIONALISMO: DESOCULTACIÓN
DEL SER COMO NADA

Analítica existencial del *Dasein*

El concepto de angustia tomó una relevancia particular en el pensamiento contemporáneo. Posiblemente, el representante más notorio acerca de la reflexión de esta categoría fue Martin Heidegger. En particular, el análisis que lleva a cabo el pensador alemán acerca el concepto de angustia, se enmarca en el contexto de su *analítica existencial del Dasein*. Por esa razón, para entender de una manera profunda su particular concepción de la categoría de la angustia, será necesario realizar un lacónico recorrido por la caracterización que efectúa del *Dasein*. De esta manera, podrá apreciarse diáfano el papel que juega el fenómeno de la angustia en el entramado de la analítica existencial.

Si se dirige la atención a la propuesta filosófica del primer Heidegger, se advertirá que se encamina hacia el desarrollo de los elementos constituyentes de la existencia humana, como la vía directa para acceder al ser. Si la filosofía trascendental, propia de la Modernidad, se había caracterizado por su incursión en las estructuras que posibilitan el sujeto humano, en tanto y cuanto subjetividad epistemológica, la *analítica existencial del Dasein* (*existenzialen Analytik des Daseins*), que propone el pensador alemán, rompe con esta perspectiva, impugnándole «*no haber tenido en cuenta que todo desempeño humano se deriva en último término de un ser-en-el-mundo originario*» (Bech, 1999: 59). Expresado en otros términos, cualesquier aspiración de orden intelectual deberá ser tomada como una cuestión de segundo orden, ya que lo que caracteriza esencialmente al hombre —*Dasein*— es su *estar-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

Partiendo de esta estructura mundanal, se plantea que el sujeto deberá verse en términos de ente existente (*Dasein*). Ahora bien, cuando se habla de existencia, debe eliminarse toda connotación substancialista que nos viene heredada de la interpretación tradicional (*existentia* como lo que está-ahí, *Vorhandensein*). Más bien, existir es una manera de remitirme a los *poder-ser* (*Seinkönnen*). Cabe destacar que la posibilidad es la *proyección* (*Entwurf*) del Dasein, el impulso esencial hacia aquello que todavía *no es*. A su vez, esta relación con las posibilidades es la comprensión. Por consiguiente, la comprensión (*Verstehen*) constituye el modo en el que la existencia *es* sus posibilidades.

En otro orden de cosas, cuando Heidegger hace referencia al mundo, no piensa en un conjunto de cosas que descubre el pensamiento, o en el medio en el que se englobaría la totalidad de lo existente. Si queremos alcanzar la esencia del mundo (*mundaneidad del mundo, die Weltlichkeit der Welt*), debemos partir del *mundo entorno* (*Umwelt*). Las cosas, en medio de las cuales se halla el Dasein, se yerguen en objetos de atención, solicitud, se ofrecen a la mano (*Zuhandenheit*). Se tratan de cosas que sirven para algo; en definitiva, son útiles (*Zeuge*). De este modo, solo por el uso, la manipulación, que el Dasein hace de ellos, se accede a su ser. Asimismo, este ser de los útiles se alejará del ser propio del ente que se ocupa la ciencia o la percepción, el cual se caracteriza por la simple presencia (*Vorhandenheit*).

Pues bien, cuando el útil es dañado, o se estropea, es cuando se rompe el sistema de relaciones y remisiones respecto del cual *es*. Y es en ese instante en el que el útil se torna en simple presencia, por un lado, y, por el otro, el Dasein queda vuelto hacia la totalidad del sistema de remisiones. En este momento es donde se advierte que ese sistema de remisiones remite, en última instancia, al Dasein. Y es ahí donde llegamos al mundo como aquello que está siempre abierto y permite

«absorberse atemáticamente y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo» (Heidegger, 2003: 102).

Así pues, el mundo solo es ese sistema en el que el Dasein está comprometido en su existencia. Dicho en otros términos, el *estar-en-el-mundo* se erige en la posibilidad fundamental que posibilita los infinitos *poder-ser* del Dasein. No es de extrañar, una vez constatada esta estructura esencial, que Heidegger asevere que el Dasein se halla *arrojado* (*Geworfenheit*) en un mundo. Es decir, el hombre no asume su existencia cuando la comienza, sino que se encuentra en medio de posibilidades respecto de las cuales siempre está comprometido (o bien, siempre ha aceptado, o bien, ha rehusado).

Sin embargo, la comprensión, en tanto y cuanto es el modo de la existencia, no se encuentra de una forma indiferente en el mundo. Más bien, todo lo contrario, ya que el Dasein se comprende siempre en una determinada *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*). Es decir, el Dasein, que se halla arrojado en medio de la infinitud de posibilidades, siempre está dispuesto de una

determinada manera.¹ Expresado en términos heideggerianos, la disposición afectiva «es el modo de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al ‘mundo’ y se deja afectar de tal modo por él que en cierta forma se esquivo a sí mismo» (Heidegger, 2003: 163).

Si seguimos ahondando en la propuesta filosófica del primer Heidegger, apreciamos que en el momento en que el Dasein comprende su existencia como una posibilidad proyectada, en una determinada disposición efectiva, se esboza su *caída* (*Verfallen*) en el mundo. En particular, «el estado de caída en el ‘mundo’ designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (*Gerede*, *Neugier* und *Zweideutigkeit*)» (Heidegger, 2003: 198). La habladuría (*Gerede*) es la propiedad de comprenderlo todo sin comprender propiamente nada. La curiosidad (*Neugier*) no se preocupa de ver para comprender, sino que solo busca ver tan solo por ver. Por último, la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) impregna el convivir ya que el otro se hace presente en virtud de lo que se dice acerca de él.

Pues bien, estas tres formas constituyen la manera en la que el Dasein es cotidianamente, es decir, es el estado en el que el Dasein está *caído* (*Verfallen*), como se ha visto. Esta situación, a su vez, es provocada por el hecho que el Dasein se halla inmediatamente en el mundo del que se ocupa. Dicho en otros términos, en el momento en que somos un ser-posible arrojado y dispuesto afectivamente, nos absorbernos en todo aquello que nos rodea, nos sumergimos en lo público de lo *uno* (*das Man*). Sin embargo, esta absorción en lo uno y el mundo representa una huida del Dasein ante sí mismo.

La caída es un estado esencial del Dasein, en el fondo, porque el ser de este es el *cuidado* (*Sorge*). El cuidado es un atenerse a la situación en la que ya se está arrojado, es decir, es un habérselas con los entes en medio de los cuales se está. Se da existencialmente antes que todo comportamiento teórico y práctico (tanto la teoría como la praxis deben ser entendidas como posibilidades de un ente cuyo ser es el cuidado).

Así pues, se aprecia que el Dasein es un ente cuyo ser es el cuidado. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones se encuentra en el modo de ser de la *caída*, es decir, es *impropiamente* (*Uneigentlichkeit*). Pero, ¿qué es la *propiedad* (*Eigentlichkeit*)?, ¿cómo la alcanzamos? La respuesta es tajante: «vivir auténticamente [...] es vivir en la espera constante de la muerte y de su inminencia posible, mirar cara a cara a esta compañera de cada instante» (Mounier: 1999: 119). La muerte, *la posibilidad de la imposibilidad de la existencia* (*Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*), se yergue en el poder-ser propio (*eigentlich*) del Dasein.

El ‘Sein zum Tode’ como horizonte de autenticidad

De modo que el hombre no alcanza el cénit por ser una instancia que constituye intelectualmente el sentido del mundo, o bien por ser una substancia pensante, sino que su máxima cima es *ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*). Heidegger inicia su analítica de la muerte preguntándose si el Dasein será capaz de hacerse accesible por completo. Es decir, se plantea la cuestión si, en algún momento, seremos capaces de captar nuestra plenitud absoluta. Esta interrogación es esencial puesto que, en una primera instancia, parecería ir a contrapelo de nuestro ser —el cuidado—. Debe recordarse que el cuidado se comporta siempre en relación con su *poder-ser* (*können sein*). Dicho de otro modo, el cuidado nos dice que el Dasein siempre es un ente incompleto, inconcluso, es una *permanente inconclusión* (*ständige Unabgeschlossenheit*). En el momento en que no tiene ya nada más pendiente es un *no-existir-más*. Consiguientemente, se

¹ No debe confundirse la *Befindlichkeit* con los estados de ánimo (esta consideración quedaría enmarcada en un horizonte óptico), sino que se trata de modos de ser en los que el Dasein siempre se encuentra.

puede colegir que «mientras el *Dasein*, en cuanto ente, ‘es’, jamás habrá alcanzado su integridad» (Heidegger, 2003: 257). No obstante, continúa cuestionándose Heidegger, ¿puede lograr, la experiencia de la muerte, conducir al *Dasein* a su *estar-entero*, a su integridad absoluta? Para contestar a esta cuestión será necesario un amplio rodeo por el fenómeno de la muerte.

En primer término, nos exhorta a que nos desembaracemos de todas las preconcepciones que tenemos respecto a ella. Es necesario despojarnos de estos prejuicios porque con ellos no alcanzaremos el auténtico fenómeno de la muerte. Mediante dichos prejuicios «el ‘morir’ es nivelado a la condición de un incidente que, ciertamente, hiere al *Dasein*, pero que no pertenece propiamente a nadie» (Heidegger, 2003: 277). Más aún, el análisis existencial de la muerte va más allá de estas presuposiciones, y, por ese motivo, debe preceder a toda metafísica, teología, psicología y biología de la muerte. Todas estas disciplinas nos presentan la muerte impropriamente al presuponer un determinado sentido de esta.

Para intentar columbrar el fenómeno, Heidegger pone el ejemplo del difunto. Si a este se le interpretase a partir de las exequias, de las honras fúnebres o del culto a su tumba, sería considerado como un objeto de ocupación (*Zuhandenheit*). Sin embargo, el difunto es algo más que un mero *no-estar-más-en-el-mundo*. La muerte, esencialmente hablando, no es el fin de un determinado proceso vital y, por esa razón, no tiene sentido hablar de un estar o no estar en el mundo. Más aún, este intento de alcanzar lo esencial de la muerte a partir de la experiencia del deceso del prójimo, no nos conducirá nunca a buen puerto. Ello es de este modo ya que la muerte, propiamente hablando, solo está en juego en primera persona. Cuando experimentamos el morir de los otros, no alcanzamos el verdadero sentido de este fenómeno (en contra de lo que apunta Levinas) sino que, a lo sumo, *asistimos* a él. Lejos de esta consideración, «el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella ‘es’, es por esencia cada vez la mía» (Heidegger, 2003: 261).

La muerte no es una realidad que sobrevenga del exterior al hombre. Más bien, este la tiene en todo momento como posibilidad. No es una instancia ajena al *Dasein*, sino que se halla incorporada en su ser. Expresado en otros términos, mientras el *Dasein* *esta siendo* es un *no-todavía* —muerto. Así, pues, el morir es una posibilidad del *Dasein* en la que, aunque se consuma el curso de este, no se le agotan todas sus posibilidades específicas. El *Dasein* termina siempre inacabado, o expresado metafóricamente, no necesita que llegue la muerte para alcanzar su madurez. Por esa razón, «la vida siempre habrá sido tan corta» (Derrida: 1998: 52). En particular, para Heidegger,

«así como el *Dasein*, mientras esté siendo, ya ‘es’ constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-al-fin del *Dasein* sino un ‘estar’ vuelto hacia el fin» (Heidegger, 2003: 266).

Esta es la propiedad de la posibilidad de morir: estar encarados hacia el fin. Únicamente de este modo, el *Dasein* alcanzará la propiedad al ser, en todo momento, el fin posible, al estar siempre a las puertas, al ser una inminencia. La muerte es una amenaza para con todas las posibilidades del *Dasein*, a las cuales las puede reducir, en cualquier instante, a nada. En concreto,

«su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inmediatamente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda ‘enteramente’ remitido a su poder-ser más propio» (Heidegger, 2003: 271).

Y es la posibilidad más propia puesto que el *Dasein*, en tanto y cuanto *poder-ser*, es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. Su inexorabilidad es radical. En cuanto arrojado, el *Da-*

sein ya se halla inscrito en esta posibilidad. De este modo, la muerte se presenta como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*.

La angustia como antesala al ‘Sein zum Tode’

Es en este punto donde la angustia² juega un papel esencial puesto que, en el momento en que el Dasein tiene angustia ante la muerte, es cuando propiamente existe. No obstante, esta afirmación podría resultar un tanto sorprendente si se la toma en su acepción cotidiana. En el lenguaje corriente, la angustia ante la muerte es el miedo al fin, el terror al abandono de la existencia. Sin embargo, para Heidegger, la angustia dista ingentemente de esta consideración.

Volvamos de nuevo al estado de la caída. En él, el Dasein queda absorbido por el mundo, lo cual le conduce a comprenderse desde aquello que le rodea y no a la sazón de sí mismo. En esta circunstancia, el Dasein existía impropriamente. Pues bien, el paso que determina la salida de la impropiedad a la propiedad viene dado por la angustia (*Angst*). Esta, a diferencia del miedo y demás disposiciones afectivas, no halla su objeto en el mundo, (cuestión que posteriormente tanto Freud como Lacan retomarán) y, consiguientemente, dicho objeto permanece indeterminado. A su vez, esta indeterminación revela al Dasein una especie de indeferencia para con todos los objetos que le circunscriben. Dicho de otro modo, «la angustia es una manera de ser en la que la falta de importancia, la insignificancia, la nada de todos los objetos intramundanos se torna accesible al Dasein» (Levinas, 2005: 119).

La angustia heideggeriana devuelve al Dasein al mundo, en tanto que tal, y lo arranca del mundo de lo útil. En particular, al hacer desaparecer las cosas intramundanas, la angustia imposibilita la comprensión de sí a partir de las posibilidades referidas a los objetos y, de este modo, conduce al Dasein a comprenderse a sí mismo a la sazón de sí mismo.

Pues bien, para Heidegger

«la angustia ante la muerte es angustia ‘ante’ el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser (Die Angst vor dem Tode ist Angst ‘vor’ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Sein-können)» (Heidegger, 2003: 271).

En el angustiarse, el Dasein queda vuelto hacia la posibilidad que es la muerte. Sin embargo, este estar vuelto no conlleva la realización de la muerte, al ser esta una posibilidad que debe ser comprendida, interpretada y sobrellevada como tal: la posibilidad de la imposibilidad de la existencia.

² Al tratarse de un estudio lacónico, se hará referencia a la concepción de la angustia que Heidegger defiende en *Sein und Zeit*. Por esa razón no se podrá penetrar en los *Prolegomena* ni en los cursos acerca de la metafísica, en donde también se habla del fenómeno. No obstante, cabe destacar que las nociones que se defienden en estos dos pasajes no difieren de la temática que se defiende en *SuZ*. Esencialmente hablando, en las tres consideraciones se propugna un planteamiento análogo. Sin embargo, es notorio destacar que Heidegger inició su estudio acerca de la angustia en los cursos impartidos en 1925, y que son recogidos en los *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

Precedente de la angustia heideggeriana: Kierkegaard

El planteamiento heideggeriano acerca de la angustia bebe de las fuentes kierkegaardianas, tal y como se podrá comprobar. Para hablar de la angustia, Kierkegaard, en primer lugar, penetra en la estructura del hombre. Según su parecer, el hombre es síntesis de alma y cuerpo. No obstante, apunta Kierkegaard, una síntesis de elementos contrarios no es concebible si no existe un tercer elemento que se encargue de unir dichos contrarios. Expresado en otros términos, es necesario un nexo de unión entre el cuerpo y el alma. En particular, este elemento, que tiene la función de aunar a los dos contrarios, es el *espíritu*. La realidad espiritual consiste en ser

«algo ambivalente; por una parte es un poder amigo, puesto que une el alma con el cuerpo; por otra es un poder hostil puesto que se siente extraño al cuerpo, perturbando así dicha unión» (Suances, 1998: 243).

Asimismo, en un primer momento, el espíritu se encuentra presente en la síntesis de una manera inmediata, que, ulteriormente, tiene que ser desarrollada. En una primera instancia, el espíritu está «como soñando» (Kierkegaard, 2007: 88), inconsciente de sí y de sus posibilidades. Se da, en este punto, un estado de inocencia que, más bien, es ignorancia. El hombre, en esta etapa, todavía no está determinado como espíritu y se halla en un estadio que puede ser calificado de infantil.

En este estado de infancia, el hombre, que todavía no es espiritual, aparece determinado como un ser vegetativo, animal, en el que, como se ha apreciado en anterioridad, su espíritu duerme. Es un momento en que desconoce toda diferencia entre el bien y el mal. Por esa razón, el hombre, en este momento, vive en paz. No existen, para él, ni la guerra ni el combate puesto que no existe *nada* contra lo que se deba luchar. No obstante, «la nada engendra angustia» (Kierkegaard, 2007: 87). En este primer estado, en el que no existe nada, se da la angustia. Mejor dicho, la inocencia es constitutivamente angustia.

Según Kierkegaard,

«la angustia que hay en la inocencia no es [...] ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia» (Kierkegaard, 2007: 88).

Es decir, la angustia que se produce en la inocencia no tiene relación alguna con objeto determinado, sino que, por el contrario, viene generada por la nada. Esta manifestación de la angustia puede ser apreciada en los niños bajo el modo de un afán de «aventuras o de cosas monstruosas y enigmáticas» (Kierkegaard, 2007: 88). Sin embargo, esta angustia, que se da en una primera manifestación en la infancia, adquiere otro cariz cuando, en el seno de la inocencia, emerge la posibilidad de la libertad y todas sus posibilidades. Cuando este hecho se produce, el espíritu comienza a salir paulatinamente de su ensoñación, para mostrarse la posibilidad de la libertad infinita, que, a su vez, brota de la nada de la inocencia.

No obstante, es notorio destacar que la posibilidad de la libertad, que emerge de esta nada de la inocencia, no radica en ser una elección entre lo bueno o lo malo. Si fuese de esta forma, existiría un cierto saber acerca de la libertad y sus consecuencias. Más bien, la libertad, en esta primera etapa, brota como posibilidad, y, a su vez, dicha «posibilidad de la libertad consiste en que se puede» (Kierkegaard, 2007: 99). Dicho en otros términos, el objeto de la angustia sigue sin ser nada concreto, sino que, en realidad, estriba en ser la posibilidad del ejercicio de la libertad, que se cierne sobre la nada (es decir, sobre las posibilidades y no la facticidad). De esta

manera, «el espíritu, que en una primera instancia estaba en ciernes y soñando, empieza a desarrollarse tras advertirse de su propia posibilidad» (Kierkegaard, 2007: 167).

En todo momento, por consiguiente, el estudio de Kierkegaard se dirige hacia una angustia ante la posibilidad. Ahora bien, cuando se hace referencia a esta categoría, a su vez se está haciendo referencia, de una forma indirecta, a una determinada temporalidad. Es decir, lo posible corresponde, por completo, a lo futuro. De ahí que se relacione directamente la angustia con el futuro. Así pues,

«lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro, y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro» (Kierkegaard, 2007: 167).

Solo el futuro goza de esta constitutiva angustia. Ni el presente ni el pasado podrán engendrarla. En particular, en referencia al pasado, este jamás puede angustiar ya que, para que este hecho se produzca, es necesario que entre en una relación de posibilidad para con el individuo. Sin embargo, como se ha apreciado en anterioridad, la posibilidad es una categoría que corresponde por completo a la dimensión de lo futuro. Por consiguiente, el pasado, considerado en sí mismo, no genera angustia, sino solo en tanto y cuanto posibilidad e volver a repetirse, es decir, hacerse futura. A lo sumo, una acción pasada puede generar arrepentimiento o beneplácito.

Kierkegaard da un paso más en su exposición de la angustia al afirmar que «la angustia es el estado psicológico que precede al pecado» (Kierkegaard, 2007: 168). Debe hacerse notar que toda la reflexión kierkegaardiana acerca de la angustia gira en torno al concepto de pecado. La pecaminosidad de la existencia humana no viene dada por el hecho de que Adán pecó en un momento determinado. Más bien, Adán, y todo hombre posterior, se hace culpable tras salir del estado de inocencia mediante un salto cualitativo. Asimismo, la angustia se erige en la condición para que dicho salto se produzca. De ahí que se convierta en el último estado psicológico a partir del cual irrumpe el salto cualitativo que, a su vez, introducirá el pecado.

Si vamos al relato bíblico del Génesis, recordemos que Dios manda a Adán que no tome los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. En ese momento emerge en Adán la posibilidad de poder. Ahora bien, la prohibición divina, además de plantear la angustia de la posibilidad, introduce una tensión radical entre el hecho de emprender la acción, por un lado y, por el otro, el fenómeno de calcular sus consecuencias. Dicho en otras palabras, se produce, en el seno de Adán, un estado de completa ambigüedad en la que se desea pero que, simultáneamente, se teme la acción que se va a llevar a cabo. En este punto, Adán todavía no es culpable (puesto que no ha cogido la manzana del árbol de la ciencia), sin embargo, se ha efectuado una ruptura con el estado de inocencia anterior, como si esta se hubiese perdido definitivamente. Finalmente, y una vez cometida la acción punible, se ha producido un salto que va de la inocencia, que en realidad es ignorancia, a la experiencia del bien y del mal. Mediante el pecado se establece el saber acerca de lo que es el bien y el mal.

Pues bien, todo este proceso le ocurre a todo individuo antes de emprender toda acción que puede introducir, de nuevo, el pecado en el mundo. Este, como en múltiples ocasiones apunta Kierkegaard, continúa viniendo. No se introdujo de una vez y para siempre en sazón del pecado de Adán, sino que sigue viniendo constantemente a partir de las acciones de los individuos. Una vez cometido el pecado, hay toda una serie de consecuencias. En primer término, como se reseñó anteriormente, tras el pecado el hombre se hace culpable saliendo, de esta manera, del estado de inocencia. Tras pecar, el hombre abandona esa etapa de ignorancia para tener un saber determinado acerca del bien y del mal. Otra consecuencia del pecado es que trae consigo los remordimientos. No obstante, estos no tienen la capacidad de abolir la acción pecaminosa sino que, más bien, lo único que pueden hacer es entristecerse de él.

No obstante, las consecuencias más importantes que el pecado introduce radican en el establecimiento de dos tipos de angustia: La *angustia objetiva* y la *subjetiva*. La primera hace referencia a la angustia que se halla en la naturaleza. Para Kierkegaard, «la sensibilidad se hace pecaminosa una vez que el pecado vino al mundo y cada vez que el pecado viene al mundo» (Kierkegaard, 2007: 115). En este contexto, la sexualidad entraña angustia puesto que el espíritu se advierte no únicamente que se halla determinado en tanto que pertenece a un cuerpo, sino que, además, que se encuentra inmerso en un cuerpo con una determinada diferencia sexual.³ En segundo lugar, la angustia subjetiva es aquella que se encuentra «instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado» (Kierkegaard, 2007: 111). A partir de este momento, todo ejercicio de la libertad entrañará angustia, ya que cabrá la posibilidad de repetir la acción pecaminosa que se ha llevado a cabo.

Analizadas las consecuencias del pecado, debe destacarse el hecho que, para Kierkegaard, el hombre, tras pecar, puede angustiarse por estar inmerso en la culpabilidad. Es decir, cabe la posibilidad de que el individuo sienta angustia del pecado cometido. Este hecho significa que el hombre todavía se encuentra inmerso en el bien, al angustiarse por estar en el mal y, por ese motivo, tener la voluntad de escapar de él. Ahora bien, hay toda una serie de individuos, según el pensador danés, que se encuentran dichosos por hallarse en el mal. Es decir, no se angustian por estar en el pecado y, por ende, en el mal, sino que se angustian por el bien. A este fenómeno que le acontece a una serie de hombres, Kierkegaard designa como *lo demoníaco*. En este estado, el individuo «se angustia ante el bien» (Kierkegaard, 2007: 218) y, por esa razón, la libertad se establece como no-libertad. Dicho en otros términos, en el estado de endemoniamento la libertad se establece como posibilidad rechazada.⁴ El hombre demoníaco, más allá de estas consideraciones, se caracteriza también por una voluntad de ensimismamiento. Expresado en otros términos, el endemoniado es aquel tipo de individuo que tiene la voluntad de encerrarse en sí mismo, sin querer tener ningún tipo de contacto con otra cosa que no sea él mismo.

Al ser la angustia la posibilidad de la libertad, lo es también de la infinitud. En la posibilidad, todo es posible, tanto el éxito como el fracaso. Cuando se toma conciencia de que cualquier desgracia es posible o, lo que es peor, que puede repetirse, se advierte que la posibilidad es una categoría más dura que la facticidad. De esta forma, aquel que haya recorrido la angustia de la posibilidad, todos los avatares de la vida le resultarán insignificantes (no obstante, con ello no se elimina la angustia, una vez el hombre ha pecado, y sin haberlo cometido, siempre la llevará consigo). Asimismo, al dirigirse la angustia a la posibilidad y, por ende, a la infinitud,

³ Relacionado con la temática de la sexualidad, Kierkegaard apunta que en el momento de engendrar, es cuando la angustia es más intensa ya que es el instante más ajeno al espíritu. Al dar a luz, el espíritu de la mujer queda en suspenso y, por ese motivo, no lleva a cabo ninguno de sus cometidos. Así pues, puede afirmarse sin reservas que cuanto más angustia haya, tanta más sensibilidad existirá. Asimismo, debe destacarse que la diferencia sexual, de la misma manera que la pecaminosidad de la sensibilidad, viene introducida por el pecado.

⁴ Esta pérdida de la libertad puede darse bajo múltiples formas. En primer término, el cuerpo debe subordinarse al alma y, por ende, al espíritu. Ahora bien, si el cuerpo es capaz de rebelarse contra esta determinada disposición, se introducirá la no libertad como lo demoníaco. Dicho sucintamente, cuando el cuerpo adquiere la primacía ontológica, se pierde la libertad. En segundo término, la pérdida de la libertad puede darse de la siguiente manera: Kierkegaard destaca que la verdad o, mejor dicho, certeza, se produce en un actuar. No obstante, la actuación es lo más propio de la individualidad concreta, de la conciencia, del individuo. La conciencia que tiene el individuo de sí mismo jamás puede ser una pura observación ya que el individuo, al actuar, deviene. Así pues, la conciencia de sí siempre será un acto. Ahora bien, Kierkegaard denomina a este acto *interioridad*. De esta forma, la interioridad, que únicamente se da en la acción y por la acción, se erige en el contenido más concreto de la conciencia del individuo. Pues bien, siempre que la interioridad no responda a este tipo de conciencia actuante, se producirá lo demoníaco y, consiguientemente, la pérdida de la libertad.

nos muestra, como se ha destacado, que las cosas finitas son insignificantes si se ponen al lado de la posibilidad. El afán de poder, el ánimo de lucro y demás cosas, pierden toda relevancia. En el reino de la posibilidad solo cabe lugar a la fe ya que en ninguna otra instancia puede hallarse el reposo. En consecuencia, la angustia debe conducir a la fe y, ulteriormente, esta debe ayudar a la angustia para conducir al individuo a la Providencia divina.

ANGUSTIA, OBJETO Y DESEO: EL PSICOANÁLISIS COMO EXPERIENCIA SUBVERSIVA

La angustia en la clínica psicoanalítica lacaniana: en los márgenes de lo simbólico y lo imaginario

El psicoanálisis es una praxis clínica moderna (nace con Freud a principios del siglo XX), pero también una experiencia que opera una torsión sobre el lenguaje mismo. Esta segunda consideración se puede enmarcar en la relectura de Freud que realizó el psiquiatra y psicoanalista francés Jacques Lacan en lo que se conoce como el primer tiempo de su enseñanza, también denominado «el retorno a Freud», en la década de los 50 y algunos años de la década de los 60. Este tiempo clínico y teórico de Lacan será la referencia conceptual de este segundo apartado, y más concretamente sus consideraciones a lo largo de su décimo seminario, titulado *La angustia*, e impartido entre 1962 y 1963. Lacan relee a Freud, ya desde los años 30, a partir de referencias que hasta ese momento eran casi, o totalmente, desconocidas a los psicoanalistas de su tiempo. La psiquiatría de Jaspers o de Clérambault, la dialéctica hegeliana, la lingüística saussureana, la sociología de Lévi-Strauss, o la etología de Wallon, Lorenz o Von Uexküll, son solo algunas de estas referencias. Heidegger, no obstante, será otra referencia capital, como veremos.

La primera aportación de Lacan al psicoanálisis en 1936 fue importante, pues situó lo que luego denominó el registro imaginario en el plano especular, a partir de su teoría del estadio del espejo: el narcisismo se establece entre los seis meses y el año y medio de edad mediante la unificación imaginaria del cuerpo que, en presencia de un adulto, el infante realiza cuando empieza a reconocerse en un espejo. Sin embargo, es aún más relevante su aportación al psicoanálisis de los años 50, la de su tesis central durante su primera enseñanza: mostrar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, señalando así el registro simbólico como el eje crucial de la cura analítica. El eje simbólico, que articula al sujeto en su relación al Otro (orden simbólico donde se constituye el sujeto, pues le precede), se encuentra siempre en tensión con lo que es del registro imaginario, en el que Lacan ubica la relación transferencial intersubjetiva del psicoanálisis postfreudiano. El otro es pues el semejante al que uno se identifica imaginariamente, mientras que el inconsciente es la Otredad misma, esa Otra escena donde se juega la lógica afectiva del sujeto: el inconsciente. Es propiamente la red significante, constituida de forma contingente, que carece de sentido por sí misma pero lo produce en relación al registro imaginario. Así, tomar al analista como una imagen ideal a la cual uno se debe identificar al final del recorrido analítico, no es otra cosa que concebir la experiencia analítica en el plano de la comprensión y del sentido. No en vano esta es sancionada por Lacan como una práctica del psicoanálisis que olvida la lectura crucial del primer Freud, a saber, que el inconsciente emerge por, y en, la palabra: eso que del significante toca el cuerpo.

Para Lacan, como para Freud, la tensión entre registros de diversa índole forma el núcleo de la estructura subjetiva pero también de la experiencia analítica. Esto es: en una dirección, el fenómeno significante, patente en los olvidos, los juegos de palabras, o los equívocos; de forma cruzada, en la dirección opuesta, la transferencia, el narcisismo, la lucha por el reconocimiento

del semejante que Lacan toma del seminario de Kojève sobre Hegel. Lacan esquematiza con absoluta sencillez este primer tiempo clínico-teórico mediante el esquema L, que podemos hallar en el volumen II de sus *Escritos* (Lacan, 2008).

Imaginario y simbólico son pues los registros privilegiados de estos primeros años de seminarios de Lacan, y su articulación conforma la estructura subjetiva, lo que podría pensarse como equivalente a la realidad psíquica en Freud. Hay, sin embargo, un límite: por fuera, un tercer registro, inasimilable por los dos anteriores, que Lacan nombra real, da cuenta de la realidad externa, inasimilable por parte del sujeto. A medida que avanza la enseñanza del psicoanalista francés este real dejará de considerarse como la realidad inasible en análisis para acabar siendo el imposible mismo que orienta la práctica analítica. Si el significante cauteriza una marca sin sentido en el cuerpo del sujeto que sirve de origen y meta al circuito pulsional, la inscripción del significante recorta una exterioridad irrepresentable que Lacan trató de circunscribir. Así, su supuesta alineación entre las filas del estructuralismo es cuanto menos fallida, ya que desde el principio (y cada año de forma más evidente) el núcleo del psicoanálisis era propiamente aquello que lo simbólico no aísla y lo imaginario no da forma.

Es la forma en que Lacan acabó por tomar la pulsión de Freud, en los límites de la cual halló un registro cuya dimensión solo puede aprehenderse en su semblante de trauma. Es el límite interno a la estructura misma. De este real, una experiencia analítica auténtica puede, por el rodeo de la mentira de lo simbólico, aislar una parte, una vacuola (Miller, 2004), como resto sintomático de eso que no es otra cosa que una operación de palabra segmentada por la interpretación del analista. La señal del encuentro mediado con un real... eso es propiamente la angustia. Veremos que el encuentro viene mediado por un objeto...

Ya Freud mantuvo con la angustia un diálogo equívoco. ¿Era con objeto, o sin objeto? Si Freud señaló (como Kierkegaard) que presentaba un carácter de indeterminación y que era sin objeto (Freud, 1992), Lacan nos recuerda que no pudo callarse ahí dónde algo le hablaba, lo confiesa en la frase anterior: la angustia es angustia ante «algo» (Lacan, 2006). Es también reacción o señal ante la pérdida de un objeto interno, indefinido; un estado afectivo que sigue a una imagen anémica (Freud, 1992). Freud lo ejemplifica tomando la angustia frente al caballo del pequeño Hans (Freud, 1992), fenómeno que interpreta como una desviación de la angustia frente a la castración. Hay en este caso desplazamiento del afecto de angustia a una representación mnémica u objeto que sustituye la amenaza de castración (Freud, 1992). Se trata pues de una respuesta desplazada frente a un temor exterior, el de la castración, temor exterior que es la respuesta frente a la pulsión, por sí misma inofensiva. El objeto original de la angustia queda así reprimido. Lacan, a lo largo de su seminario sobre la angustia, aclara la complejidad del fenómeno y despeja el bosque freudiano en torno al objeto de este afecto.

El objeto de la angustia: castración, deseo y fantasma

Lacan señaló en varias ocasiones que su único aporte relevante a la teoría psicoanalítica era la invención y formalización de lo que llamó el 'objeto a'. Este objeto, susceptible de ser producido a lo largo de una experiencia analítica, es el objeto causa del deseo y a la vez el objeto de la pulsión. Es, además, el objeto propio a la angustia. Si en *Inhibición, síntoma y angustia* la angustia es el tema principal, como señala Strachey (Freud, 1992), no es este texto el que le parece el más propicio a Lacan para estudiar la angustia en Freud. Lacan se dirige a *Lo ominoso* (Lacan, 2006). Sí, lo ominoso para Freud es lo que despierta angustia u horror (Freud, 1992).

Lo primero que se puede decir de este texto es que pone de relevancia la importancia que Freud acordaba al análisis lingüístico. Freud examina al inicio de este texto, en varios idiomas,

la particularidad de los supuestos opuestos *heimlich* y *unheimlich*, lo familiar frente a lo siniestro (Freud, 1992). Pero halla un significado de *heimlich* que no es el habitual, pues remite a algo oculto, secreto... y encuentra que justamente lo *unheimlich* puede también tener este valor, de algo oculto o secreto que ha sido revelado. Es pues en esta ambigüedad del uso de los significantes que encontramos la dialéctica del velo. Hay familiar en lo siniestro.

Apoyándose en el estudio médico-psicológico de la estética de Jentsch, Freud señala que el afecto de lo siniestro surge ante la figura de cera o el autómeta, ante la epilepsia o la locura (Freud, 1992). Pero Freud se apoya en algo más concreto, el relato de *El hombre de arena* de E.T.A Hoffman. En este relato, no es preciso extenderse, se trata de un objeto: los ojos de la bella autómeta Olimpia, separados de su cuerpo. Son el resto libidinizado que lleva al protagonista a arrojarse al vacío, al grito de «¡Sí, bellos ojos, bellos ojos!». He aquí la marca de un deseo que lleva a la muerte, representante de la castración. No en vano Freud recuerda que la posibilidad de perder los ojos es un motivo importante de angustia, y es un sustitutivo de la angustia de castración (Freud, 1992).

Encontramos pues, nuevamente en Freud, la articulación siguiente: objeto, pérdida, deseo, angustia y castración. Esta articulación se puede seguir nítidamente en el seminario X de Lacan. El objeto de la angustia es un pedazo separado del cuerpo del Otro, nos dice; un recorte. Aquí el Otro de lo simbólico está encarnado, y detiene el objeto propio a la satisfacción (el pecho de la madre, objeto de la pulsión oral, es aquí el ejemplo más sencillo). Pero la angustia implica ahí al sujeto mismo, pues este objeto viene a nombrar eso que le falta, siendo propiamente el velo de la castración. Así, la dialéctica en torno a lo siniestro transmuta a la articulación entre el sujeto y el Otro.

El objeto a, objeto de la angustia, es el resto de la división que se produce entre el sujeto y el Otro (Lacan, 2006), siendo esta una división marcada por la castración. Hay pérdida de los dos lados. Lacan lo ilustra con el parto, referencia que hallamos en Kierkegaard cuando estudia la angustia, cuestión que Freud retoma para señalar su importancia, a la vez que niega que toda angustia remita a la angustia originaria del bebé en el momento de la separación de la madre. No en vano, la angustia tiene relación al significante, a la representación mnémica, como veíamos en el punto anterior... y el neonato no habla. Por ello Lacan no se entretiene en la angustia supuesta del bebé al separarse de la madre en el parto (si existiera, sería imposible de tratar en el dispositivo analítico, pues es un dispositivo de lenguaje): se interesa por la pérdida, la caída de un resto, la placenta (Lacan, 2006); ese objeto es el desecho, lo que pertenecía si se quiere a ambos y no pertenece a ninguno cuando se pierde. De la suposición imaginaria pasamos al plano de la materialidad de lo real, la carne. ¿Qué relación entre este objeto, más bien siniestro, y el deseo? ¿Y cómo se trata a partir del significante?

La estructura del deseo supone la castración ya que uno desea ahí dónde le falta. Y lo que uno desea es siempre otro objeto, pues en cuanto goza del objeto que deseaba no puede mantener ahí el deseo mismo. Por ello, Lacan pensaba el plano del deseo en relación a la metonimia: uno desea una parte del todo que siempre está en otro sitio. Eso sí: la metonimia implica el significante, pues el deseo en el humano se desliza por el discurso. Lacan defiende que el deseo es deseo del Otro, y esto se presta a múltiples lecturas: el sujeto desea al Otro, el deseo pertenece al Otro, es el Otro el que desea... Es propiamente una dialéctica, en la que hay que recordar que el objeto queda del lado del Otro, es un recorte del cuerpo del Otro (Lacan, 2006). Por eso el análisis no se hace en soledad, sino con un analista. El estatuto de este Otro, depende desde dónde se piense; para Hegel, este Otro era el Otro de la conciencia, el que mira. Para el psicoanálisis, el Otro es inconsciencia. La particularidad del deseo justamente pasa por la lógica del no saber lo que uno desea, siendo la solución constituir al otro como lo que me falta, sin saber qué me falta ahí exactamente (Lacan, 2006). Por ello, es en la imagen del otro como el sujeto consigue vestir el objeto a, objeto reprimido en tanto es el objeto de satisfacción. El

objeto a, por tanto, no puede pensarse como el objeto de la epistemología: no es cognoscible, sino que es producto de la operación significativa del análisis (Lacan, 2006).

Lo familiar en la angustia es la presencia del objeto desvelado, de ese objeto que está en el centro de la Otra escena freudiana, ese objeto que es a la vez lo más íntimo y lo más extraño de la vida fantasmática del sujeto. La escena, es lo que propiamente Lacan establece como el fantasma fundamental, la escena en la que se pone en juego el sujeto, el deseo del Otro, el semejante y el objeto. Aislarla es uno de los propósitos fundamentales de una experiencia analítica: saber de lo que uno goza en el inconsciente permite posicionarse ahí de otra manera, dando lugar a una nueva forma de deseo.

Lacan: Heidegger, del Dasein al ser de goce

Aunque Lacan es hegeliano, sin duda, en *La angustia* señala que del filósofo que se halla más cerca es de Heidegger (Lacan, 2006); en su Dasein, en el desamparo del ser para la muerte. ¿Qué encontró Lacan en la obra de Heidegger? En esta cita, extraña fundamentalmente la cuestión del desamparo... En efecto, es más bien una diferencia radical la que hallamos en un primer abordaje, ya que si en el caso del filósofo la ocultación y desocultación de la verdad que permite llegar al Dasein es una praxis llevada a cabo en soledad, en el psicoanálisis la experiencia pasa por un Otro encarnado, es decir, no puede encaminarse sino mediante la transferencia...

Es, pues, la referencia al ser lo capital para ambos autores, pues ambos diferencian el ente del ser, problematizando claramente las relaciones del ser en el mundo, del sujeto con el objeto. Quizás señalar la distancia de sus discursos con el discurso de la ciencia contemporánea ponga de relevancia esta cuestión. Suponer, como hacen hoy las neurociencias y la población científicista, que el sujeto es el cerebro, no es otra cosa que suponer un ser en el ente, llevar la lógica de la metafísica a su última consecuencia: usted es «eso», puesto que «eso» existe y no «hay» nada más. Es la imposibilidad para aceptar la realidad de la castración en lo simbólico, la falla propia al lenguaje para nombrar el goce, siendo esta la marca fundadora que constituye al sujeto como deseante. El sujeto en su división, y el hecho de que goza ahí donde sufre y ahí dónde obtiene placer, son cuestiones excluidas por la ciencia. El hombre es para el discurso de la tecnociencia un Todo, en el que el deseo equivale a la necesidad y tiene su objeto, y la imagen de sí mismo o *self* equivale a lo que uno es. No hay más que la apariencia, y la relación al objeto es satisfactoria. Para Lacan y Heidegger, esto era una falacia, y su concepción de la experiencia llevaba a su destitución.

En la referencia al ser en el mundo también podríamos localizar una cercanía entre el filósofo y el psicoanalista. Para Lacan, hay en el origen, antes del sujeto, un mundo (Lacan, 2006): es propiamente el lugar del lenguaje, del Otro. Es un mundo en el que hay una falta, y es un mundo por ello siempre abierto, como veíamos que es para Heidegger en el primer punto del primer apartado. Después, de este mundo en el que uno es arrojado, se recorta un marco, el fantasma. Este sería, podríamos aventurarnos, su ser en el mundo. Allí donde para Heidegger el Dasein es inauténtico a causa de todos los objetos útiles que pueblan y le preceden en su *Umwelt*, Lacan señala que la representación del sujeto por la cadena significativa, mediante la alienación, es inauténtica. Esta operación es paralela para los autores (Alemán y Larriera, 1995).

Pero el psicoanálisis trata con un ser de goce, podríamos añadir, otorgado por el recorte-desecho del cuerpo del Otro que constituye el objeto a... Aquí, se abre una brecha entre estos pensadores: el campo del psicoanálisis, lo que revela y va más allá de la filosofía, es la cuestión del goce, como señalan Alemán y Larriera (Alemán y Larriera, 1995). Así, Lacan escribe el fan-

tasma como la articulación entre un sujeto dividido, marcado por la castración simbólica que lo hace un sujeto deseante, y un objeto de goce siempre perdido, estructuralmente separado: el *Das Ding* freudiano, el objeto a. Es propiamente esta separación, y el circuito significante que origina, lo que constituye el motor de la pulsión freudiana. La experiencia de lo real para un sujeto pasa por el encuentro con este objeto, y es propiamente un encuentro con lo in-mundo (Zaidel, 2007); el fantasma no es una disposición afectiva, sino el marco de un rechazo que trata de obturar lo insoportable. La angustia, afecto que da cuenta de la presencia del objeto, introduce lo traumático, lo in-mundo.

El psicoanálisis: subversión del sujeto, subversión del deseo

¿Y qué tiene de subversivo la experiencia analítica? Nos atrevemos a decir que es propiamente la función del corte lo que revela al sujeto que su suposición de ser es en verdad una posición de goce. Ahí dónde se imagina representado por una imagen de sí, la interpretación analítica, que opera mediante el corte de la cadena de discurso que produce el que se analiza, remite a aislar un significante fuera de sentido, y así le revela su lugar de enunciación que desautoriza al yo (Lacan, 2008). El sujeto emergente es el sujeto del inconsciente, el sujeto del deseo. Ahí dónde uno cree que es, la operación del discurso del analista extrae el goce de la insignia a la que uno se identifica, ubicando el objeto de goce fuera, produciéndolo, aislándolo. Es un atentado contra el narcisismo. Usted no es eso. Eso cae, y uno se encuentra con su falta en ser, y su añadido de goce estúpido.

Lo que el psicoanálisis revela, y eso es de interés para la política, es que no hay lazo universal que evite la segregación, pues en cada sujeto la posición de goce propia es segregada. El odio del otro es propiamente el odio del goce que sabemos más propio que ajeno. El malestar en la cultura es justamente eso, el goce, lo inútil con lo que nos topamos una y otra vez, la pulsión freudiana (Alemán y Larriera, 1996), la imposibilidad de no repetir, el estancamiento de la misma escena en la que uno es objeto e imagen. Todo ello, para que el deseo más íntimo se viva como imposible, o como insatisfecho. La tendencia imperante, suponer que la culpa es de Otro, se revela como una falacia: uno está activamente en eso de lo que se queja.

Angustia y deseo colindan en un punto crucial, que es el que revela propiamente la experiencia analítica, el que está en el corazón de la ruptura narcisista: hay castración. Uno desea desde la castración, y es ahí donde más desconoce; desconoce el objeto causa de su deseo. Cuando la castración se revela, lo hace mostrando la presencia del objeto inmundo, de los ojos del autómatas: estamos en el reverso, el desvelamiento de lo que debe permanecer velado para que el circuito repita, ciego. Es preciso decir, educar incluso (puesto que muchos jamás querrán pasar por la experiencia analítica, y se contentarán con denigrarla o burlarse de ella desde la ignorancia) que hay goce perdido para siempre jamás. El capitalismo consumista contemporáneo promete, impone, el más de goce: usted puede gozar un poco más. Pero el objeto nunca será ese, y cuanto más se busque, más se encontrarán con una angustia desbordada, inoperante, quedando suspendidos en el imposible de alimentar la nada.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, J. y LARRIERA, S. (1996): *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires, Del Cífrado.
 DERRIDA, J. (1998): *Aporías: Morir-esperarse (en) los límites de la verdad*. Barcelona, Paidós.

- BECH, J. (1999): *De Husserl a Heidegger: La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona, Editorial UB.
- FREUD, S. (1919/1992): «Lo ominoso», *Obras Completas de Sigmund Freud*, XVII. Buenos Aires, Amorrortu. pp. 215-251.
- (1926/1992): «Inhibición, síntoma y angustia», *Obras Completas de Sigmund Freud*, XX. Buenos Aires, Amorrortu. pp. 71-164.
- HEIDEGGER, M. (2003): *Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta.
- KIERKEGAARD, S. (2007): *El concepto de la angustia*. Madrid, Alianza.
- SUANCES, M. (1998): *S. Kierkegaard: Trayectoria de su pensamiento filosófico*, II. Madrid, Cuadernos de la UNED.
- LACAN, J. (1966/2008): *Escritos*. Vol. 2. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006): «La angustia», *El Seminario de Jacques Lacan*, 10. Buenos Aires, Paidós.
- LEVINAS, E. (2005): *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid, Síntesis.
- MILLER, J. A. (2004): *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires, Paidós.
- MOUNIER, E. (1990): *Obras completas*, II. Salamanca, Ermeneia.
- SARTRE, J, P. (1998): *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.
- ZAIDEL, R. (2007) [En línea]: «Reseña del comentario de Vicente Palomera de los capítulos X y XI de *La angustia* realizado en el S.C.F. de Barcelona de junio de 2007», 'Punto vivo' del Seminario del Campo Freudiano de Barcelona de 2007.
<http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=241&rev=35&pub=1> [Consultado 14/02/2010]

Anarjichos, fuerza y amistad

Anarjichos, strength and friendship

HUGO ÁBALOS AGUILAR Y AITOR JIMÉNEZ GONZÁLEZ
(COLECTIVO AUTÓNOMO GUÍNDILLA BUNDA)
Universidad de Granada

Resumen: Mediante el clásico recurso dialéctico los autores pretenden ofrecer una muestra del moderno terrorismo epistémico y sus posibilidades prácticas, tanto en el arte como en los cuerpos que pretendan instalarse en el gesto anarquista, el movimiento y el amor a su gente.

Palabras clave: anarquismo epistémico, herida, crimen sin objeto, materialismo heroico.

Abstract: Through the classical use of dialectical authors are intended to provide a sample of modern epistemic terrorism and its practical possibilities, both in art and in bodies that intended to settle in the anarchist gesture, the movement, and the love of their people.

Keywords: epistemic anarchism, wound, crime without object, heroic materialism.

ACTO I: CAMINAN

Arturo.— El problema, no es que no sepamos nada, ¡es que no sabemos a nada!, (Montalbán, 2008) nos faltan texturas, matices, dulzura, sal, amargura y acidez, nos falta rugosidad, tacto y ardor, nos falta un toque picante, también el nauseabundo, por eso nos mastican, por que somos perfectamente digeribles.

Iñaki.— Ya, pero no es que no sepamos a nada, sino que nos empeñamos en saber, y ahí está la carencia de sabor, una eterna búsqueda sin paradas en el presente que nos ejecuta tranquilamente...

A.— Si pero aquí es la guerra y por eso provocamos las sensaciones, no hay sitio para dejar que el gesto fluya porque sería menospreciar al enemigo. Y nunca menosprecies a un enemigo... más que deleitando a tus amigos; él tiene buenos catadores, un gran ejército de poetas a su servicio... pero es su propio cocinero, sabes, el guiso lo que se va a comer, y más le vale darle buen sabor.

I.— Cría cuervos y te comerán los ojos.

A.— Somos los nadie, ¿recuerdas? Son ellos los que se suicidan. Nuestro juego consiste en mantener el equilibrio en cada paso, en gesticular con el mundo del placer, nos saboreamos tenemos vista, gusto, olfato, tacto... tío, no hay sabor sin recepción, siempre nos fijamos en la acción de entrega, pero cada vez me parece más importante la acción de la recepción, es también una entrega. La risa a la contra, el instante a favor.

I.— Recibes saliva, pura y lívida sobre tus labios, caricias de pechos suaves como las húmedas nubes del otoño en eterna iluminación... Buenos cimientos los de la pasión, murallas de roca madre.

- A.– El dulce para mí, es picante para el otro.
- I.– A veces desearía ser un plato de cristales, bien servido y afilado, hiriente, para sentir la sangre por mi cuerpo, caliente, destrozando su lengua y sus labios libidinales, destruir ese agenciamiento pantagruélico, interrumpir el proceso asimilatorio, cooptador, y desde luego fracturar su ano entre espasmos desgarradores, no quiero ser abono del huerto de su locura, no quiero reproducir el cultivo de obviedades. Traspasar las fronteras de los cuerpos requiere traspasar la frontera de la sangre. Generar mezcla homogénea en movimiento que desgarrar las actividades lúdicas del subconsciente. Comemos carne cada día, arrancamos extremidades y exterminamos campos de trigo...
- A.– Abusemos de la inspiración para prohibir generar miedo. ¿Entiendes? Disfruto defendiendo la integridad de los cuerpos juntos y desgarrados. Dos heridas se frotan, salpican, y se vuelven a frotar como insaciables de ver más sangre, insaciables de sentirse cuerdas, como urracas en los basureros o cigüeñas que ya no emigran. ¡Demos de comer a nuestras crías los gargajos de nuestras entrañas para que vivan felices entre acantilados de sebo graso que ilumina las lámparas!.
- I.– Insisto, rasgar sus intestinos es algo deseable, un deseo con objeto que solo nos ata a este horizonte criminal, aun con lo divertido del delito, creo, debemos pensar mas allá, y ya que nos devorarán ¡sin ser sus hijos!, elijamos ser semillas infinitas, nos tragaran recorreremos sus interiores, viendo todo lo que podamos ver, seremos Job y Pinocho, pero no daremos nada, no enriqueceremos su infortunio, nos parirán entre los restos destruidos, indigestos, la diarrea inoportuna, que le obligue en espacio impredecible, ¡nuestro futuro es un contrato entre sus formas y nuestra fuerza que nos libera del espacio orinal!, en los descampados ocultos de la ciudad, nuestra semilla caliente crece libre, así lo veo.
- A.– Sí, allá donde estemos habrá vida, porque seguiremos creando el sabor del movimiento, o el movimiento del sabor. Devorados por el lobo inmortal (Agamben, 2010) que mastica las rocas, tendremos la oportunidad de servir a un compañero, cocinar en las cloacas... fedentes seguiremos esparciendo semillas, como los chinches o las cucarachas, no se librarán fácilmente de nuestra risa desgarrada. Semillas como las que germinan en las rendijas de las aceras de Nueva York, Londres o Berlín, siempre separando a los adoquines, generan tormentos en los intestinos desconocidos de los que acamparon en las formas de Platón. Semillas que desobedecen a las leyes de la geometría y que nunca se preocuparon por los pederastas porque ellas también lo fueron. Fusión de lo dulce y lo picante, tropezones inoportunos en un caldo de mierda, jajajaja!!!!.
- I.– Hablas como un siervo, no dejas de pensar en sembrar, nuestra condición es bien diferente, anclada al cambio y al movimiento, situadas en un espacio no reducible a las medidas geográficas, hipervínculo permanente con el aquí el ahora, con el desplazamiento, recordando con cariño las mil mesetas perdidas, esperando recolectar, cómo mucho horadar...
- A.– ¿Crees que tu condición flexible es producto de una conquista? ¿no será mas bien la vieja derrota? Baste con revisar los textos sagrados, no los de Marx y Bakunin, si no la vieja biblia, donde los campesinos, hijos de Caín sufren el desprecio de un dios que nunca reza, esa horripilante tradición destructora no tiene cabida en las dignidades Tennek o Nahuatl (Martínez, R, 2006), en los eternos campesinos chinos, y por qué no, en 14000 años de adoración a la diosa madre (Ries, J, 1995), incluso hoy «la gente del pueblo» canta por sevillanas al sembradío. Y, digo yo, comencemos por olvidar los desiertos palestinos, ayudemos a quemar el cadáver de Abel que sus cenizas alimenten la tierra. Los siervos no hablan, trabajan, y por ello no se merecen ser comparados conmigo. Escucha hablar a un siervo y escucharás la voz de un culpable, actúa, erradica, limpia el lenguaje, renuévalo desde el silencio, y pooom!!!!, es la misión encomendada, estar ahí, dinamitando la comodidad, un rifle, balas de punta de plomo, sabes lo que te quiero decir, hablar desde el silencio es un hablar

deforme acorta las formas las distancia de sí mismas, para arrancarles la cabeza y parir más semillas. Qué pasa, como te opones a que hable de semillas, ¿me estás criticando?

I.— Tampoco es eso.

A.— Porque si me criticas tenemos un problema, creo que el sentido está en que lo que más vale es seguir pariendo y dejar de poner a parir.

I.— Y, dices tú, que quememos el cadáver de Abel, que sus cenizas alimenten la tierra... échémosle crudo entonces, si nuestra filosofía es la de cultivar a la vida, la de sembrar semillas más que la de la pura expresión del reflejo de pasional destruyendo, pues regálale carne cruda a la tierra, pues ella nos la trae joven y jugosa, y solo le devolvemos la carne digerida en forma de mierda, o incinerada, a todo el mundo le gusta tomar de vez en cuando un plato caliente ¿no?. Me alegro de estar fuera del paraíso, nos merecíamos algo más divertido. ¿A caso desdeñas el caminar?, que sucede, ¿cantas a la propiedad privada a la familia y el amor? (Silvio, 1968), nunca te sospeche enemigo del devenir, de los flujos, de la destrucción de los contornos..., ¿abandonas la meseta?

A.— En la meseta es donde crece la hierba, los arrozales y trigales, pero no se fija a un territorio, codifica momentáneamente su significado, se hibrida con otras especies, la semillas mutables vuelan a lomos de aves, en los pelajes de bóvidos, aguarda impaciente entre ácidos, y generosa, no duda en multiplicarse. Acompaña a los ríos, y se eleva entre soplidos y corrientes, el nómada depende de la fuerza del otro, sometido, nada hay menos autónomo que aquel que no posee, no aceitunas, ni molinos, no soy yo el que dijo que del trigo emerge la comunidad.

I.— Puede ser que la meseta sea el silencio que nos sitúa, es ella la que nos escoge, no debemos equivocarnos al elegir, no hay nada más sabio que la meseta, nos debemos a ella, agradecimiento por estar aquí, es ella la que nos enseñó a disfrutar de sus sabores, realmente somos ella. Dejemos ya de criticarla, agarrarla es el presente, nunca me subordinaré ante algo que no exista, y no sé lo que hay más allá de la meseta. Doy todos mis respetos al sentido que ella despertó en mí y lucharé por ella como por mi madre. Es mi paraíso, somos el paraíso. Lo que no quiero es la acumulación de tu riqueza, quiero la disciplina y la violencia del gesto rápido e impaciente, el exceso tiene hacia dios, y los parásitos clericales surgen allá donde el peligro no es inminente, si no el de un destino trágico, triste, que espera mas allá de su fuerza el milagro de la tierra y no de la sangre..., ni jefes ni partidos, ni de fútbol si alguna tengo valor seré Miq Maql

A.— Tu venerable Potlach, mis domingos rojos, tienen cabida, no existe una relación de antagonismo, son una dualidad compositiva, heroica, que compagina el riesgo con el acto, para superar la muerte por la vida, tanto da una maquina de guerra (Deleuze, 2006) desbocada, como un estado, por definición de hojalata, por definición en busca de corazón. La esencia es producción, de vida, de actitudes y de mitos, y reside en los cuerpos, que acoplables, fertilizan realidades divergentes, ora heladas, ora ardientes, la mutabilidad define nuestra situación por eso fuimos somos y seremos situacionistas, pero la decisión vendrá de acorde a nuestro empeño por al saltar y poseer la responsabilidad, por que sea una Bastilla centro social y no una cárcel regional de saberes.

I.— Amigo, lo perfecto es enemigo de lo bueno, y ¿acaso tu no propones un cielo en la tierra?, tan cristiano, tan sufrido, tan...pretendido, tan incierto.

A.— Pásame el cronómetro, 10 minutos...bien, que puedo decirte de la inmediatez del cambio o del horizonte utópico de mis sueños? Pues claro, a veces me siento como el anarquista de germinal, rezando en pólvora a un dios que no responde, pero me da igual, veo barcos en las copas de los árboles y diferencio las flechas (Overton, 1646) en las piernas de las punzadas del alma, con eso me basta, ¿y qué si es un sol rojo el que condiciona mis actos?, acaso tu crees que el pragmatismo cazador reniega de los dioses, ¡no! Bentham y el codex justi-

nianorum, son la misma bazofia panteísta, creen en la utilidad, creen con objeto y no hay nada mas perverso, mis sueños son al menos astrománticos, al final, tenemos que tu espacio sin territorio es un imperio en potencia, y mi fijación a la tierra un movimiento diagonal en el tiempo...

I.- A veces casi te puedo llegar a entender, comprender que quieres hablar una lengua, criar unos ojos, beber de un pozo, saciar tu sed con leche de unas cabras que conozcan yerbas semejantes. Pero creo que te puede la esperanza amigo, creo que no te das cuenta que la naturaleza es ya un mito, una utopía hacia la paz, realmente hoy día no es más que una serie de leyes románticas para captar a gente como tú. Que si campos temáticos, que si reservas de indios que si ecologismo... vamos a dejar ya de hablar como si estuviésemos en *Disneylandia*. La realidad está conformada por una serie de vectores que nos apuntan, desde puntos de vista totales, análisis total, como el de las *FAES*, comprendes, y nuestra dedicación no es más que la derretir los barrotos de acero que sujetan esos vectores. Reconozco que son más fuertes, pero te juro por mi madre que no pasaremos desapercibidos. Esto ya es el planeta de las cloacas, levanta una loseta y lo que hay debajo es mierda.

ACTO II: HUYENDO CON EL ARMA EN LAS MANOS

A.- Entre tu y yo existe la *meseta*.

I.- Existe el pacto trashumante de los pastos, pero no podemos idealizar la meseta, aunque sea nuestra madre, la meseta es más bien el lazo que nos une. Dame un pitillo.

A.- De las veredas (se lo da).

I.- De las tierras sin fronteras (se lo enciende).

A.- De las patrias sin partido.

I.- Del partido sin estado.

A.- Del comunismo (Un abrazo).

I.- Entre nosotros, hay esta bomba programada para dentro de 10 minutos.

A.- Por el mañana.

I.- Por el ahora.

A.- Por que al fin sientan el dolor en sus cuerpos.

I.- Para que sepan que somos un frente de guerra (Houellebecq, 2001).

A.- Por que los pueblos del mar, por que los pueblos escitas, por que los hijos de Astarté y Diaeus (Fowles, 2002), han encontrado su sitio tras la barricada..

I.- Y no somos hermanos.

A.- Y no somos familia.

I.- Pero todas somos, fuimos, y seremos, hijas de la vida y de la muerte (Non Servium, 2007).

A.- Sobre todo de la muerte.

I.- Ellos, los otros son zombies que están vivos...

A.- Nosotras amigos, contradicción de límites formamos la circunferencia eterna.

I.- En nosotras reside la partícula infinita, la proporción perfecta dirigida hacia el sol anclada en el viento, perforando la tierra, silencio, silencio, silencio, silencio, silencio, silencio, BOOOM (en el coche).

A.- ¡Arranca!, huyamos, joder, ¡pero no olvides la pistola!

I.- Ostia mira, gira izquierda, gira derecha, jajajaja soy libre.

A.- Idiota, no dejamos de ir por la carretera (Godard, 1965).

I.- Frena, si por allí, mierda casi pillas a ese barrendero, el que renunció a ser juez.

A.- Pero no hay camino no silencio.

I.– Fractura la realidad.

A.– Rompe la ambivalencia.

I.– No escaparemos.

A.– Mantén la esperanzas, ¿para que?

I.– Para matarla, es la peor consejera...

A.– Mira una salida.

I.– Muy bien, ahora date cuenta NO HAY SALIDA, no HAY AFUERA DEL AFUERA (Nancy, Jean-Luc, 2003).

A.– ¿Esto es matar la esperanza?

I.– Esto es disociarlos de su carácter cristiano, bajar a cristo de la cruz, besarle pies y manos, y honrar su vida, que descanse en paz.

A.– Por sus milagros.

I.– Por ser víctima del imperio, todas son iguales, heroicas y memorables.

A.– ¿Ahora crees en la historia?

I.– Los nómadas tenemos la historia del canto, del mito del gesto del baile, de la dulzura.

A.– De las castas, la dominación, el exterminio, la conquista...

I.– Si pero habitamos el gesto eterno del heroísmo.

A.– Los campesinos componemos la heroicidad jugando a ser pueblo.

I.– A las dos nos persigue la policía.

A.– A las dos nos persigue el ejercito.

I.– Por ser pueblo.

A.– Por ser ángel.

A dúo.– QUE SUS TUMBAS SEAN EL FINAL DE LA EXCEPCIÓN.

I.– Últimamente, el tabaco que me fumo me sabe a melancolía.

A.– Es que tú siempre fuiste un melancólico.

I.– Si es cierto, me gusta estar ahí, en la melancolía. Recordar momentos y todo eso...

A.– Tú lo que deberías dedicarte es a ser cura.

I.– Sabes una cosa, realmente, lo que a mí me motiva de estos momentos, es la sensación que se queda en el cuerpo, sabes, esta excitación corpórea, ese miedo superficial que acelera que te hace estar ahí, perfecto, hacerlo todo bien porque realmente hay algo en juego, la vida.

A.– Sí, es un acelerón, pero en el fondo está la tranquilidad del paraíso, aquí si que veo yo una esencia, la esencia que mezcla todos los sabores para hacer de ellos la perfección sí que existe, somos nosotros ahora. ¿Es placentero o no?

I.– Pues sí, además que no es una sensación de haber hecho bien algo más, está más allá de los propios juicios. Es como una ballena azul nadando por los océanos, lenta y tranquila pero que avanza a gran velocidad, el tiempo pasa más lento y nos da más tiempo a llevar a cabo nuestros reflejos, somos semidioses, dominamos el espacio y el tiempo.

A.– ¿Y Cristina como está?

I.– Está bien, sabe que nosotros estamos bien.

A.– Es muy místico este rollo ¿no? Tú no crees que esta sensación sí que puede ser universal, es como si cada vez que ponemos una bomba hiciéramos una especie de arqueología experimental y descubriésemos sensaciones enterradas, como un viaje al pasado de las sensaciones, una revivificación de los muertos en una conexión.

Coro.– ANTE TODO POR JUGAR.

ACTO III: MEDITAN SOBRE LO QUE HAN HECHO

Internacional

El día de la infamia

Condena unánime y total de los líderes Europeos se trata de un crimen contra la democracia.

Luis Olano.

Madrid.

El atentado que en el día de ayer, causó mas de un centenar de víctimas en la sede del parlamento europeo, entre parlamentarios y personal militar de la OTAN, en la cumbre plenaria celebrada a raíz de la crisis en el norte de África, a causado una enorme conmoción Internacional, todas las opiniones confluyen en una determinación: «Los responsables serán puestos a disposición judicial, sobre ellos caerán todas las penas que los tribunales les impongan...» Comenta nuestro corresponsal que bla, bla, bla, bla, ble, ble, bli, bli, bli,...

A.– Los pueblos de Marte, no leemos periódicos.

I.– Los Frigios de Cibeles, no leemos periódicos.

A.– No, ya no seremos triada que busca salvación.

I.– Ni padre, ni Vishnu, ni síntesis.

A.– Solo pretendemos contradicción.

I.– Reflejarla.

A.– Ahondarla.

I.– Compartirla.

A.– De tanto hablar de ella la rompemos, nos convertimos en monismo, un mensaje unidimensional fusionado.

I.– Despleguemos las miríadas de nuestros seres, hagamos de las regiones que nos habitan campamentos de verano, repletos, llenísimos deseos encontrados, descubiertos, pequeñas heridas, calores y lluvias, incluso caballos.

A.– Lo que hay que hacer es cantar.

I.– Lo que hay que hacer es conocer a través de los cuerpos (Onfray, 2002).

A.– Si el mundo que proponen es una excepción (Agamben, 2010), hagamos una contra excepción, agujero de gusano entre todas las zonas temporalmente autónomas.

I.– Nada de justificaciones, renuncia al diálogo con instituciones, vivamos de excusas, y no de pretextos, hagamos de la excusa una revolución, una elusión de la obligación que no es sino la forma contractual que nos impone el lenguaje jurídico instalado en nuestras lenguas.

A.– Exacto, un desalojo preventivo.

I.– Matemos.

A.– Asesinemos.

I.– Al policía que llevamos dentro.

Policía.– ¡Alto, control!

A.– Pásame la pipa que yo salgo a hablar (Arpaviejas, 2004).

I.– Y sobre todo disparar a los que están fuera.

Se oyen disparos...

(Meditaciones sobre la muerte)

ACTO IV: DURANTE EL INTERROGATORIO

- A.– (piensa) ...Sin duda, la respuesta fue tajante, quizá se pudiese haber dicho mejor sin usar palabras, pero aun con ellas, analgésicas, fue tajante. Mientras las lágrimas recorren las mejillas de quien quiere incondicionalmente, quizá demasiado, quizá de menos... Recuerdo, sabes tío, solo hay una cosa que me quita la sonrisa y desde luego no son sus hostias.
- P.– La habéis liado chavales, la habéis hecho gorda... No conocéis el artículo 21.59, pues la habéis liado y no tengo yo ahora tiempo para explicarlo.
- A.– Ese artículo no existe.
- P.– Por eso mismo te lo voy a aplicar, ¿te parece injusto eh, mierdecilla?
- I.– No me hierve la sangre ante la injusticia, no es por eso por lo que pongo bombas, se que entra dentro de los ciclos más naturales, aprendí a agachar las orejas a tiempo desde pequeño, ley de vida y sé que si no lo he hecho hoy voy a recibir. Los límites de un mundo tan libre me los tatuaron en el subconsciente. La acción política no es más que el límite donde se deja de hacer preguntas. Me hace gracia como se toman en serio su trabajo, ¡¡bienpagaos!!! pero vaya, igual que me tomo en serio el mío, a todos nos gusta DINAMITAR.
- P.– ¿Dinamitar?... ¿tú?, eres tonto chaval (más hostias).
- A.– (Piensa) Realmente no hay razón para no disfrutar de sus hostias... Me relajo, es como un masaje que adormece los músculos, doloroso, el centro de dolor es mi cuerpo ahora. Por fin sé donde me duele, por fin se por qué pongo las bombas...
- P.– ¿Quienes sois?
- I.– Una tribu endogámica en su mutiplicidad, nomádica y guerrera, atravesada por un sinfín de fuerzas, de sentires, trabajando en colectivo, tratando de activar una maquina de guerra tal que acabe con la fuente de *zoé*.
- P.– Suena bastante fascista.
- A.– La revolución no es un baile de salón (Godard, 1967).
- P.– Habláis con lemas, qué pasa ¿no tenéis ideas propias?
- I y A.– ¡La propiedad es un robo!, ¿no lo entiendes?, en nuestro parque quedan Saint Just, y Ho Chi Minh, Grossfoguel, Ana Vegana y Corto Maltés, ¿no te das cuenta?, somos un clan cerrado con un potencial de 6000 millones de sujetos pensantes, creemos, apelamos al nosotros, por que odiamos al otro, ese otro-excusa de derechos humanos, de guerras justas, de infamias, mera cortina de ellos, ellos que si saben reconocerse como contraparte en esta guerra, avanzan por autopistas a lomos de Think Tanks, y tú no te das ni cuenta, tú que no tienes, tú el sin rostro, tú que eres algo eres el otro, ¡Nosotros no somos nadie! ¡Somos los nadie!, y si buscamos lo justo y lo bueno, por que el cristianismo es trinitario y no dual, somos mas que prehistóricos, antipolíticos.
- P.– Pero... y las asambleas, la racionalidad, cómo discutís vuestras ideas, todo lo que me suscitáis son dudas...¡Que mierdas importa!, ¡Responde! ¿¡por qué ahora y no ayer!?
- A.– Poder inútil, solo sabes interrogar, ¡la Anarquía es la pregunta misma! (Jabés, 2008). Nos lo quitan todo, dicen que no sabemos más que fumar y beber vino entre las ratas de los parques a medianoche, a mediodía. Teníamos espacio, teníamos un ring y nos lo quitáis...¡nos interrogáis!: ¿qué esperáis? ¿cuántos sois?, y no respondemos, pero gritamos... Tú policía sigues partiendo de la esperanza, partes de algo y no de alguien. Lo común, el mundo que la amistad comparte, camina bajo la lluvia, se aterra del viento (el valor requiere del temer para concebirse), para ser habrá de enfrentarse tanto al ser que no es su ser, como al poder..., por eso susurramos antes de cada combate anarjichos..., la nada es el arma al que se aferran los colegas para hacer frente a la realidad de lo virtual, el ser del capitalismo se niega con la nada para afirmar el ser de lo común: El joker lo entendió. También tú lo entenderás.
- El policía se retira, mira la ventana, mira el sol, y se reencuentra en el café.

- A.– (pensando) Cuatro mil millones de bastardos, y te elijo a ti por hermosa, ¿es que no estoy loco? El círculo de la muerte deja ya de ser silencioso, desde que entraste en el jardín, ahora tiene cara, manos... y comienza a tener historia, la del amor en una canción, el silencio no suena ya del mismo modo, porque tiene nombre. ¿Será que me han domesticado a través del amor? ¿Será que otra vez me han hecho creer en algo? Cuchillas de afeitar se restriegan sobre la muerte, agrietándola, ácida de arrepentimiento, me dejo azotar por quien quiera, ninguna calefacción, ni siquiera la de la casa del alcalde, calentará ya más. La diferencia entre la valentía y la desesperación es solo cuestión de una mezcla entre el temperamento y la estética. Sigo dejando que me peguen, agachando las orejas.
- P.– Por mas que te pegue solo conseguiré cansarme, pero es tan dulce este sudor...que te daré cuatro ostias mas solo por disfrutarle... ¿Entiendes? Te pego porque me gusta... me llena, este es mi idealismo, reventarte a ostias, luego dormiré más tranquilo. Pensáis que vivís contra la *arché*, pero nosotros los fascistas, somos los verdaderos anarquistas, Iosu nunca supo lo que era ser un antitodo, ¡nosotros sí!, nuestra popularidad como institución aumenta en la misma proporción que las denuncias por acosos y torturas. Nunca antes unas elecciones habían causado tanta expectativa!, cuanto mas vergonzante sea nuestro latrocinio, más ahondamos en este estado de excepción, más se manifiesta nuestro poder, que ya es un gesto desvocado, gilipollas, mientras peleas por la vida aprobamos en el BOE la legislación que permite patentarla, ¿y tú eres autónomo? ESPAÑA ES EL ESTADO DE LAS AUTONOMÍAS, y cada comisaría es una base autónoma, por eso te seguiré pegando aunque no te duela, aunque te guste, por que mi violencia no está sometida a la imaginación como la tuya, salvo el poder todo es ilusión (Petri, 1970).
- I.– Mira, lo que está claro es que defendemos nuestra ciudad.
- P.– ¿Ahora eres un ciudadano?, ¡miserable romano!, nuestra leftheria policiaca, tu espiritualidad new age, no eres mas que un miserable ciudadano honrando a un dios que no responde, ¿Horus? ¿Astarte?, jajajajajaja
- I.– ¡Sí. Tengo fe!, vivo en el creer, en el estar, reniego del ser, fe en las acciones, en las actitudes de relación con el mundo fe en el movimiento, en las líneas diagonales, en el contrarritmo... Todo ello sin creer en Dios, solo creer en el creer, ¡creer vivir!, ni en mí ni en nadie, sin hacerlo por nada, por moral alguna, por estética alguna... Es la entrega del cuerpo al movimiento. Me quedo como el demonio, pero no como un Dios contrario al otro Dios, sino por lo que representa los sueños, la luz de la luna, la seducción (Pessoa, 2002), lo que siempre fue perverso ante el orden matemático. Navego en ese sueño de perversión...
- P.– ¿Perversión?, yo si que soy perverso... mira que si me da por tocarte ese culín jajajaja.
- A.– Tu mirada, señor policía, lúcida y transparente, como la de los vascos, como la de los castellanos, parece de buena fe, de buenos cimientos, pero eres tú el fuerte, el ángel San Gabriel que pone la rodilla en la garganta de los perros que ladran a la luna. Luchas para el fuerte contra el débil, manteniendo el Estado, te dedicas al mantenimiento del punto y final.
- P.– «Por qué te crees mejor que yo, si sabes que en el fondo eres un vividor...» (Decibelios, 1986) no conocéis ese temita, está de lujo, va sobre el poder. Parte de la violencia y de la paz del estar vivo, maldita gente de razón, filósofos existenciales que frenan mi ímpetu del cuerpo a cuerpo... tengo fe en gestos, acción, caminos e indicaciones, te veo y recuerdo a Rene Char «...Las desapariciones inexplicables/los accidentes imprevisibles...» (Pellegrini, 2006). Hablando objetivamente me encanta ser el más fuerte, no soy ni mejor ni peor, soy un vividor.
- I.– ¿La policía poética me amenaza veladamente con un fin inmediato?
- P.– Jajajajajajaj, no, la policía *queer* cree en el proceso excepcional precisamente por que eres la desviación típica previsible, dentro de unas horas, ante un juez, y de ahí, el público sonreirá indignado ante la lectura de tu encarcelación, ahora, formas parte de la obviedad. Mira

chaval: Llega un momento en la vida que uno se cansa de pensar en política, de no tener lugar en sus propios planteamientos idealistas, y te das cuenta que revolucionar es ser el más fuerte, tener más influencias... El que se pregunta quiere ser consecuente, agarrarse a sus respuestas, esa es la enfermedad del filósofo político que piensa que pensar sirve para algo útil, para un objetivo determinado. ¿No será más bien que debemos cambiar las respuestas? y después, pues cambiar las preguntas, ¿entiendes lo que te quiero decir? Adaptar la idea al cuerpo. ¡No os dais cuenta que lo que la naturaleza es tan bella que ni siquiera llega a ser arte!, y que nosotros somos naturaleza. ¡Tanto modificar!. Lo que hay que hacer es bailar con estilo, zurrar con estilo, y follar mucho chavales... Y por eso yo te meto otra bofetada, porque soy más fuerte, ¿Potencia y Dynamis? ¿Posibilidad de no hacer? Jajajajajajaj, Platón y Aristóteles invirtieron en Novartis para hacernos sentir carentes y tomar antidepresivos ¡solo existe lo que se practica!...los poetas han sido desalojados del Olimpo.

A.– Sí, pero la filosofía está en todo.

P.– No, tú a mí no me entiendes... la filosofía es un vicio; da satisfacciones pasajeras... no me digas que está en todo... Platón dice que tenemos esencia ¿no?, pues la filosofía, de tanto pensar se acaba transformando en esencia... es un freno, es un resistencia al poder, es la materia de los curas. Además, a vosotros os la venden como biblioteconomía, date cuenta ya, solo sabéis citar, y os olvidáis del pueblo, del arrozal, de los valores que mantienen a la comunidad... y luego habláis de comunidad, estáis locos... seguís pidiendo tolerancia...

I.– ¡Me lo dices a mí que acabo de poner una bomba!

P.– Me caéis bien, pero os falta una buena dosis de falange. (Les golpea con brutalidad), ¡no quiero ser policía *queer*! Soy policía no comisario, no como tú dictador de sala de Reina Sofía, ¡no como tú tirano de MUSAC!, al final, al final, al final, a la sombra de la bandera roja creí ser poder y así liberar el orgullo humano, y mi coche terminó por estrellarse y venció la victoria de samotracia, y en estas tinieblas solo quedan onomatopeyas, entre tu sangre y la declaración firmada, al final soy un burócrata yo también, al final, sigo en medio *intermezzo* de mediocridad...al servicio de los campesinos que son los que siempre ganan...

A.– Buarggh, (escupe sangre sobre la declaración que su amigo acaba de firmar) (Palanhiuk, 1996), eres un desgraciado, tu crimen tiene objeto, por un momento me has engañado, creí ver en ti un rastro de heroicidad...Ya no hay héroes, ni tampoco se los puede matar...

En el diario...

A e I.– Desde el excesivo respeto de una canción hacia el silencio (Blanchot, 1999) los dedos se lanzan sobre las teclas desde adentro. Sin forma, todo es contenido. Campo de batalla con palabras, sin palabras, esa es nuestra poesía, la poesía que parte de la muerte, sin estética, la poesía como gesto, sin intención, el gesto de dar la mano a un compañero removiendo las entrañas del enemigo, respetar las señales. Pretendo encontrar la presencia de quien expresa una garantía viviente, pretendo ser esa garantía viviente junto a esa presencia. Somos los nadie, ¿recuerdas?

ACTO V: JUEZ DE INSTRUCCIÓN

De los complejos hechos ante el barrendero, que finalmente decidió opositar para juez

Siento crecer en mí seres sin nombre,
 revolotean,
 se lanzan en picado,
 graznando acerca de justicias, de verdades y alegrías.

Mientras la balanza permanece en sombra
 y el contrapeso refugiado en dios,
 el horizonte se torna incertidumbre
 por eso escucho la voz.
 Calla..., Calla, ¡CALLA!

Despertador, uno de los muchos objetos que dan órdenes,
 abrir la puerta y...
 En cercanías: por no contaminar.
 El país: por no cambiar.
 Un buen café: para no dormir.
 Esquivo espejos: para no vomitar.

¡Condénale! ¡Absuelve! ¡Multa! ¡Sanción!
 Juez del juzgado de instrucción,
 militante frustrado,
 escritor cohibido,
 sexo añorado,
 sí, mejor sanción.

Benedetti hablaba de torturador y espejo;
 soy el aire que habita entre ambos,
 un espacio indeterminado que imparte un reflejo de justicia
 de lo que habría, al menos, de serla.
 Si el derecho no existe ¿existo al menos yo?

Mi nevera lo niega.
 Lavadora y televisor están de mi parte,
 alfombra, mecedora y sillón resultan indiferentes.
 ¿Y tú despertador?
 Nuestras relaciones de explotación son bien reales,
 a pesar de la no-existencia de base objetiva para nuestro vínculo,
 es un hecho innegable que el son de cada mañana
 al que rezas, por el que torturas y te mueres
 no es el sol
 y soy yo.

A mí me otorgasteis la legitimidad,
 la causa última de abandonar el sueño.
 De ponerte en movimiento,
 mía es la última palabra
 para tu determinación.
 Y yo te digo que eres,
 pero que no estás.

Lo miro consternado,
 los seres sin nombre se apoderan
 de mis brazos,
 de mis piernas,
 de mi espalda,
 vuelan, despegan,
 quieren bailar...
 y lo hacen.

Danzan *drum 'n' bass* hasta el juzgado,
 cruzo los arcos,
 troto escaleras,
 penetro en la sala,
 violada y seducida a partes iguales,
 la toga la tiene estremecida,
 no puede actuar, es superior a sus fuerzas,
 es verla y abrirse de patas,
 la justicia se deja fornicar ante los martillos del estado de derechas.

Pero HOY NO ES ESTA MI VISIÓN,
 he venido a bailar,
 mi danza macabra es ritual.
 Seré libre como Calígula,
 como Nerón.
 Libertad.

...Por eso,
 ante el acusado...

No pongan ustedes esas caras
 ¿no han visto nunca a nadie enfermo de poder?
 Ustedes y nosotros,
 adictos al derecho de muerte,
 somos, fuimos y seremos
 enemigos del estado autoerigido Sumun pontificex de la biopolítica.
 Somos restos,
 jueces de un ayer de una verdadera racionalidad
 que se estrella contra la cuántica
 ¿pero esto quedará entre ustedes y nosotros?
 Gmhgmghmmhh.
 Ah, claro.
 ¡Retírenl las pistolas de las bocas!
 Sí sí, tome, límpiense la sangre..., sí sí,
 ustedes y nosotros, somos lo mismo,
 productos de la modernidad,
 restos...
 Sacrificados a lo vacuo arderemos,
 por eso es mejor así.

(PUM)

Según las declaraciones del Ministro de Interior,
 ante los medios,
 ante el pueblo,
 ante dios.
 Un brote psicótico
 producto, sin duda, de la constante provocación
 llevo al homicidio, a José Ramón Buen Día
 juez de instrucción.

Ante el requerimiento de los medios,
 de los altos,
 de lo grotesco o lo sagrado,
 pero nunca de los de abajo,
 la defensa, exhibió al acusado.

Les miré, a toda la manada, a esos pájaros sin nombre,
 a esas panteras aladas,
 querían beber mi miel, querían saciar su alma.

Y yo solo concedí tres palabras:

¡Confieso mi inocencia!

P.– Ya no estoy a la sombra, ya no es de día ni de noche, hizo falta el sacrificio ateo para iluminarme.

Pero ahora luce el sol...

Y tu cuello sonrío...(La sangre se escapa).

Y tu estomago habla...(La bilis salpica).

Y tu mirada sombría se desliza pidiendo socorro, pero no lo permiten tus cuerdas vocales desgarradas...

Tú comisario
 de la brigada de información.
 Tú comisario
 de obras de arte de primera división.
 Comisario.
 Comisión de asesinato
 con tu cuerpo un osario.

Ahora, el héroe aprovechando que está dentro de la cabina para cambiarse, llama a su madre y le dice que tiene miedo (Ortega, 2009).

El héroe no se detiene ni se mueve, el policía, el polidía, el político con pistola, el héroe que tiene miedo. El héroe llama a Cristina y le dice: Te quiero.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (2010): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos
- ARPAVIEJAS (2004) [EN LÍNEA]: «LA JAULA» (CANCIÓN), *El ladrón de Almas* (álbum).
<http://arpaviejas.freehostia.com/paginas/discografia.html> [Consultado 12/02/2010]
- BEY, H. (2002) [En línea]: *La zona temporalmente autónoma*.
http://www.ccapitalia.net/tip/process/hyo/bey_taz.pdf [Consultado 19/04/2010]
- BLANCHOT, M. (1999): *La bestia de Lascaux*. Madrid, Tecnos.
- DECIBELIOS (1986) [EN LÍNEA]: «ESTOS MACARRONES AÚN NO ESTÁN HECHOS» (CANCIÓN), *Vacaciones en el Prat* (álbum).
<http://www.youtube.com/watch?v=ToXz3f3x1zk> [Consultado 18/05/2010]
- DELEUZE, G. y Guattari, F. (2005): *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-textos.
 — (2006): *Capitalismo y esquizofrenia: Mil mesetas*. Madrid, Pre-textos.
- DE SADE, M. (2006): *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*. Buenos Aires, Argonauta.
- FOWLES, J. (2002): *El Mago*. Barcelona, Anagrama.
- HOUELLEBECQ, M. (2001): *Ampliación del campo de batalla*. Barcelona, Anagrama.
- JABÉS, E. (2008): *El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*. Madrid, Trotta.
- JOLY, M. (2002): *Diálogo en el infierno entre Maquievelo y Montesquieu*. Barcelona, El Aleph.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. (2006) [En línea]: «El Ihiyotle: La sombra y las almas-aliento en Mesoamérica», *Cuicuilco*, (13).
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio> [Consultado 18/11/2010]
- MAO TSE TUNG (1968): *OBRAS ESCOGIDAS*. PEKÍN, Editorial Lenguas extranjeras.
- MIYAMOTO, M. (2004): *El libro de los cinco anillos*. Buenos Aires, Ladosur.
- MONTALVAN, M. (2008): *Saber o no Saber: Manual imprescindible de la cultura gastronómica*. Barcelona, Zeta.
- NANCY, J. L. (2003): *El sentido del mundo*. Buenos Aires, La Marca Editora.
- ONFRAY, M. (2002): *Teoría del cuerpo enamorado*. Madrid, Pre-textos.
- ORTEGA, M. (2009): «Un zumo del sabor que más te guste», *Un zumo de tres sabores o un itinerario compartido*. Sevilla, Fundación Inquietudes.
- OVERTON (1646) [EN LÍNEA]: «AN ARROW AGAINST ALL TYRANTS», *Constitution.org/*.
http://www.constitution.org/lev/eng_lev_05.htm [Consultado 11/09/2010]
- PALAHNIUK, C. (1996): *El club de la lucha*. Barcelona, Muchnik.
- PELLEGRINI, A. (comp.) (2006): *Antología de la poesía surrealista*. Barcelona, Argonauta.
- PESSOA, F. (2002): *La hora del diablo*. Buenos Aires, Emecé.
- RIES, J. (coordinador) (1995): *Tratado de antropología de lo sagrado*. España, Trotta.
- SILVIO, R. (1968) [En línea]: «La propiedad privada, la familia y el amor» (canción), *Al final de este viaje* (álbum).
http://www.youtube.com/watch?v=Hsf_Wb3MA6M&feature=results_video&playnext=1&list=PL19AC45C9E18F0E8E [Consultado 11/07/2010]
- TUCÍDIDES (1990/1992): *HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO*. OBRA COMPLETA. MADRID, Gredos.

FILMOGRAFÍA

- GODARD, J. L. (dir.) (1965): *Pierrot le Fou* (película). Francia, SNC.
- (dir.) (1967): *Le chinoise* (película). Francia, Anouchka Film.
- PETRI, E. (dir.) (1970): *Investigación a un ciudadano libre de toda sospecha*. Italia, Vera Films.

¡Somos obreros, mineros y campesinos, y sembramos nuestros campos
contra las tempestades del fascismo (posmoderno)!

*We are workers, miners and peasants! and we sow our fields against the storms
of fascism (postmodern)!*

DANIEL MONTAÑEZ PICO, JAVIER GARCÍA FERNÁNDEZ Y LAURA MILLARUELO CAMBRA
(COLECTIVO AUTÓNOMO GUINDILLA BUNDA)
Universidad de Granada

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo político generar un proceso de creación de una mitología semiótica que posibilite la autoreferencialidad política en aquellos espacios donde se estén dando procesos de lucha física contra lo que llamamos la *concepción burguesa de la propiedad privada*, el *Estado posmoderno de la policía* o el *Nuevo Orden Mundial* con el fin de encontrar una salida política al conflicto (aplacar la necropolítica, escapar hacia arriba). Además de esto pretendemos establecer una secuencia comunicativa (destinada a ser objeto de observación) entre Nosotros y la institución académica, teniendo en cuenta elementos como la otredad del Estado capitalista, la policía académica, la Brigada Político-social y nuestro Proyecto. Todo esto desde la concepción leninista del *Estado* como producto del carácter irreconciliable de la sociedad de clases y la teoría Queer. Nosotros somos los *militantes por el cambio*, ellos son los vecinos, juntos somos el PUEBLO, vosotros sois el Estado. No somos subterráneos porque no gritamos desde abajo, vosotros que creéis que nos escucháis desde arriba vais a morir de pena (os vamos a romper la cara a martillazos). La autonomía es una cuestión de arbitrio y exceso, Durruti creía en la dictadura del proletariado por eso tiroteaba las fábricas de la reacción.

Palabras clave: acción del deseo, magia y comunismo, nuestro movimiento, el partido, disculpa, ¿cómo dices que te llamas?

Abstract: This paper has as a policy objective: to generate a process of creation of a semiotic mythology that makes possible the political self-referential in those spaces where physical control processes are giving against what we call the bourgeois conception of private property, the postmodern of police state or the new world order in order to find a political solution to the conflict (placate the necropolitics). In addition, we explore to establish a communicative sequence (designed to be the subject of observation) between us and the academic institution, taking into account elements such as the otherness of the capitalist state, the academic police, the Political and Social Brigade and our project. All this from a Leninist conception of state, as a result of the irreconcilable nature of class society and Queer theory. We are activists for changing. They are the neighbors. Together we are the people. You are the State. We are not undergrounds because we do not shout from the bottom. Those who believe that hear us from the top are going to die from pain. Autonomy is a matter of discretion and excess, Durruti believed through the dictatorship of the proletariat, that's why he blazed away at factories of reaction.

Keywords: action of desire, magic and communism, our movement, the party, sorry, how do you say that you are called?

ABRETURA¹

*No existe el infinito:
 el infinito es la sorpresa de los límites.
 Alguien constata su impotencia
 y luego la prolonga más allá de la imagen, en la idea,
 y nace el infinito.
 El infinito es el dolor
 de la razón que asalta nuestro cuerpo.
 No existe el infinito, pero sí el instante:
 abierto, atemporal, intenso, dilatado, sólido;
 en él un gesto se hace eterno.
 Un gesto es un trayecto y una trayectoria,
 un estuario, un delta de cuerpos que confluyen,
 más que trayecto un punto, un estallido,
 un gesto no es inicio ni término de nada,
 no hay voluntad en el gesto, sino impacto;
 un gesto no se hace: acontece.
 Y cuando algo acontece no hay escapatoria:
 toda mirada tiene lugar en el destello,
 toda voz es un signo, toda palabra forma
 parte del mismo texto.*

C. MAILLARD

Dentro y fuera son solo maneras de mirar el Estado... ¡ahh y el amor!

¡Recordad la Revolución de los consejos! ¡Ni olvido, ni perdón!

—¿Quién eres tú...?

—¿Es que no me vas a invitar a un cigarrillo antes de robarme mi saber?

«Nosotros» es un «hecho material», no es solo un lugar metafísico desde donde situarnos. No se puede continuar haciendo un abstracto del sujeto físico del poder, al menos no se puede hacer en la inexistencia fáctica de ese cuerpo. No sirve con que esté en nuestro ideario, o en algunos cuerpos y miradas. Necesitamos cuerpos, ojos de miradas cómplices. Necesitamos un cuerpo real, táctil. No nos sirve con entes virtuales, momentáneos y fugaces.

No queremos más realidades virtuales. La velocidad crea y destruye mundos. Este mundo no iría tan rápido si no estuviese perseguido por su propia destrucción.

Esa velocidad vertiginosa es precisamente el eje del mal, un experimentable *pseudopoder*, versión virtual de la posibilidad del ser.

Queremos de nuevo enraizarnos, buscamos una re-vuelta a los lazos reales que crean mundo. Y estamos dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias de nuestra decisión por su

¹ «Elegimos decididamente el neologismo: por muy extremo que parezca, por mucho que parezca un barbarismo. En francés *ouverture*; abertura y apertura, o boca y salida, o hueco, o propuesta o incluso obertura, etc.» (Arozamena, 2008: 9).

carácter político y vital. A través del enraizamiento de los pequeños nodos aparece lo que se llama el mundo de mundos. No podemos sino ser parte de un mayor cuerpo, juntos somos EL PUEBLO.

El Cuerpo. El Ser apropiado de lo Político-vital

Hagamos la Fuerza, armémonos con Nuestro Poder. No nos convirtamos en otros Nosotros. Nosotros necesita de luz, cuidados, afectos. La fuerza de lo común² reside en el sentirnos habitándonos como un ente fuerte en el continuo. No hagamos *hiperveloz* el sujeto político. Tendremos que entender sus ritmos, sus tiempos para no desmembrarlo antes de su real Generación.

Nosotros, el gran sujeto político, como un cuerpo cualquiera, raquíico de significados compartidos en esta era que destruye los posibles con el arma del individualismo, necesita alimento, necesita cagar y echar afuera lo innecesario, necesita higiene y limpieza y necesita cuidados.

Armando Barullo: La creación de los nodos

La desestructuración de los mundos se entiende desde una teoría del vínculo. El vínculo como lo experimentamos está pervertido. Es la degeneración del vínculo real lo que nos interna en estados *pseudos*. El vínculo es constituido por acciones *pluri-direccionales*. Un cuerpo no funciona cuando el sistema hormonal se desconecta del digestivo. Un gran cuerpo que pueda constituirse en sujeto de acción política, o de vida por lo político, necesita de esos vínculos.

Los sistemas físicos se comunican por *feedback*. La devolución de la información es su modo de conocerse, es su modo de entender de un modo químico sus propios procesos. Un cuerpo compuesto por distintos miembros-órganos también necesita un sistema de comunicación en pos de la coordinación de estos sus miembros. Sus miembros son sujetos cognoscitivos, dados a la racionalización a pesar de que pueda ser ficticia. También se caracterizan por su conocimiento instintivo-emocional del mundo. Los cuidados han de ser transmitidos por las vías de conocimiento del entorno de los cuerpos. Su barriga emocional es la fuente de su fuerza. También el único arma capaz de impactar en su mundo.

El sistema límbico (amígdala, hipotálamo, cuerpo calloso conector de hemisferios...) es uno de las más antiguas partes del cerebro en términos de evolución y filogenética. (Es ahí donde impacta el sonido de los bajos del hiphop para los aficionados, o los ritmos del ska...).

La información que este sistema asume constituye una importante responsabilidad en la *cognosción* de Nuestro Mundo. El vínculo se experimenta, se vive desde lo emocional. Hay también lugar para el deseo. El deseo también es gestionado por el sistema límbico y es la pieza esencial de la acción.

² De entre todo el juego de relaciones que habitamos, discernimos una que permanece en el hueco de lo puro y de lo REAL: La amistad. La amistad es un lugar de encuentro no mediatizado, es una realidad intuitiva y compartida por gran número de seres, es base y es potencia, es origen, es taller. Su territorio es el espacio social de interacción «optimizado», un espacio que ejerce el «poder de vida» y no sobre el que se practica una «Bio-política» (García Fernández y Jiménez González, 2010: 68).

Estamos en la era de la degeneración del vínculo. Los intentos frustrados de comunión pasan por la inconsciente barrera de semejante obstáculo. La magia es la que posibilita armas de enfrentamiento ante la generación de los *pseudos*. Solo *pseudos*. Pero sigue siendo la mecha que creará el gran incendio. Recordad que una sola chispa puede hacer arder toda la pradera. La destrucción de lo virtual comienza por la búsqueda del contacto.

Existe un posicionamiento que es asumido por el deseo que tiene el poder eliminar el maldito prefijo *pseudo*. Después de eso se pasa al trabajo y a la constante reelección de la apropiación de la vida por el deseo, la magia y la fuerza de lo común.

El Cuerpo al microscopio: La Libertad y el Yo

Libertad necesita de Autonomía. Démonos autonomía. La autonomía sin camino próximo genera fuerzas, no genera la fuerza de lo común. Las fuerzas se disipan, es la dispersión en otro plano. No confundir masa con multitud.

Apropiarnos de nuestra vida desde el vacío nos lleva a la esquizofrenia. Tenemos mundo (algunos, a veces, o cualquier expresión que vomite la flaqueza de esos débiles mundos), pero un mundo que se produce inconexo. Los mundos que vamos construyendo nacen de bloques que mantenemos de los mundos pasados. Los mundos que intentamos crearnos nacen con grietas en sus cimientos y grandes huracanes de tardocapitalismo. Desde ese mundo desconectado de los otros mundos la dirección de la acción de la fuerza se convierte en el símbolo del caos.

Sirvámonos de la autonomía. Crezcamos desde la libertad, de la grandeza de cada uno de nosotros. Recuperemos al individuo, seamos trampolín, no cadena. Seamos Comandos. Sintámonos comunidad. Sin comunión de los Nadies no hay comunismo, no hay nada. Hay el fracaso político del eterno intento. Hay la destrucción de la esperanza por lo obvio. El abrazo de los Nadies sin rostro comienza con la comunidad, comunicación, comunión, comunas. Común: dícese de lo que nos une. La disensión es el disiparse de la fuerzas, es la dispersión de la comunidad. Es la separación de lo que se quiere constituir unidad. Lo común y la disensión son conceptos contrarios.

Donde hay mundo hay vínculos. El afecto es el vínculo de lo real. Generando red. Del Yo al Gran Cuerpo Revolucionario: El Pueblo.

Desde un real apoyo mutuo, respeto al hermano, crecimiento conjunto, a través de los afectos, conseguimos un cuerpo sólido, por elección común, que se constituye como un cuerpo único: El Partido. Hagamos el temporal y no la lluvia. Sed la fuerza no el llanto.

El mundo es una imagen del propio mundo. La imagen del mundo es siempre indirecta, y ese es nuestro escenario.

En este cuerpo el yo habita un mundo con significado. Con misión. Con apego. Afectos, trampolín. Seguridad y capacidad de lucha. Generando resistencia desde la amistad y luchando contra el placaje posmoderno. Produciendo estrategias que nos alejen de las enfermedades que instituye el carácter negativo y barroco del capitalismo. Saliendo fuera del afuera, tocando, con-tact-andando con nuestros vecinos conocidos-desconocidos, relacionándonos fluyendo en la complejidad y plenitud de lo que es ser persona, volviéndonos dementes sin pedir permisos, Deleuze nos lo advirtió la esquizofrenia es terapia (Deleuze, 1971: 5). No hace falta pedir permiso para ser libre, el derecho no existe. Compartiendo. Siendo uno, siendo la fuerza.

Más nodos, más cuerpos asentados en la confianza, el afecto y el trabajo. Son cuerpos destinados a encontrarse, pues su misión es una: La de abrazarse a la inmanencia de los Nadie, construyendo así el Mundo de Mundos. Cada órgano de manera local, funciona como el todo.

Pero más okupas, más asambleas, más nodos, más cuerpos serán focos sinérgicos. Resistimos juntos. Somos uno. Constituimos el Gran Cuerpo Revolucionario que no necesita permiso para SER, que ESTÁ SIENDO.

ACTO I: EL ROSTRO

—¡Buenas noches!
¡Se trata de un control rutinario de la Policía del amor!
¿Tienes ustedes algún objeto de deseo?
¡Bajen de la vida con las manos en alto!

Soñar el mundo es tenerlo en nuestras manos

La primera línea de fuego, el viento helado, tus ojos y la lucha contra las relaciones burguesas de propiedad. La clase obrera en armas contra el Nuevo Orden.

—*Anda, quillo, dame αναπήρας.*
 —*Por el sonido del encendedor se deslizó suavemente un susurro de luz que alumbró el rostro de Zorro.*
 —*Mira la cara que tiene ese—La habitación apenas estaba iluminada. El suelo de madera reflejaba la luz de las velas. Apenas se dejaban ver los rostros de la banda arrinconada en el suelo.*
 —*Está un poco malito—* .
 —*Vamos a llamar al Doctor—Y se echaron los tres a reír. El Doctor es como llamaban al pie de cabra por su amplio conocimiento en la resolución de conflictos, ya sea abrir la puerta de una casa vacía o vaciar el cráneo de algún gil enemigo del partido.*

Construir el Partido es construir nuestra familia en su sentido político. Los colegas son el núcleo de dolor. El estado y el centro de las cosas.

—*La verdad es que si que están un poco malitos esta banda.*
 —*Vale, voy a cagarle al sacerdote en la cama...— Y se volvieron echar a reír.*

Enunciamos el rostro como vínculo comunicativo no alienable, no sujeto a categorías.

El rostro expresa, no representa. Mírame a la cara. Las categorías tienen un valor comunicativo muy inferior. Estas vienen de otros lugares y se encontraron con aquellas donde se encuentran los que a nadie quieren encontrar. Alguien los vio charlar en La

Rambla, en Omonia, en la Paquita...

El rostro es información objetiva. Las evidencias forman parte del mundo de las sensaciones. Tu cara es un poema. Entender la cartografía del rostro tendrá consecuencias a multinivel.

Contornos y centro

La amistad es nuestro vínculo revolucionario. Es nuestra Herriko Taberna, nuestro espacio autónomo, nuestra parroquia, nuestro local del sindicato. El sujeto político que viene. El contorno en el que nos fundimos es la amistad. Coge de mi tabaco, haz un canuto de mi bellota, yo haré uno más tarde de la tuya. Existe algo que nos une, existe algo nuestro, Vigila tus contornos. Si bebes whisky en vaso de plástico eres *down* tío, lo siento es la Ontología pitillo. Nuestro barrio es el Nosotros que habitamos. Saludamos a nuestros vecinos, juntos somos. El PUEBLO, el cuerpo revolucionario que anunciamos.

—*Loco, dice Muner que se queda una semana. ¿Todo bien no?*

—*Ab, claro. Que pille un colchón y lo ponga por ahí.*

—*¿Tiene algún marrón o cómo? Tiene mala cara...*

—*No no loco, todo bien, no sé qué buevada de una llave.*

Los colegas son el núcleo de dolor, el centro y el estado de las cosas. Este vínculo atraviesa nuestro modo de estar en el mundo y con él nuestro rostro. De aquí surge la mirada política que viene. Entendernos a través de los sentidos es político, recordad a Haraway, somos la guerra contra el cyborg, nos gusta el queso, la miel y las uvas, un beso para Carmencita. Que el lenguaje es un instrumento en el que se entrelazan jerarquías de poder y cuestiones de estado, ya está claro. Tenemos un nuevo código no alienable. No me preguntes que me pasa. No puedo explicártelo, por que el lenguaje es un objeto de estado, ¿entiendes? No aceptamos lenguas normativas, ellas están en el escuadrón del mal con la policía y el FMI, ellos son los enemigos del partido, los defensores de la propiedad burguesa y del trabajo enajenado, los que construyen el Nuevo Orden y el régimen de guerra mundial.

Stalingrado. El desierto helado que habita nuestro ser, producto de las relaciones de capital y trabajo asalariado. Somos los llamados sin-rostro

—*Nena, ¿Qué pasa? Está todo bien.*

Tu rostro y el desierto. No me imagino más viento helado que el que sale de tus ojos, cuchillas heladas. Hostias que frío.

—*¿Tienes frío mi amor?*

—*No, no. Todo bien.*

—*¿Dónde vas? ¿Te vas mi amor?*

—*No no cariño, no me voy a ir.*

—*Porque siento que te vas, que te alejas, que ahora el viento correo entre nosotros. Se cierran los flujos de vida por nevadas. No logramos sortear el paso fronterizo. Dejamos escapar el último avión a Berlín. Habitar el desierto helado.*

El desierto helado es el escenario político que irrumpe tras la tragedia: el otoño alemán, los años de plomo italianos, Vitoria: calle cuchilleros, el autonomismo obrero, Cádiz No al cierre de Delphi, Seattle, Quebec, Génova, la deuda griega, el Pacto Social y la Ley Sinde en España. ¿Qué pasa con nuestros sueños? Se desvanecen entre líneas de Le Monde Diplomatique e Indimedy.

El espacio controlado de contestación. Saben ellos más de esto que Nosotros. Ellos los que saben que esto es una guerra sucia, los que saben que el derecho no existe. Nuestras vidas individuales no valen nada, nuestros sueños nada valen. Ellos que nos roban el plusvalor de nuestras vidas y lo invierten a plazo fijo en Marinadors Ciudad de Vacaciones. Eres libre de existir refile. Si estás triste podrás tomar prozac en la ciudad de Vacaciones que conforma la movilización global³.

—¡¡Pero si estás ya afuera... eres libre!! Tienes quien vigila tus espaldas, tienes quien cuida de tu libertad, de tu salud... no te falta de nada, ¡¡tú puedes elegir!!

—Deja de hablarme... tus palabras me causan angustia, vuestras teorías, vuestras recetas contra vuestras recetas, me dais pena, vosotros también sois víctimas, pero no os tengo piedad como tampoco tengo piedad de mí mismo. La piedad no existe, ¡Dios es un yonki de sí mismo!

Nos estáis tocando a los muertos, reza una pintada en Granada... El rostro de los Quero galopa ahora las regiones montañosas que habitan nuestro ser. Nuestro Sacromonte clandestino. Haza Grande es una actitud ante-política por esto hemos nacido para vencer como La izquierda Abertxale, Hezbollah, el MST, o el Primer Comando de la Capital.

El amor es desesperado. La amistad es tranquila. Versa el Apóstol Santiago

El Fuego, las células, la conspiración...

This revolution ain't got no cigarrrets.

—Cariño nuestra lucha es la lucha contra el lado oscuro de la magia, ya sabes, el nihilismo, la ubicuidad del perdón y la deuda, el sacerdote y sus secuaces...

—¿Pero a que te refieres con eso mi amor? Son mis compañeros...

—Pues a la solidaridad obrera y la construcción del socialismo de la borda, al ¡Goragu ta guta rak! Confía en mí.

—Está bien. Vamos a organizar la Defensa anti-fascista de mi cuerpo.

Arde Libia en tus ojos.

—But guy how is the movie in Libya now?

—Look, now in Libya now there is two kind of people. You understand me?

Arde Túnez.

Arde El Cairo.

Arde Argel.

Arden las regiones que habitan nuestro ser.

Somos la manada que observa silenciosa. Somos panteras negras en una esquina de Harlem, los hijos del swing, la música que inventaron los negros para crear un Nosotros. Somos los

³ De la «vida del mercado» al «mercado de la vida» implica, pues, un salto crucial ya que nos pone ante una nueva centralidad de la vida. El interés que estas reflexiones tienen para nosotros reside justamente en que esa nueva centralidad se halla fuera de la esfera económica. Nuestra tarea debe ser radicalizar este enfoque de tal manera que la verdad liberal adquiera un significado crítico. Centralidad de la vida significará entonces que hoy «la vida es el campo de batalla». O lo que es igual, que el fundamento de la realidad es la movilización global. Y la movilización global ya no es un fenómeno económico sino un fenómeno total (Petit, 2009:64).

amigos de Janis Mijalópulos desfilando en procesión por delante del parlamento griego escuchando al orador. (¡Al loro madero que la semilla del odio crece!).

—Cariño, tenemos que dejar de vernos enténdelo, tú no eres real, eres un espejismo que me seduce, eres parte de la nada, nadie te conoce en el barrio, eres un sin rostro, pronto desaparecerás como desaparece el polvo y las colillas de la calle.

—Nena, pero eso es una putada, yo quiero ser real como tú, tener un barrio, trabajar construir una casa, una familia, tomar queso y beber raki contigo...

—Yo también quiero eso, amor pero enténdelo, eres irreal, no existes, eres una solución de ilusión y fantasía, eres una sombra ubicua, y para ti el tiempo y el espacio son una masa multiforme. No tienes barrio, recuérdalo, no puedes hacer política como yo y como Hezbollah, eres un espectro errático, vuelve al arrozal, aprenderás a beber el agua y no la ola.

—Pero nena, que puedo hacer yo, somos la manada errática, como las manadas de prisioneros en los campos alemanes, las banda de los nadie, los invisibles. Nuestras vidas no valen nada, no entiendes que somos NOSOTROS el cuerpo revolucionario, el abrazo de los nadie...

—Lo sé amor, ¿Pero qué puedo hacer yo?

Fuimos a visitar a Lucio Urtubia, abatido se desesperaba entre recetarios y cigarros malogrados. LIBERTAD PARA EL CAMARADA ARENAS. Los milicianos de la Columna de Hierro tenían algo dentro, todo el mundo podía entenderlo. Somos los chicos del PCC. Mirad el rostro de un político. ¡Qué análisis más material que este! No veis el rostro de Berlusconi, ¡Zapatero es Queer, no lo olvidéis! Con Chacon lideran la Brigada Queer por el Inmovilismo, en el desfile de la escuadra Queer el pasado 5 de Junio se vieron ondear algunas banderas con la stampa de un Keynes algo afeminado.

Somos la asamblea de parados de Maracena en huelga de hambre, quien estuvo con ellos sabe que no hablaban mucho. Amigos de Amadeu. Somos la banda de los desheredados, del mundo⁴.

ACTO II: LA MIRADA

Nuestra responsabilidad histórico-política. El Abrazo de los Nadie. Cubrir, vigilar. Sed cómplices, la policía de la policía o el CSOO. La contra de la contra.

—*¡look at this...!*

«En una entrevista concedida por la Ministra del Interior de mi Cuerpo al infatigable luchador por los derechos del sujeto-precario, el Señor José Antonio el Primo, este ase-

⁴ ¿Qué harán, o hacen, mientras tanto los seguidores entusiasmados del heideggeriano pensar radical? ¿Sermos capaces de volver a hablar según razón común (no instrumental) salvaguardando la distancia de (con) los nombres propios? ¿Nos conformamos con trasladar las miserias de egos minusválidos a un café? ¿O nos erigimos en gestores de las miserias de maniaco-depresivos para convencerles —contra la crítica de Kant— de que un cambio de mentalidad va a hacer desaparecer, o a hacer más llevadera, su hipoteca o su precaria vida? Repito a Derrida: ¿Quién, qué, nosotros? El estiércol en el que cuentan que Heráclito se metió hasta la cintura, hoy, como ayer, nos lo han echado encima, y nos llega hasta la boca, por eso es tan difícil y sigue siendo peligroso hablar en serio, mantener la palabra (Garrido, 2010:97).

guraba que la cooperación entre las instituciones públicas y la Fundación Por un Digna Precariedad están siendo más cordiales y fluidas que nunca. Gracias a esta profunda colaboración se han abierto recientemente cinco nuevas clínicas de Ocio y tiempo feliz en nuestra ciudad además de tres nuevos Centros para el Estudio del Pensamiento Crítico» – Revista de la sección de participación ciudadana del PP regional de Pozuelo de Alarcón, Madrid N°12932, 12-19/02/2010.

No os dais cuenta que el derecho es una concesión del otro. No seáis otros. ¡No exigimos derechos! ¡No recéis a un Dios que no os niega la respuesta! ¡NO CREAIS EN DIOS! ¡DIOS NO EXISTE! ¡LA PROPIEDAD ES UN ROBO!

—*Calma, no es tan malo estar aquí.*

—*No me toques.*

—*Relájate, es por tu bien. Todo va a ser más fácil si pones de tu parte.*

—*¿Verdad que vas a ser un buen chico? Sí, estoy seguro de que vas a colaborar...*

Debate, Reflexión, Pensamiento Crítico... El espacio controlado de contestación. Este es el tiempo en el que los jóvenes dejamos de creer. El Pensamiento Crítico aplaca la afirmación. Tenemos una sólida crítica a cualquier afirmación, publicada en edición de cuero por el Instituto Paulo Freire, dependiente del Ministerio para la Biociencia y la Ciudadanía. La afirmación se denuncia públicamente con palabras de adoración.

—*¿Te crees que lo sabes todo?*

—*¡Nunca he dicho eso!*

—*¡Hablas como si tuvieras la verdad en la mano?*

—*¡Lo único que tengo son unas ganas terribles y en la mano una piedra con la que abrirle la cabeza a un madero!*

—*¿Pero quién te crees?*

—*¡No somos creyentes! ¡No creemos, confiamos en Nosotros!*

Adorar religiosamente la afirmación le arranca su sentido político (¡Totxo recuerda, tenemos una cuerda!) La afirmación se convierte así en un objeto de culto, no un sujeto de acción. Nuestra mirada política nace de la Magia y el Comunismo. Mirar desde la afirmación política nos da mundo, nos da un Nosotros político.

—*¡NO MAS PALABRAS, MÁS MIRADAS!*

—*¡Mirad dentro de vosotros! ¡Mirad dentro de los demás!*

—*¡Sentís lo mismo!*

—*¡DEJAOS A TRAPAR POR EL ABRAZO DE LOS NADIE!*

Reclamamos la afirmación como sujeto de acción y como sentido histórico. No más miradas de duda, no más indecisión, no temáis al fracaso. Esquivad el fracaso. Construir nuestra comunidad más allá del Estado, el Capital y las relaciones burguesas de propiedad privada es una mirada. No busquéis un Máster o un Doctorado que os haga felices. El Estado es otro. ¿Se os ha olvidado? Desafiad al estado, construir una casa para vuestros hijos, cultivad la tierra, hablad con vuestros vecinos, esos conocidos-desconocidos. Trotad erráticos, que en el sendero hallareis la luz. ¡No permanezcáis, sed!. Mirar el desafío cara a cara. Trabajar por este y mardugar más, trabajar más por nosotros y los nuestros. Lo propuesta política que aquí subyace no está destinada a vosotros, sujetos otros de este escrito, ni a Nosotros (aquellos que damos

vida física al mismo) y los nuestros, sino a nuestros hijos, a nuestras criaturas. Queremos que nuestros hijos vivan en un mundo diferente y nosotros lo vamos a construir para ellos. Mirad los cuerpos apagados que os rodean. Miraros y encended la llama que vuestro ser añora. Mirad los rostros, mirad a los ojos (construir comunidad y autonomía desde la dimensión político-militar del amor).

—*¡Mirad a vuestro alrededor!*
 —*¿Qué veis?*
 —*¡No veis nada!*
 —*¡NO HAY NADA!*
 —*¡HABITAMOS LA NADA!*

Ellos que si saben reconocerse como contraparte en esta guerra, avanzan por autopistas a lomos de Think Thanks, y tú no te das ni cuenta, tú que no eres, tú el sin rostro, eres el otro, ¡Nosotros no somos nadie! ¡Somos los nadie! ¡Los que no tenemos nombre!

—*¡Venga tío! No es para tanto, estas flipando...*

Nuestra mirada política es el abrazo de los nadie por la vida. Mirad la tristeza, politizar la tristeza. Ser más allá de ellos. Ellos que son la contra, que están contra Nosotros. Sed activos, no reactivos, haced que teman, ¡La autogestión de nuestras vidas es ser por Nosotros! No tengáis miedo, avanzad. La mirada política atenta al tronar de la vida por el deseo, busca cuerpos que miren. Miradas como vínculo y afecto. Mírame. Te veo. ¿Quieres que nos veamos esta noche? Es este el primer halo de la comunicación introspectiva. La mirada prospectiva es el grito político que anunciamos.

—*Pero... ¿sin palabras como vamos a hablar?*
 —*Deja ya de hablar de las palabras, me angustia seguir navegando por el humo de vuestros crematorios, me atraganto con tanta palabrería, necesito respirar... oír un río, un pájaro, el viento, oler las flores, las nubes, la leña quemada en la lumbre...*

Cubrid vuestras espaldas, cubrir las espaldas des vuestros compañeros. Vigildad que el otro no se acerque. Cercad al otro. Cercad la muerte. Cercad el miedo. No dejéis que el otro habite y cabalgue vuestro ser. Sed vosotros. Sed y estar para vosotros. No seáis otros. Necesito escuchar sonidos suaves como el silencio... sonidos que no tengan palabra todavía. Un maestro, un oráculo sin presencia, sin contenido solo suaves indicaciones sueltas al aire como las bolsas de plástico detrás de los supermercados...

Quiero ser artista aprovechando los instantes de pasión, y contacto. El beso, el árbol, los matojos, los cencerros, la penetración, la caricia. Tus pechos son mi puta casa.

ACTO III: SL SUSURRO

Vínculo,
 colectivo, comunicación, comunicación con lo real,
 amistad, guiño, brecha, golpe traumático, trauma,
 inspiración,
 llamada, apelación, interpelación, desgarrro, agarre, subir la montaña,

pensar naciente, ruido suave que se produce al hablar en voz baja,
 ruido que se produce naturalmente en los elementos,
 la manada escucha algo, la manada es interpelada,
 se miran, sienten, duermen juntos,
 sueñan juntos,
 intuición común,
 complicidad...

—*sssb, ¡listen!*

Espacios, intermedios, brechas en la realidad obvia que comenzaron por abrirse mirándonos, (trasgresión de la vida por la agresión de lo obvio) suponen un poder esbozar en voz baja aquello que interpela a la vida. Surge entonces la dignidad, o más bien la physis digna encontrada en la mecha de lo colectivo. Es la voz baja que expresa La Regla, aquella que intuimos en el aroma de la mañana temprana, cuando aun el mundo duerme y nos adelantamos en el café, porque hoy brota el día.

«Estudia tu posgrado con nosotros: Trasciende». Rezan carteles en los suburbios del DF por donde pasan en la autopista buenos carros destino a la UNAM, carros cuya realidad es la fugacidad del tránsito donde se sitúan aquellos que ni se plantean ante ese inmenso cartel.

—*Que te jodan...*

Y es que parece ser tan simple el susurro en nuestro tiempo, que el olvido del olvido empañña nuestras gafas y pareces loco cuando abres tus poros... ¿loco? Creo que no Michel, casi pareces gilipollas o como nos nombran con tanto cuidado estos que ligan a nuestra costa y forman la secta de la Edición de Cuero: Subterráneos.

—*¿Cómo?*

—*Claro tío, es que ya sabes no, cosas invisibilizadas, que fluyen en el subsuelo, nómadas y erráticas, resistentes de la cotidianeidad, aprehensiones de sabiduría instantánea...*

—*Mmbm...*

SUBTERRÁNEA TU PUTA MADRE

Nosotros no. Nos gusta sentarnos en la puerta de nuestras casas en las tardes de verano tomando vino de Jerez. No somos subterráneos, no gritamos desde abajo. Cuando ya superamos aquello de sentirse recuperado en el máximo peligro que devino en mirarnos, ya tan solo es enunciado en esbozo de lo que acontece en el cuerpo, rabia contenida expresada en serenidad, sentir sosegado del pensar, previo a la reflexión de que he tenido una idea, o de qué coño ¡He pensado!; un cuidado de uno mismo expresado en la atención por el resto, del conjunto obrador de la amistad.

En él, no se trata de despiezar las lógicas de lo común o la lucha en una persona, colectivo concreto etc., se trata de plantear físicamente lo que supone el sentir de la revuelta, un sentir que contagie de actividad a un Nosotros precario, aperturas de sentido hacia la acción del deseo, pastos fértiles para la manada.

La migración es el gesto que acompaña el susurro, allí donde hordas decoloniales intuyen que se encuentran las aguas del manantial de la Magia, donde acontece en el camino el

Comunismo que envuelve la complicidad de ese aspaviento de dignidad precaria y serena en la brecha, lugar en movimiento para sentir y brotar el pensar, sendero de códigos JUSTOS. Cualquiera que vea la película de Ice Age puede entender este punto, y asumir que si susurras, susurras a un colega, resituando en el estómago cualquier abismo de realidad y llanto.

—Pero... no sabes que estamos en el *impasse*⁵

—Ah... vale, entonces vamos a por una birra, o a buscar chicas, o pelea...

—No, bueno, digo que podríamos pensar al menos desde la dispersión, politizar la tristeza, hacer la genealogía de nuestro trauma...

—¿Estás malito? ¿Quieres una pastilla o un tortazo?

Ironía y nomadismo marcan nuestras sonrisas de la nada, en constante invención tan muertas que ya no pueden ni morir de éxito. Ambigüedad de la mofa y la moda, no entendisteis ninguna de las dos cosas, por eso el joker les mola más a los de mi barrio que vuestros palabras, y escuchamos juntos Mantala No, serenatas por el pueblo y el Partido.

—¿Y qué podemos hacer?

—¿Hacer? ¿Qué quieres, que te hable durante 10 horas de Lenin? Luchar contra la nada desde la nada, eso es lo que te pone enfermito.

—Vale, filosofía como terapia, tristeza y desgarrador creador de cultura, generador de mundo, o puesta en escena del teatro de la crueldad. Sois simples y banales actorcillos ante los ojos, ópticos.

— (Recuerdo: Dani, me voy a presentar en el despacho de esos ladrones para entregarles esta mierda, lo bueno lo reservo para mí y los míos, y que me llamen violento esos fascistas de la neutralidad, violentos de la carencia) – Respiro, suspiro... No busques las palabras en el aire, suele llevarselas el viento.

Un montón de interrogantes en el mundo convertidos en montañas de cemento, preguntas que atormentan y respuestas que incomodan, tu conciencia es un frenesí de ideas reveladoras, pero ese cúmulo de dudas ya no te apasiona, perdiste la fe en la razón y te ahogas (Como una hembra iwok en la piscina de Hugh Hefner).

Se empieza por ceder en las palabras y se termina por ceder en las cosas por eso susurramos al oído. Escuchamos el llanto de las ballenas. Y ya no hay ni miedo de hablar en plural aunque esté solo, somos millones de soledades conjuntas que ya se empiezan a reconocer en las calles Perdidos vagando sin rumbo en un Mar de Aral decadente...pero no están a la deriva: aguardan al sacrificio del bonzo.

⁵ La noción de *impasse* aspira a nombrar una realidad cuyos signos no son evidentes y se propone como clave de inteligibilidad de la atmósfera en que vivimos [...] El *impasse* es sobre todo una temporalidad ambigua, donde aparentemente se han detenido las dinámicas de creación que desde comienzos de los años noventa animaron un creciente antagonismo social, cuyo alcance puede verificarse en la capacidad para destituir los principales engranajes del neoliberalismo en buena parte del continente (Colectivo Situaciones 2009:5-6)

ACTO IV: EL GRITO QUE VIENE

¡SOMOS LA BRIGADA ESTANIHILISTA!

¡SOMOS LA FUERZA QUE EMANA DE LA NADA PARA DESTRUIRSE A SÍ MISMA Y DAR ASÍ PASO A LA VIDA!

¡ESTE ES EL LUGAR DE LA TEORÍA EN LA HISTORIA!

El grito y el amor son la expresión límite de la expresión subjetiva, es porque esto, que la comunidad empieza y acaba como un acto de amor clamado, como en Túnez, como en Turingia. De la desesperación surge un fulgor redentor, que busca la sublimación a través de la propia existencia hacia los otros cuerpos, es, el último acto antes de perecer a manos de Dios, por eso, reivindicamos el último acto, como la obra de arte por excelencia de la revolución, como la comuna, como desdichado éxito de las colectivizaciones aragonesas. La revolución permanente es una revolución que por su violencia es imperceptible y nómada, como el sonido, como el capitalismo, como tu banco, como tu vecina.

El ruido es la clave del éxito del grito común del pueblo, graves y fortísimos, como paradigmas, como entonación de una música que reviente de una vez por todas los tímpanos, y consigamos dormir. Mientras tanto insomnes a la fuerza sin proyecto, sin futuro, permanecemos incólumes ante el avance de una madrugada alumbrada por biblias de neón.

—*¡Cómplices del sentido histórico! ¡Despertad!*

—*¡Saludad al día y a la causa que nos hace madrugar, pues es ella que alumbró el sendero que habitamos!*

—*¡Ella es nuestro sentido histórico y nuestra responsabilidad política!*

—*¡La Historia somos Nosotros, No lo olvidéis!*

El no estamos deprimidos, estamos en huelga amanece hoy domingo rojo por los Nuestros. Este es el lugar de la Teoría en la Historia. Habitar la Magia y el Comunismo. Nosotros somos el mundo, somos la gente, somos las personas, esas conocidas/desconocidas. Comunismo es politizar la magia que nos une. Nosotras somos y estamos. ¿Por qué no nos dejan estar? No somos proyecto de nadie ni de nada. NI DIOS, NI PATRIA, NI MARIDO. ¡Que somos Nosotras el Poder Constituyente, joder! ¡Que somos nosotras el estado de Nosotras!

—*¿Qué es lo que no entendéis?*

—*¿Te crees que no lo entiendo?*

—*¿Entonces?*

—*Es que yo soy así...*

—*¿Así como?*

—*No es tan fácil tío...*

—*¿Estas triste tío?*

—*No, bueno no sé. A veces me siento raro.*

—*¿Qué sientes?*

—*A veces siento que no siento nada, no sé tío, como si no existiera... ¿A ti no te pasa?*

—*Perdona, ¿Cómo dices?*

Como los esclavos americanos, rezamos para que el fuego azote la cosecha, para que la enfermedad mate al patrón. La multiplicidad silenciosa de la horda, que grite en silencio al calor de los bancos ardiendo, que decida sin votar, que vote sin asentir, con solo sentir que quieren ir más allá para afirmar su devenir.

El Estado, la policía y la patronal cierran nuestra comunidad política. Ellos son el otro, y esto es antepolítico. Cerrar nuestra comunidad requiere solo de una mirada política. Pensar desde la dispersión y la apatía es el fracaso político al que nos aboca el tardocapitalismo. No vas a vivir como viste en la televisión. Reciclad comida o no tendréis viruta ni para cigarrillos. Pensar la dispersión desde la política, pensar la apatía desde la empatía. Empatizar, sed la multiplicidad del uno, sed miles, sed uno. Empatizar desplaza el núcleo de dolor. Este es el abrazo de los Nadie. La Solidaridad Obrera y el Apoyo Mutuo.

Nuestra mirada política se construye sobre la mirada antepolítica. La antepolítica es la articulación de la política pensada desde la complicidad y la fuerza de los cuerpos. Lo antepolítico es pensar la política desde la horda primitiva, desde las bandas cazadoras-recolectoras, desde la justicia de grupo, desde la supervivencia por la agresión de lo obvio, de la intuición y el instinto. Es trasladar lo político al estomago y entender que existe un régimen de alarma emocional, que la agresión de la vida, por lo obvio, está coartando nuestra vida. Es entender que todos estamos a la que salta, esperando una señal...

Cartografiar el Poder es hacer un mapa de las cámaras de seguridad en la Universidad. Okupar una escuela y sentir que ocurre hay fuera (no existe el afuera del afuera). Más bandas, más casas okupadas, más comunas, más...

—Cuando hablo a las divinidades que parasitan la tierra, me siento retroceder en el tiempo, y casi desearía un poquito más de teología y geometría para poder llegar a un feudalismo real, y no este imperium de medianías, compuesto de universalismos decadentes y oscuros, poder llegar al nihilismo puro, y de esta manera tener un Dios de nuestro lado por no necesitarlo, y clamar entre las llamas con Remigio Tavaraggine ‘Omnia Sunt Communia’.

Desde hace tiempo vivimos nuestro último minuto, amando, aunque luego nos veamos obligadas a aullar, porque siempre estamos ante el final de algo y el principio de lo conocido, en un proceso sin fin que solo conduce a lo obvio, contra ello gritaremos, y cada vez más en silencio, será un crimen pasional, en toda la deliciosa esencia de la palabra, de tal magnitud que ningún ordenamiento lo habrá recogido, será insubsumible, por que será un grito, y no solo palabras.

—¡Que prenda la llama y con su vida inaugure el nuevo tiempo Aún estáis a tiempo de salir del templo porque esta vez y lo advertimos no la cagaremos como Bendith estaremos con Mishima y sus secuaces, ETA Político-Cotidiana, Hezbollah en la república independiente de tu casa. Esuchamos a Lossantos ¡No más mentiras! ¡No más treguas trampa! Y tiene razón

—Pero la próxima vez no será en la rodilla.

—¡Que avance la Columna Estanihilista!

— ¡No podéis matarnos! ¡Ya estamos muertos!

ACTO V: LA PAZ

(Nuestro sueño)

Respetad a vuestras madres.
Bautizad a vuestros hijos en el río.

Sed amigos de vuestros amigos.
 Ayudad al vecino a hacer una casa para él y los suyos.
 Recordad el amor y la inmanencia.
 Rechazad el Estado y la propiedad.
 Recordad que nuestro proyecto libertario es la vía política que eleva al hombre
 a la categoría de Hombre.
 Dignidad somos Nosotros.
 Mirar al frente y avanzar,
 Avanzar,
 Avanzar.

Avanzar en línea recta al Socialismo de la horda.
 Nuestra mirada política: la Magia y el Comunismo.
 Comunismo es politizar la magia que nos une.
 ¡La Historia somos Nosotros, No lo olvidéis!
 ¡Nosotros que habitamos el sendero que construye el socialismo de la horda!
 ¡Gloria a la Brigada por la Magia y el Comunismo

Jimmy había sido un hombre activo, le gustaba introducirse dentro de una camisa rosa, le gustaba fumar cigarrillos al sol mientras su chica le fotografiaba con la cabeza torcida siempre hacia su lado derecho, lo que hacía de él una pose de guapetón.

El mundo evolucionaba y Jimmy viajaba, le gusta mucho visitar las playas de Portugal, se sentía identificado con el resto los viajeros de las playas, y por supuesto con su mujer y sus hijos que siempre le acompañaban. Vivía tranquilamente como le gustaba, aprovechando sus encantos.

Ahora Jimmy duerme, duerme profundamente esperando al mañana, en el que volverá a amanecer y se volverá a levantar esperando que sea otro día. Otro día para ir a la playa, otro día...

BIBLIOGRAFÍA

- ARZAMENA, A. (2008): «Nota de traductor», en BADIOU, A., *Pequeño panteón portátil*. Madrid, Brumaria, p. 9.
- COLECTIVO SITUACIONES (2009): *Inquietudes en el impasse*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- DELEUZE, G. (1971) [En línea]: «Los códigos, el capitalismo, los flujos, descodificación de los flujos, capitalismo y esquizofrenia, el psicoanálisis», *Cursos de el Antiedipo y Mil Mesetas en Vincennes*.
<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=117&groupe=Anti+Oedipe+et+Mille+Plataeux&langue=3> [Consultado: 25/03/2011]
- ETXERAT.INFO (2010) [En línea]: «Dossier: política de dispersión». *Etixerat. info*.
http://www.etxerat.info/txostena.php?id_saila=40&lang=es [Consultado: 25/03/2011]
- GARCÍA FERNÁNDEZ, J. y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, A. (2010): «La fuerza de lo común». En Barroso, O. , Higuera, J. y Sáez, L. (eds.): *Materiales del encuentro internacional La filosofía y su otro*. Granada, Universidad de Granada, pp. 68-75.
- GARRIDO FERNÁNDEZ, J. (2010): «El rigor de la impureza o lo impropio del lenguaje filosófico». En Barroso, O. , Higuera, J. y Sáez, L. (eds.): *Materiales del encuentro internacional La filosofía y su otro*. Granada, Universidad de Granada, pp. 84-94.

- HOXHA, E. (1960) [En línea]: «Rechazar las tesis revisionistas del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y la posición anti-marxista del grupo de Krushchev!. Enarbolar el Marxismo-Leninismo!». *Marxists Internet Archive*.
<http://www.marxists.org/espanol/enver/1960nov.htm> [Consultado: 26/03/2011]
- MAILLARD, C. (2004): *Matar a Platón*. Barcelona, Tusquets.
- MAO TSE-TUNG (1960) [En línea]: «Notas de lectura acerca del *Manual de Economía Política* de la Unión Soviética». *Marxists Internet Archive*.
<http://www.marxists.org/espanol/mao/1960notas.htm> [Consultado: 24/03/2011]
- PETIT, S. (2009): *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Las publicaciones *underground* en España: pasado, presente y futuro de un modo de diagnosticar la realidad

Underground publications in Spain: past, present and future in a way to diagnose reality

JULIO CÉSAR ÁLVAREZ

Director editorial de Azul eléctrico-cultura subterránea

Resumen: Las publicaciones subterráneas pasan por ser tradicionalmente un buen reflejo del pensamiento juvenil y las futuras tendencias de acción. Suelen servir, además, de anticipo y diagnóstico del presente, especialmente por no conllevar ningún tipo de beneficio directo e inmediato. Por ello, este tipo de publicaciones (*fanzines*, cómics...) son una buena herramienta de análisis del sustrato crítico de una parte de la sociedad. Actualmente parece existir un amplio consenso en cuanto al futuro de las publicaciones no oficiales o *underground*. Resulta ya comúnmente aceptado que todas sus formas pasan progresivamente por una única vía: internet. El presente trabajo pretende demostrar la difícil y compleja unidireccionalidad en este sentido. A través del análisis, historia y evolución de dicha forma de comunicación se intenta mostrar una multitud de variables que no hacen pensar en un único sentido, mostrando más bien una convivencia de formas y géneros mucho más amplia y rica. Una heterodoxia que generará una más que probable hibridación y nueva convivencia (dentro de los parámetros de la última postmodernidad).

Palabras clave: contracultura, *fanzine*, prensa subterránea, revolución digital.

Abstract: Underground publications are traditionally a good reflection of youth thought and future trends of action. They tend to advance and make a diagnosis of the present, since they do not involve any direct and immediate benefit. Therefore, this type of publications (*fanzines*, cómics...) is a good tool of analysis of the critical substrate of society. Currently, it seems to be a broad consensus about the future of the non-official publications or *underground*. It is now commonly accepted through a unique way: internet. This paper seeks to demonstrate the difficult and complex one-way. Through analysis, history and evolution of this form of Communications, it is intended to show a multitude of variables that do not think in one direction, showing rather a much more extensive and rich coexistence of forms and genres. A heterodoxy that will generate a human coexistence on the parameters of last postmodernism.

Keywords: contraculture, *fanzine*, underground press, digital revolution.

INTRODUCCIÓN A UNA ÉTICA NUEVA

Existe todo un conjunto de medios de comunicación que suelen surgir al margen de los medios oficiales y la cultura establecida. Un planteamiento con varias acepciones y conceptos que van desde «alternativo», «marginal», «*underground*» a otros más próximas en el tiempo como «subterráneo»; aunque todas ellos confluyen en una línea periférica alejada del academicismo y las escuelas oficiales de pensamiento. Dichas formas de comunicación, al menos tradicionalmente, se han negado mutuamente; existiendo, en muchos casos, una especie de autoafirmación en la negación del otro modelo. De hecho, el modo expresivo marginal «ofrece una estéti-

ca y unos contenidos radicales con los que... se margina aún más» (Dopico, 2005: 10). Y algo similar ocurre con el otro tipo de medios institucionalizados, que suelen estar alejados estética e ideológicamente de sus intereses, cuando no resultan un evidente modo de propaganda comercial o ideológica interesada. Lo habitual es que se utilice la diferencia como vía identitaria en ambos casos. Como viene a concluir Servando Rocha en *Agotados de esperar el fin*, los dos modelos perviven en la necesidad mutua del otro, como dos caras de una misma moneda.

De lo que no cabe apenas dudas es del gran papel de muchos de estos formatos y especialmente de sus contenidos (ética y estética incluidos) como anticipo y diagnóstico del presente, un sustrato de fondo que poco a poco va surgiendo a la superficie, siendo habitualmente adoptado y digerido por los medios oficiales, desbaratando mucha de su creatividad inicial y poder rupturista. Así, no parece extraño que el francés Michel Onfray mencione que «en los subsuelos...se preparan las dinámicas del futuro» (Onfray, 2011: 223). Dichas dinámicas aparecen en ocasiones claramente influidas y en otros casos se sustraen elementos concretos con una clara relación en origen. Para lograr comprender el importante influjo de estos medios de comunicación es necesario realizar una breve historia de los mismos, centrándonos especialmente en el caso español y observando su desarrollo y evolución, con la clara intención de prever todo lo posible sus siguientes pasos y ofrecer una visión de futuro de sus modos de supervivencia y actuación.

ORÍGENES Y COINCIDENCIA EN LAS PUBLICACIONES NACIONALES UNDERGROUND

La aproximación más académica a este punto realizada hasta la fecha es la de Pablo Dopico en su imprescindible *El cómic underground español (1970-1980)*, donde realiza un perfecto panorama no solo del formato cómic, sino también de otros, como el *fanzine*, o la publicación marginal o minoritaria. En su obra señala como lo que hoy conocemos como contracultura, o movimiento *underground*, surgió masivamente en los años 60 en Estados Unidos, aunque tampoco niega el importante influjo de las reacciones y protestas escritas de la *beat generation*, con Kerouac, Ginsberg, o Burroughs a la cabeza, en la década de los 50. Incluso puede irse más atrás, de hecho autores como Servando Rocha llevan el origen hasta la Comuna de París, o los textos literarios de Lautrèamont, con claras y estrechas relaciones con el surrealismo; o, como Greil Marcus, que no duda en hablar de «una historia secreta del siglo XX» que lo ha cruzado paralelamente todo en proximidad a la historia institucionalizada. Con lo que la mayor parte de autores parecen coincidir es con el gran influjo de las vanguardias europeas, especialmente con el futurismo, el dadaísmo, el surrealismo y el situacionismo, con sus habituales manifiestos y revistas de difusión ideológica minoritaria. Tampoco debe dejarse al margen los panfletos políticos, normalmente de izquierda y con reminiscencias marxistas, aunque también se han realizado algunos en los márgenes políticos de la derecha. La primera gran reacción a este planteamiento de difusión de ideas es Mayo del 68 (especialmente el caso francés), con una relación muy vinculada al pensamiento situacionista. El propio fracaso del 68 parisino hizo que la contracultura manifestase ciertas debilidades teóricas, ideológicas y de posicionamiento. Más allá del aprendizaje de la experiencia y los errores del pasado, las futuras publicaciones pasarán por una serie de etapas definidas. En España, por ejemplo, su aparición surge en los últimos años del franquismo, con un gran influjo de lo realizado en el extranjero, especialmente del caso norteamericano. Entre 1976 y 1978, son los considerados años de efervescencia, con la creación de una importante cantidad de revistas y *fanzines* marginales. Durante el periodo 1979-1980 se produce una aceptación y ampliación progresiva (llegando incluso, en el caso del cómic, a una clara profesionalización y a su participación en la industria, que necesitaba nuevas

creaciones más adaptadas a los gustos e intereses del público). A partir de los 80, la creación en este tipo de formatos será imparable y difícil de cuantificar (son tantos los *fanzines* que aparecen en la península que es improbable ofrecer un número aproximado, aunque existen intentos al respecto). En los 90 se siguen muchas de los modos pre-diseñados en los 80, aunque se da paso a una realización menos *amateur* (con el empleo de ordenadores personales) y centrada en campos cada vez más concretos, que van de estilos musicales y escenas locales especializadas a la literatura más rompedora. Comienzan a ser más frecuentes las publicaciones totalmente gratuitas para el lector como medio de aproximación al mismo (aunque ya habían aparecido en la década anterior). Pero será a mediados-finales de los 90 y comienzos del siglo XXI cuando esos cambios serán más llamativos, con el empleo de una nueva y poderosa herramienta, internet, aunque ello no forzará la desaparición total o parcial de los formatos en papel, no por una cuestión puramente romántica o de nostalgia del pasado impreso, sino más bien por otras cuestiones que más tarde detallaré. Centrándonos en el caso español, parece importante ofrecer una serie de rasgos comunes en cuanto a la mayor parte de estas publicaciones en papel (aunque muchas pueden extenderse a los medios digitales *underground*), a saber:

- Un rechazo claro y evidente del academicismo y la institucionalización (especialmente del arte y las ideas oficiales).
- La mayor parte de creaciones (en todos los formatos) giran muchas veces en torno al concepto de juego, una visión lúdica que, como señala Dopico, «mostraba la provocación y la alegría contestataria del dadaísmo y el surrealismo fermentado por la experiencia *beat*» (Dopico, 2005: 12). Hecho lógico el concepto lúdico de las mismas, dado que la mayor parte de este tipo de creaciones impresas suelen conllevar una no-profesionalización, además de una evidente falta de beneficios económicos inmediatos (en la mayor parte de casos, tampoco a medio-largo plazo).
- Desmontan habitualmente el concepto de artista como genio, convirtiendo más bien dichas expresiones en algo cotidiano y colectivo (esto es especialmente claro en el amateurismo *punk* o las publicaciones próximas a la denominada *Movida madrileña*).
- Los medios relacionados con el *underground* suelen atacar «los tabúes burgueses de la obscenidad, el sexo, la pornografía, la promiscuidad y la homosexualidad». Estos formatos se convertirán en «hirientes espejos que reflejan situaciones reales que atrás pretendían ocultar» (Dopico, 2005: 12). Son la muestra de lo que está ahí y no hace su aparición habitualmente en los otros medios.
- Se convierten en formas de protesta y reivindicación social, con lo que se realiza, en muchos casos, una crítica y «desmitificación de los valores tradicionales» (Dopico, 2005: 14).
- Ofrecen un buen reflejo histórico de los acontecimientos y preocupaciones acaecidos durante la etapa en que aparecen.
- El formato típico suele ser de tamaño A-4 (o su mitad), entre 19x26 y 20x27 cm., de formato vertical y con las páginas interiores en blanco y negro, con el fin último de ahorrar costes (como mucho la portada en color). Esta ha sido la norma hasta casi los años 90, con el siglo XXI los formatos se han ampliado y también las técnicas de color o diseño (además de dar paso a su tránsito cada vez mayor a internet y lo digital).
- Las tiradas suelen ser reducidas y con una distribución minoritaria.
- La periodicidad de las mismas es a veces anárquica y en ocasiones se mueven en el oscurantismo (conocidas solo por pequeños grupos especialistas en las temáticas tratadas o en los círculos próximos).
- El precio es variable, pero siempre resultan más económicas que las publicaciones profesionales.

NOMBRES PROPIOS Y EVOLUCIÓN DE LAS PUBLICACIONES NACIONALES UNDERGROUND

Como señala Dopico, «las primeras publicaciones marginales clandestinas tuvieron que superar el férreo control que las autoridades ejercían sobre cualquier tipo de cultura alternativa» (Dopico, 2005: 31). Ello no impidió su aparición, pese a que tenían que ceñirse a sus condicionantes y requisitos legales, censura incluida. A finales de los sesenta y principios de los setenta surge el «preunderground», en localizaciones puntuales como Ibiza, el Rastro madrileño, o las Ramblas barcelonesas, lugares habituados a lo marginal y el pensamiento divergente. Junto a las escasas protestas de estudiantes universitarios españoles, especialmente ceñidas al terreno del campus, y los consiguientes panfletos y octavillas de protesta contra la dictadura, se produjo igualmente un despertar del *fanzine*, dedicado a temáticas como la ciencia ficción o la cultura musical del momento (especialmente la británica y estadounidense). Tampoco quedó a un lado la cultura de los cineclubes y el mundo universitario, ya que en 1969 la Escuela de Cine firma el manifiesto *Por un enfrentamiento entre verdugos y víctimas*. A ello se sumó el Grupo de Trabajo Número Cero en la Universidad Complutense de Madrid, con claros referentes sesentayochistas. Pocos años después, en 1972-1973, nace *Arkkkitex*, publicación que intentaba desmontar el concepto arcaico de la arquitectura nacional. Los colegios mayores tampoco quedaron al margen, apareciendo en ellos publicaciones puramente subterráneas como *Cuadernos de sociología crítica*, o *Documentos de contrainformación*, corrientes claramente críticas ante un modelo uniforme de sociedad.

Dentro de la prensa aprobada por el Régimen, aumentaban los coladeros de firmas que contravenían la opinión oficial y que se aprovechaban de la apertura progresiva, en lo literario destacan nombres como Eduardo Haro Ibars y en lo musical gente como Diego A. Manrique, aunque este tipo de colaboradores anti-sistema comienzan a aumentar y ser sinónimo de progresismo en un país estancado culturalmente. Las influencias externas serán también importantísimas, en el caso del cómic con publicaciones como *Comix Underground USA*.

El erotismo y la pornografía también tuvieron su lugar a mediados de los setenta, derribando esa moral pacata, con publicaciones nacionales como *Bocaccio*, o *Flashem* (esta última secuestrada su edición en alguna ocasión por sobrepasar ciertos límites). Otras publicaciones como *Mata Ratos*, sumaba erotismo, cómic y columnas periodísticas, en un *totum revolutum* aglutinador de un claro deseo de cambio. Pero lo que cambió la intensidad, especialmente del cómic *underground* español, fue sin duda *El Rrollo enmascarado*. Nació en octubre del 1973 y poseía una de las canteras más destacadas de la época, con Nazario y Mariscal al frente. Fue tal su repercusión subterránea que logró definir toda una escena cultural en la época, así Jesús Ordovás no tardaría en firmar *De qué va el Rrollo*. Considerado el «primer cómic marginal español», sigue la legalidad prescrita (pese a consecutivas persecuciones) y se aproxima más al modelo contracultural norteamericano. Con *El Rrollo enmascarado* se daba paso al nuevo cómic español y se dejaba a los tebeos tradicionales como cosa del pasado. Tras el relativo éxito del Rrollo, otras publicaciones en la misma línea continuaron su legado, destacando especialmente *Pauperrimus* y *Catalina*.

De todos modos, la gran estrella de la época fue *Star*, con una larga vida para un medio de este tipo (1974-1980), con la aparición de 57 números, y que sumaba el concepto de *comix* y prensa marginal. Pretendió ofrecer estabilidad y un buen retrato de lo que ocurría fuera a nivel de cómic, cine *underground* y música (especialmente rock). Los juicios también estuvieron presentes por portadas como la de un Hitler hogareño que les llevaría incluso a un cierre temporal. Era una etapa de lucha continua con la justicia, pero a cambio lograron un público fiel que la consideró su guía de vanguardia.

En 1974 nacería también otra de las publicaciones más destacadas de la época, *Ajoblanco*, donde se pretendía ofrecer un escaparate de la cultura alternativa. Llegó a ofrecer una tirada

amplísima, con 150.000 ejemplares en una época, y se convirtió en referente de todo un sector juvenil. En la misma aparecían contenidos relacionados con el cine perseguido en España, las drogas, o el rock más lisérgico. Evidentemente tenía un sustrato intelectual, sumado al de otras revistas como *En Punta*. *De los hombres y las estructuras de comunicación*, con una clara vocación filosófica y su entramado con la comunicación y el comportamiento. Pero sin duda, las publicaciones más exitosas eran las relacionadas con el fenómeno musical de esa etapa. Se hace necesario pues señalar *Vibraciones* que bajo el subtítulo *La evolución musical de los años 70* no dejó de ser una referencia destacada durante una prolongada etapa. De todos modos, lo que era una excepción era su calidad, buena imagen y presentación, llegando incluso a publicar entrevistas con personajes de la altura de Leonard Cohen, o David Bowie. Lo que estaba claro es que había un hueco importante en cuanto a público interesado en otras temáticas fuera de las habituales.

Si la prensa *underground* en general hacía esta demostración de fuerza, el Régimen bajo el mando de Arias Navarro lleva a cabo también la suya con una persecución de todo lo que sonara a subversión. Así, pagará los platos rotos gente como Nazario con *La Piraña Divina*, un cómic de alta temperatura sexual que le valió una persecución en toda regla. Pero eran los últimos estertores de la dictadura franquista, por lo que después de un aciago 1975, los creadores marginales vuelven a imprimir papel. Lo que ocurre es que ese nuevo intento se traslada y acentúa en la capital, Madrid, donde comienza a florecer una incipiente escena cultural renovadora en el centro mismo del poder. Ceesepe y su *Cascorro Factory* harán lo suyo con *Carajillo*, o *Bazofia*, aunque con una mayor autocontención, preparando el terreno para los cambios, siempre inciertos en esta etapa. Por su parte, en Barcelona se crea *El Viejo Topo*, una publicación de altas miras intelectuales y que cuenta con colaboradores como J.M Carandell, Fernando Savater, o Jordi Teixidor. La revista, creada en 1976, tiene una base contracultural clara, además de poseer una razón de ser altamente comprometida y politizada.

Será con la muerte de Franco y el inicio de la Transición cuando las puertas comienzan a abrirse tímidamente, pero algunos son reacios a cualquier tipo de apertura o progreso. El caso más alarmante es el sucedido con *El Pápus* (1973-1985), que ofende a nostálgicos terroristas de extrema derecha que, el 20 de septiembre de 1977, logran hacer estallar un artefacto explosivo en las oficinas de la revista. Ello habla del paulatino lugar público que van ocupando este tipo de publicaciones marginales y que algunos ven como una amenaza al *statu quo* instaurado previamente. La sociedad se prepara para un proceso de cambio y algunas publicaciones se implican cada vez más en ello.

Tras la muerte de Franco la censura se modificó, amparada más en multas económicas y persecuciones jurídicas de editores o autores. Pero ello no impidió su desaparición oficial en 1977 con el Real Decreto del 1 de abril, regulador de la libertad de expresión por medios escritos. En este entorno, y con una progresiva democratización social —aunque con reticencias, todavía—, se dio el impulso definitivo al movimiento de *fanzines* (probablemente su etapa más expansiva gracias a una mayor liberalización en los medios de comunicación). Los ateneos culturales en los barrios de las grandes ciudades también ayudaron en esa expansión de la prensa marginal.

En diversos puntos del Estado comienzan a surgir publicaciones a doquier, con una realización prácticamente artesanal y una distribución personal creador-lector. El número de publicaciones *underground* en esta etapa es difícilmente medible. Son incontables los *fanzines* dispersos, en ocasiones de un único número, así, en este tipo de publicaciones, se entrevé un objetivo más o menos definido, servir de tribuna desde la que expresar ideas que no tienen otro lugar. El hecho de que la ley dictara que al menos en una publicación tres redactores debían poseer el carné de la Asociación de Prensa, no impidió a muchos moverse en el fangoso terreno de la ilegalidad. Será el impulso definitivo de una imparable prensa verdaderamente independiente.

Al contrario que otros medios más acomodaticios, este tipo de publicaciones

«criticaban y denunciaban la manipulación de los medios de comunicación oficiales y pretendían derribar las taras de una prensa mediatizada por el poder y la publicidad y presionada por la ideología de sus respectivas posturas políticas» (Dopico, 2005: 145).

Este hecho indisociable al momento político y social logró que la prensa marginal se convirtiera en sinónimo de altas dosis de crítica y descripción social. Era lo más próximo a la realidad diaria y los intereses de una juventud disociada de un pasado gris que querían dejar atrás para siempre.

Algunas publicaciones, viendo el filón, se profesionalizan. Es el caso de una nueva *Star* que no duda en autoproclamarse «prensa alternativa». El rock y ciertos aspectos de la contracultura se introducen con asiduidad y aspectos artísticos como el *pop art* estadounidense comienzan a ser habituales en una estética más de corte imitativo. Las drogas también acaban por ser una contundente realidad social que la prensa marginal se propone reflejar, aunque en algunas, todo sea dicho, existe una especie de culto indirecto al malditismo implícito y sus correspondientes héroes (como es el caso de Lou Reed).

Pero, sin ninguna duda, el elemento más frecuente en este tipo de publicaciones acabó por ser el rock (nada extraño, dado que la palabra *fanzine* proviene de *fan's magazine*, es decir «revista de fans», habitualmente de la música pop y rock). La prensa especializada, como *Disco Express*, o *Vibraciones*, seguía muy de cerca las intenciones de la prensa marginal, nutriéndose mutuamente, así no fue extraño que en *Disco Express* apareciera uno de los ídolos del cómic *underground*, el personaje *Makoki*, creado por Gallardo y Mediavilla, que acabaría por aparecer en canciones de uno de los grandes nombres de la prensa marginal de la capital, Fernando Márquez «El Zurdo», en su grupo Paraíso. Él sería, con Carlos Berlanga, Olvido Gara «Alaska», Nacho Canut y Manolo Campoamor, entre otros, los que darían forma a Kaka de Luxe, *fanzine* primero y grupo *punk* después, sobre el que giraría el primer núcleo duro de lo que vino a denominarse «La Movida madrileña».

Madrid se iba convirtiendo poco a poco en el centro neurálgico cultural nacional. Después del ambiente opresivo, la capital generó un agudo grito de libertad que se tradujo en un aluvión de publicaciones subterráneas que venían a localizarse y distribuirse en puntos estratégicos como El Rastro, la Universidad Complutense, la Plaza del Dos de Mayo, o algunos ateneos culturales. Caso destacado es el de El Ateneo Politécnico de la Prospe, donde surgió el germen de «PREMAMA» (Prensa Marginal Madrileña), que aglutinó todo un movimiento de prensa muy amplio (poseían, entre otras, una revista con el mismo nombre y una guía semanal del *underground* madrileño, *MMUA*). Las divergencias en su seno forzarían su desaparición en marzo de 1977. De todos modos, el lugar más activo y revitalizado por esta nueva corriente fue el Rastro madrileño. En torno a él se concentraron la mayor parte de publicaciones subterráneas, además de convertirse en un lugar de encuentro. Una de las revistas nacidas al amparo del rastro fue *Bazofia*, que en su peculiar manifiesto señalaba que «no somos un partido, ni una doctrina, ni una religión», dirigiéndose directamente al lector y buscando una complicidad para con el cambio social. Otras publicaciones serán *Diario Desarraigado*, *KAAM*, *La liviandad del imperdible* o *Nos queda la palabra* de contenido puramente poético y amplia tirada. Ahora la máxima influencia, al menos a nivel estético, pasará a ser el *punk* y la *new wave* inglesa recientemente importados. Papel importante es también el ejercido por los Laboratorios del Colectivo Chueca, «LACOCHEU», con una revista de nombre *Crack*, además de colaborar en la promoción de algunos grupos de rock, en una hermandad total de géneros y estilos creativos.

Pero Barcelona tampoco se queda atrás, a finales de 1979 aparece una de las publicaciones de cómic prototípicas de esta etapa, *El Víbora*. Se convierte casi inmediatamente en la punta

de lanza de un cómic *underground* adulto que se traduce pronto en ventas y repercusión social. Será la perfecta imagen de una España canalla y transgresora que todavía guarda cierta picaresca a la hora de afrontar la realidad diaria. Un planteamiento explícito y radical será su principal seña de identidad.

Con la llegada de cambios políticos y una normalización de la contracultura, muchas instituciones públicas o semi-públicas pasan a subvencionar algunas revistas, apuntándose a este nuevo modo de entender la modernidad y generando los consiguientes réditos de imagen. El ejemplo más claro será *Madriz*. Con el paso de los años, la prensa marginal fue perdiendo su fiereza inicial y decayendo en cuanto a clandestinidad. En el caso del cómic, por ejemplo, se dio paso a una clara asimilación y sustitución de un estilo por otro. De todos modos, las publicaciones de los 80 acabarían por ser el magma de las publicaciones actuales, presididas siempre por una gran vitalidad creativa.

Pero el «voluntarismo» del *fanzine* no decae, más bien al contrario, y comienza a ser habitual cierta prensa de apariencia marginal en los kioscos. En los 80, en la mayor parte de provincias españolas aparecen nuevas revistas, estimuladas principalmente por las previas, así destacarán, según José Manuel Lechado (Lechado, 2005) nombres como *Sopa de Ganso* en Sevilla, *Komikaze*, *La Resistencia*, con un claro «corte rockero-político», en Valencia, *Metrópolis* de Castellón, que pasa por ser uno de los primeros *fanzines* de tecno, *Desguace* y *Bakanal* en Asturias, o *La Enfermera Plástica* en Canarias, dando muestras de la difusión imparable del concepto *underground* incluso fuera de la península. También existe una amplia presencia del *fanzine* en el País Vasco con su particular Rock Radical, así nombres como *Única Alternativa*, o *Alguien te está mirando*, se convertirían en parte esencial de su explosión cultural e idiosincrasia. Fue la etapa de mayor popularización del medio, así no parece extraño que Javier Piñango recordara a todos que «el espíritu del *fanzine* es crear una vía alternativa». Con mayor o menor éxito, ya que no era extraño en los 80 que muchas publicaciones marginales acabaran por convertirse en revistas, según la división que hacía el locutor Jesús Ordovás al respecto, «en cuanto un *fanzine* se profesionaliza o pretende ser comercial [...] deja de ser un *fanzine* y se convierte en una revista» y que complejiza más el tema en vez de simplificarlo. El mejor ejemplo patrio es *Madrid Me Mata*, de Moncho Alpuente. Pero otras revistas profesionalizadas como *Dezine*, o *Sal Común*, se ven influidas por la fulgurante prensa subterránea. La revista más representativa de toda la década, *La Luna de Madrid*, será un extraño híbrido entre el *underground* postmoderno y la popularización del medio. Prácticamente la totalidad de las publicaciones no sobrevivirán a la década que las vio nacer, recordando otra de las cuestiones asociadas a la prensa marginal, su inmediatez y falta de beneficios económicos.

Respecto a lo económico, fue la década en que hicieron su aparición las publicaciones gratuitas como *Grátix*, que presumía de ser «la revista más barata del mundo». Hecho que lleva al estrellato a *fanzines* como *Monográfico*, fundado en 1987, y una de las revistas gratuitas más importantes del país (y que mantiene su relativa vigencia hoy). El fenómeno se ampliará en la siguiente década, los 90, con un sorprendente número de publicaciones gratuitas basadas en la publicidad, normalmente de locales noctámbulos y similares (siempre más comprensivos con lo diferente y transgresor).

De todos modos, el principal cambio que traerá los 90 será la popularización del PC doméstico, lo que influirá decisivamente en la calidad y diseño de la prensa subterránea. También tendrá su peso la aparición de sendas escenas culturales al norte, destacando especialmente la de Gijón (Xixón Sound) y la donostiarra (Donosti Sound), junto a otras como la de Albacete, Getxo o todo lo relacionado con el FIB (Festival Internacional de Benicàsim). Todas ellas estarán íntimamente ligadas al entorno musical, que siempre genera publicaciones con puntos de vista alejados de las propuestas masivas (previamente, porque se adelantan unos años a tendencias de acción juveniles más generales). Parece claro ya a estas alturas que el *fanzine* siem-

pre ha tenido una relación muy estrecha con la música, no parece sorprendente pues que muchas de estas publicaciones dediquen prácticamente todas sus páginas a sonidos menos accesibles, desde el pop independiente nacional e internacional hasta la electrónica más vanguardista. Un buen ejemplo resultó *Zona de Obras* (nace en 1995), al menos en sus inicios.

En los 90 también hará su aparición una de las revistas más inclasificables de las realizadas aquí, hablo, cómo no, de *Mundo Brutto*, una publicación que nace en 1993 con una querencia única por lo *freak* y bizarro, y que lleva a sus creadores a mostrar temáticas del más profundo *underground*, realizando una curiosa mezcla entre cultura popular y elitista. Otro de los ejes sobre los que girará las publicaciones en los 90 será la literatura. Parece lógico dado que muchos autores pretenden publicar y sus propuestas no son entendidas o asimiladas por medios más convencionales y pacatos. Destacará en ellos la influencia ética y estética del realismo suizo norteamericano. Es habitual poder leer contenidos relacionados con el mundo marginal de las drogas, la noche o el rock, en el fondo no muy alejados de planteamientos de la década anterior. Algunos de los *fanzines* literarios más destacados de esta etapa por la nómina de autores serán *Vinalia Trippers*, *La Vieja Factoría*, *El canto de la tripulación*, o *La Chica de la Montaña*. Muchas de sus firmas serán posteriormente las habituales en el despegue de la literatura independiente española. Es tal la cantidad de publicaciones que se generan inventarios, creados muchas veces en encuentros y jornadas dedicadas exclusivamente a la prensa alternativa. Tampoco faltarán las asociaciones y colectivos de prensa alternativa, que jugarán un papel decisivo en todo ello.

Pero será a mediados-finales de esta década e inicios de la siguiente, cuando se produce un hecho fundamental: el acceso a internet. Ello generará cambios imparables, ya que un buen número de creadores se orientará al imparable cambio digital. Algunos lo ven como una apuesta de futuro y otros como el paso lógico que fomentará la democratización total del fenómeno. Aunque todo ello no deja de convivir con una expresión en papel, por lo que líneas editoriales como la del periódico quincenal *Diagonal* (con discurso crítico de izquierda) siguen la tradición y otras revistas, como *Bostezo*, generan y continúan generando todo un caldo de cultivo para el pensamiento contemporáneo nacional.

A principios del siglo XXI todavía se realizaban importantes exposiciones de *fanzines*, con catálogo-guía de más de 1500 publicaciones de unos 30 países, como las de Orense, lo que ofrece una dimensión de su peso cultural. La creación de webs y blogs personales (y también colectivos) con cuidado diseños y contenidos hiperespecializados lleva a generar la temprana opinión de la muerte de la prensa marginal y su no necesidad en un entorno como el actual, en un ficticio y acomodaticio «fin de la Historia». La realidad es incontestable, pese a llevar más de diez años en nuestro país una popularización progresiva de internet, la prensa marginal ha mantenido su fortaleza, adaptándose a los tiempos, con mejores maquetaciones y calidades, incluso con la adopción general del color (una cuestión impensable unas décadas atrás). Existe también toda una fuerte tendencia de publicaciones presidida por la estética y que presumen de perfeccionistas dosis de diseño gráfico donde el principal mensaje es la forma. Pero su fuerza, en la mayor parte de los casos, sigue radicando en un certero análisis del presente. Ahí están ejemplos que recorren todo el panorama nacional como es el caso de, por citar algunos, *El Summum*, *Ortodòncia*, *El Planeta Amarillo*, *Suicidio Autónomo*, *Adicciones Porquesí*, *Mono*, *Azul eléctrico*, *Serie B* y otros puramente tradicionales, con grapa incluida, como *Creppy*, *Katiuska* o *La Fanzine*. El número de publicaciones sigue siendo muy alto, por lo que revistas especializadas de tirada nacional como *Rockdelux* han seguido recogiendo periódicamente la aparición y mantenimiento de algunas de las más destacadas. Muchas publicaciones, con el tiempo, decidieron compaginar ambos modelos y sumar internet (algunas con el formato *issuu*) a su propuesta tradicional en papel. Es una de las tendencias actuales más destacadas, pero por supuesto nada —al menos hasta el momento— de la tan cacareada muerte del papel impreso.

En la actualidad existe una positiva convivencia de formatos que enriquece y amplía el fenómeno.

PRINCIPALES CONCLUSIONES Y TENDENCIAS DE FUTURO

Si, como señalaba Freud en *El malestar en la cultura*, «el tabú, la ley y las costumbres han de establecer nuevas limitaciones» (Freud, 1966: 95), parece imparable que exista una corriente, minoritaria o no, que continuamente abogue por una expansión, por un acto terapéutico de desahogo y expresión verbal al modo psicoanalítico. Ese papel lo han ejercido siempre las opiniones a contracorriente y uno de sus comprobables reflejos en el mundo contemporáneo no ha dejado de ser la prensa subterránea. Dirigida habitualmente contra esa constante dominación parental que domina y administra el saber (por continuar con el discurso psicoanalítico). Quien no asimila, asume, o acepta, la alienación a su alrededor necesita generar algo para explicarlo o ponerlo en duda. Los medios marginales nacen con una vocación clara, expresar un punto de vista e intereses próximos que no aparecen en los medios masivos (y ese sigue siendo hoy su principal *leit motiv*) y que, por lo tanto, apenas ahondan en su individualidad. El hombre se siente con derecho a adentrarse en sí mismo y su idiosincrasia y uno de los posibles medios (existen muchos, claro está) es su reflejo creativo en un receptor/lector que comparte o discute esa particular visión.

El fenómeno de la prensa subterránea surge, pues, por pura necesidad expresiva. Como ya se ha apuntado en el retazo histórico anterior, parecen existir unos cuantos hechos que se mantienen en el tiempo. Es muy destacable el de su no desaparición hasta la fecha (aparentemente tampoco en el futuro, como señala Antonio Lara), lo que indica su relevancia y la preocupante escasez de una literatura académica al respecto. Este texto viene a dar respuesta a algunas de las cuestiones más importantes asociadas al fenómeno de la prensa marginal y que pasan por intentar prever, en la medida de lo posible, las tendencias de futuro de una actitud comunicativa altamente difícil de encasillar o clasificar por su heterodoxia editorial y creativa.

Una de las cuestiones que habitualmente suscita el tema surge en torno a la presencia del formato papel en el futuro fenómeno *underground*. Está claro que ha existido un retroceso respecto a su edad dorada, finales de los 70, y principios de los 80, pero como sucedió con la irrupción de la televisión (los creadores de cine temían el final del celuloide por una probable huida de las salas de cine de espectadores que podían preferir el comfortable salón de su casa), la tan temida desaparición nunca se llegó a producir. Afortunadamente aún hoy existe una agradable convivencia. Algo similar ocurre en la relación entre el formato papel y el digital, como se ha indicado, existe un maridaje y una visión más amplia en este tipo de medios que vendría a resumirse en «lo importante es llegar al potencial lector/receptor». Pero, como hemos podido comprobar todos personalmente, en el formato digital apenas leemos textos extensos y sí en su visión en papel (por una cuestión práctica de cansancio en la lectura a través de la pantalla). Este hecho modifica algunas cosas, por ejemplo, la necesidad de un aspecto físico para textos literarios, o de pensamiento amplios, y no tanto para cómic, ilustración, poesía o relato breve. De todas formas, este hecho podría transformarse en el futuro próximo a través de algunos avances tecnológicos, aunque muy probablemente ello no conllevaría una desaparición total del papel.

Otra cuestión asociada es su repercusión real. Tal como se ha indicado ya en varias ocasiones, el papel ejercido por este tipo de prensa es, y sigue siendo, de carácter minoritario, pero ello no evita cierto papel anticipatorio de gustos más masivos o de algunas corrientes sociales de acción (tribus urbanas, actos contestatarios, etc.), incluso muchas veces sirve de medio de

autoafirmación de algunos grupos o creadores. La repercusión depende en alto grado de la demanda de ese tipo de información/reflexión. Así en etapas como la Transición española, dicha demanda era alta y apenas se distribuía por los canales oficiales, el deseo/búsqueda era elevado y lo ofrecido escaso, lo que estimuló su aparición masiva en prácticamente cualquier lugar con inquietudes. Hoy sucede algo diferente, el deseo de esa «otra» información/reflexión no es excesivamente elevado y son unos pocos grupos los principales generadores y a la vez consumidores de lo generado en estos medios. Podría señalarse también que se crean contenidos subterráneos que no pasan de esa misma frontera marginal por su ínfima repercusión en los medios de comunicación masivos que, principalmente, responden a los dictados de las grandes compañías editoriales y al fenómeno de la revista y el libro superventas.

No existen encuestas al respecto, pero es muy probable que la generación nacida en torno al año 1990 apenas haya tenido en sus manos un *fanzine* o una revista *underground*, pese a algunos casos en que su divulgación gratuita y amplia tirada ha resultado más profusa que en etapas anteriores. El culto a lo digital y los resultados inmediatos ejerce de filtro de la última modernidad en el joven medio, por lo que exige contenidos altamente visuales y textos más breves, lo que fomenta una preferencia por el cómic o la tira cómica (incluyendo el subgénero *underground*). Hoy la plasmación juvenil de esos y otros intereses, aparecen reflejados en la pantalla del ordenador. Debe tenerse en cuenta, y no es un hecho baladí, que la creación de una publicación en papel genera muchos inconvenientes y en la mayor parte de los casos pérdidas económicas. En el creador joven, como se ha señalado, existe una preferencia por la economía de medios, la inmediatez y la eficiencia. No resulta extraño, pues, que cree blogs o webs dada la sencillez y la alta apariencia de profesionalidad con fórmulas digitales relativamente sencillas y que responden suficientemente a sus necesidades comunicativas.

Eso no evita, y regresamos al punto anterior, que se sigan realizando publicaciones en papel (de modo destacado en el terreno literario). Especialmente por una reflexión básica, el papel impreso, hasta el momento, ha ejercido siempre cierta fetichización y culto que no logra la plasmación digital. Existe una clara asunción en este sentido por parte de los creadores escritos, colocando la mayoría de ellos en la cima de la edición la realizada en el soporte clásico en papel. No sorprende, dado que ha sido tradicionalmente el instrumento habitual de transmisión de conocimientos, por lo que es, y sigue siendo, asociado también a aspectos culturales altamente valorados como «verdad», «honestidad», «sabiduría» y similares. Es complejo desprenderse de ello, más teniendo en cuenta que ha sido uno de los objetos sagrados de Occidente, aunque paulatinamente se esté produciendo en nuestra sociedad un giro evidente hacia una mayor valoración de la imagen y lo audiovisual. Por ello, parece una extensión lógica que algunos planteen la implantación de ordenadores y tabletas digitales en el aula. Será necesario, pues, que pase algún tiempo para poder observar la evolución de estas y otras cuestiones en generaciones perfectamente familiarizadas y alfabetizadas en el lenguaje digital. Lo que con toda probabilidad no se reducirá es el subjetivo deseo de comunicar a otros su disconformidad e intereses.

BIBLIOGRAFÍA

- BABAS, K. y TURRÓN, K. (1996): *De espaldas al Kiosco. Guía histórica de fanzines y otros pape-
litos de alcantarilla*. Madrid, El Europeo & La Tripulación.
- DEBORD, G. (2000): *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos.
- DOPICO, P. (2005): *El cómic underground español, 1970-1980*. Madrid, Cuadernos Arte Cátedra.

- FREUD, S. (1996): *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- LARA, A. (1976) [En línea] : «El mundo de los fanzines», *El País*, 27/07/1976.
http://www.elpais.com/articulo/cultura/mundo/fanzines/elpepicul/19760723elpepicul_10/Tes [Consultado: 20/10/2010]
- LECHADO, J. M. (2005): *La Movida, una crónica de los 80*. Madrid, Algaba Ediciones.
- MARCUS, G. (1993): *Rastros de carmín*. Barcelona, Anagrama.
- MÁRQUEZ, F. (1981): *Música Moderna*. Madrid, Ediciones Nuevo Sendero y Ediciones de la Banda de Moebius.
- ONFRAY, M. (2011): *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Barcelona, Anagrama.
- ORDOVÁS, J. (1977): *De qué va el Rrollo*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- RACIONERO, L. (1997): *Filosofías del underground*. Barcelona, Anagrama.
- ROCHA, S. (2008): *Agotados de esperar el fin, subculturas, estéticas y políticas del desecho*. Barcelona, Virus Editorial.
- (2006): *Historia de un incendio, Arte y revolución en los tiempos salvajes*. Madrid, La Felguera Ediciones.

Capitalismo: muerte de las subjetividades y de la producción deseante

Capitalism: Death of subjectivities and desiring production

COLECTIVO PROXECTO DERRIBA

Resumen: En este texto tratamos de seguir la construcción de la noción de *deseo*, comenzando por los conceptos de *libido* y *pulsión* freudiana, acercándonos a la visión del psicoanalista francés Jacques Lacan y a las consecuencias políticas que de ello saca S. Žižek. Por su parte, J. F. Lyotard, caminó hacia una práctica de la revolución basada en la deriva del deseo, y desde la cual podemos introducir la necesidad de un *acontecimiento*, concepto que desarrollarán J. Derrida, haciendo hincapié en el *quizá* que acompaña a todo acontecimiento, y G. Deleuze, que lo hará a partir del concepto de *repetición diferencial*. Por su parte, A. Negri y M. Hardt, y S. Žižek utilizan el concepto para dar cuenta de una deriva política en la que los matices derridianos y deleuzianos se verán desplazados.

Palabras clave: deseo, acontecimiento, psicoanálisis, postestructuralismo.

Abstract: In this work we'll try to follow the construction of the notion of desire, starting with the concepts of libido and Freudian compulsion, getting to the vision of the French psychoanalyst Jacques Lacan and the political consequences that this brings S. Žižek. Lyotard walked toward a practice of the revolution based on the drift of desire, and from which we can introduce the need for a development concept that will develop Derrida, making stress in the uncertainty that accompanies every event, and Deleuze that will make it based on the concept of differential repetition. Negri and Hardt and Žižek used the concept to realize a political drift in which nuances derridianos and deleuzianos will be displaced.

Keywords: desire, event, psychoanalysis, post-structuralism.

EL DESEO

El término «pulsión» en Freud

Un problema al estudiar el concepto de «pulsión» en Freud, consiste en resistir la tentación organicista que llevaría a asimilar la pulsión freudiana al instinto, como si se pretendiese así nombrar con «pulsión» todo aquello que restaría de animal en el ser humano. Las primeras versiones en otras lenguas de los textos freudianos han favorecido este malentendido ya que casi todas proponían traducir como instinto el término alemán *Trieb*. Por otra parte, es evidente que la noción de pulsión no remite directamente a ningún fenómeno clínico tangible. Sin embargo, si es aplicable y útil, se debe a que resulta una construcción teórica forjada a partir de las exigencias de la clínica, aún si no puede explicar en detalle ninguna de sus manifestaciones particulares.

El término pulsión aparece pronto en la obra de Freud, intentando darle algo más de seriedad a una noción que en un primer momento de su teoría no está demasiado bien definida, como es la noción de energía. Bastante rápidamente se convertirá en un concepto importante y

central, ocupando un lugar esencial de manera indudable que quizás solo comienza a ser puesto en duda a partir de la publicación de *Más allá del principio de placer*, y de *El yo y el ello* (Freud, 1985c), donde se modifica radicalmente la primera tópica freudiana. En todo caso, Freud no cesará nunca por completo de apoyarse en este concepto, por mucho que reconozca explícitamente su carácter especulativo y oscuro.

El término que emplea Freud para referirse a lo que en otras lenguas se ha vertido como instinto es «Trieb». Se trata de un término de raíz germánica que se emplea desde muy antiguo y contiene el matiz de empuje, tal y como expresa el verbo alemán «treiben»¹. La noción central es menos el hecho de que este movimiento apunte hacia una finalidad precisa que un cierto carácter no contenible que desborda cualquier fin u objeto. El término «pulsión», con el que se ha traducido a otras lenguas, aunque no forma parte del lenguaje corriente como «Trieb» en alemán, tiene el mérito de que hace manifiesto claramente el sentido de empuje. La pulsión es el concepto psicoanalítico más cercano a la biología, pero es un concepto psicoanalítico. No se trata ni del instinto ni de la estimulación, sino que se refiere al primer contacto del psiquismo con lo real del cuerpo. Sin embargo, no tiene nada que decir sobre el cuerpo orgánico. Es necesario quedarse con la idea de que la pulsión es toda representación causada por una estimulación interna, evitando así la introducción de la problemática conexión del concepto de pulsión con el cuerpo biológico. La pulsión es en Freud

«un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un *representante (Repräsentant) psíquico* de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal» (Freud, 1979: 117).

Se trata de la manifestación en el plano de lo psíquico de una fuerza somática. Freud distingue entre estimulación y pulsión:

- La estimulación viene del exterior; la pulsión, del interior;
- la estimulación exige una respuesta «de un solo golpe»; la pulsión es una fuerza constante;
- a la estimulación se puede responder con una respuesta motriz-muscular; pero a la pulsión, no. La pulsión es el representante psíquico de una estimulación somática interna: se trata de lo que esta estimulación interna deja al nivel del alma. La libido sería la energía de esta pulsión sexual. Si ya en sus *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1985a), distinguía entre fuente, objeto y fin, en la obra mayor dedicada al tema de la pulsión, *Pulsiones y destinos de pulsiones* (1915), Freud va a añadir un cuarto elemento pulsional, el empuje:
- Objeto con el cual la pulsión consigue, llega a su destino. Freud insiste en que no hay una conexión necesaria entre pulsión y objeto, sino que esta unión puede cambiar mucho: el factor principal es el destino, la satisfacción o insatisfacción. Las pulsiones sexuales son muy plásticas: pueden cambiar en la pulsión contraria (una pulsión de ver puede transformarse en pulsión de exhibición), en su dirección (la pulsión agresiva se transforma en masoquista), pueden ser sublimadas, reprimidas... Y todo esto sin provocar ningún cambio del destino (Freud, 1979);

¹ Una lista de traducciones posibles nos la ofrece el diccionario on-line *BeoLingus* [En línea] de la Technische Universität de Chemnitz, *treiben*: derivar (a un flujo), avanzar (los manifestantes), hacer andar (los manifestantes), empujar, llevar (un negocio), batir (en la caza), brotar o salir (un capullo de una flor), repujar (un metal). <http://dict.tu-chemnitz.de/dings.cgi?lang=es;service=dees> [Consultado 11/09/2010]

- meta o destino (Ziel), normalmente la posibilidad de satisfacción, que tiene que ser comprendido como una anulación, o descarga, parcial o total de la estimulación. Por ejemplo, una sublimación sería también un destino posible de la pulsión (Freud, 1979);
- la fuente de la pulsión es el proceso somático representado por la pulsión. Lo que en la primera denominación era la zona erógena. Se trata de algo que queda fuera del campo de la psicología y pertenecería al campo de la fisiología;
- empuje o esfuerzo (Drang), momento motor (hay que recordar la separación de 1905 entre empuje motor y zona erógena). Se trata de un factor cuantitativo económico, una «exigencia de trabajo impuesta al aparato psíquico» (Freud, 1979: 117).

Lo importante es que el objeto de la pulsión es algo secundario, puede cambiar. Las diferencias entre las pulsiones vienen dadas por las diferentes fuentes somáticas de las que proceden (zonas erógenas) y también por los diferentes destinos que pueden tener, no por el objeto. Freud refuta la concepción popular que atribuye a la pulsión sexual un fin y un objeto específico y lo localiza en las excitaciones y el funcionamiento del aparato genital. Muy al contrario, muestra que el objeto es variable y contingente y solo es elegido en su forma definitiva en función de las vicisitudes de la historia del sujeto.

Freud es totalmente consciente del carácter hipotético, especulativo de su teoría, pero uno de sus méritos es que, más allá de la postulación que hacen los teóricos del instinto, detrás de cada tipo de actividad de una fuerza biológica correspondiente, multiplicando las entidades teóricas innecesariamente, introduce el conjunto de las manifestaciones pulsionales dentro de una sola gran oposición fundamental, entre el Hambre y el Amor en un principio, y más tarde entre el Amor y la Discordia o Muerte. Por otra parte, permite que se abandone definitivamente la noción de instinto como una norma biológica que regula los destinos de los individuos y que determina su investimento libidinal de los objetos y la posible satisfacción de sus pulsiones mediante estos. Cada pulsión es individual y no corresponde a ningún de diseño o plan establecido por la anatomía.

El objeto a en Lacan

Al hilo de su formulación del grafo del deseo, en *Le Séminaire. Livre V, Les Formations de l'inconscient* (1957-1958), —*El Seminario. Libro V, Las formaciones del inconsciente*— Lacan distingue tres niveles: necesidad, demanda y deseo (Lacan, 1998). Lacan introduce, de entrada, la noción de demanda oponiéndola a la de necesidad (Besoin). En oposición a los animales, que se apropiarían de forma inmediata, tanto como les es posible, de aquello que les pide su instinto, aquello que distingue al ser humano es que para satisfacer sus necesidades más esenciales depende de otros sujetos con los que está unido por un uso común del lenguaje, de manera que tiene que formular sus demandas con palabras audibles para el otro. Lo que le importa es la respuesta del otro, de forma que la necesidad se transforma en demanda de reconocimiento. El hambre se transforma en pedir la comida. Ahora bien, la pulsión oral no se satisface simplemente con el alimento. La boca no se satisface del comer, sino que su satisfacción o insatisfacción se produce en otro nivel que remite al deseo. Por ejemplo, pidiendo alimento se está deseando la presencia de la madre.

En el *Libro VI, El deseo y su interpretación* (1958-1959), inédito, al mismo tiempo que un análisis de Hamlet como aquel que no asume su castración, se avanza en la idea de que el deseo solo existe como hecho interpretativo. No es que el deseo sea interpretado, sino que el deseo no es más que interpretación. El discurso de un sujeto es interpretado y así aparece algo así como su deseo.

En el *Libro VII, La ética del psicoanálisis* (1959-60), Lacan retoma de Freud el término alemán de «das Ding», que está ligado filosóficamente a la *cosa en sí* kantiana (el noúmeno inaccesible), algo situado fuera de toda significación posible, algo imposible de decir y de cernir. Esta extranjería de la Cosa engendra la tendencia a reencontrar un objeto «perdido» (Lacan, 1986). «Das Ding» es la cosa más allá de todos sus atributos. Es el Otro primordial como eso real extraño en el corazón del mundo de las representaciones del sujeto. Inaccesible, «perdido» a causa simplemente de hecho de que estamos encerrados en el plano del lenguaje.

La desdicha de la existencia no es entonces de ninguna manera contingente, sino necesaria y la única solución posible sería seguir el hilo del propio deseo, aún a sabiendas de que está llamado a fracasar. De ahí el título del seminario: *la ética del psicoanálisis*, una ética en la que nunca se es culpable de otra cosa que de haber cedido en el propio deseo.

En el *Libro X, La angustia* (1962-63), al comienzo del capítulo VIII, Lacan afirma que el objeto *a* solo se manifiesta bajo la forma de la angustia, en la medida en que «la angustia es su única traducción subjetiva» (Lacan, 2004: 119). Llega incluso a mentar a Husserl para afirmar que él es partícipe de una cierta tradición en exceso «subjetivista». Esta tradición habría desplazado la balanza en exceso del lado del sujeto, acuñando una noción de intencionalidad que impide obtener una visión certera con respecto a aquello que pueda ser «objeto del deseo». El objeto del deseo no es algo que esté «*por delante*» (Lacan, 2004: 120), en cursiva en el texto francés, sino que este objeto se sitúa por detrás, como causa del deseo. El objeto del deseo es de entrada un objeto que se hurta a nuestra aprehensión. Lacan habla del fetiche y afirma que el fetiche es el objeto-causa de un deseo que después va a engancharse sobre lo que puede. Por ejemplo, el zapato es fetiche en la medida en que solo en su presencia una mujer se convierte en el objeto deseado; sin la presencia del zapato el deseo no aparece y la mujer no puede convertirse en objeto deseado. Aquí se percibe con claridad la diferencia entre el objeto deseado y el objeto que motiva el deseo. Por otra parte, solo en el caso del fetichista es posible encontrar con relativa claridad el objeto-causa del deseo, que se aparece aquí bajo la imagen real que es el zapato.

Al principio del capítulo XVI, Lacan recuerda que la relación al objeto del deseo es la relación a un objeto que se presenta como objeto perdido, como objeto separado, que incluso puede ser pensada como la relación a una parte del propio cuerpo de la que nos separamos. El objeto *a* puede ser pensado como el resultado de la entrada en el lenguaje del sujeto. En una situación inicial mítica tenemos a un sujeto unido a su madre en una situación de unión perfecta, goce total. En el momento en que gracias al lenguaje se puede percibir como separable de su madre, una parte del goce que pierde el sujeto debido a la separación se va a concentrar en alguno de los objetos por el que estaba unido a ella, por ejemplo, en el pecho. Este objeto jugará de ahora en adelante el papel de objeto que le permitiría recuperar su goce al sujeto. La lista de objetos que Lacan reconoce en el *Libro X* son cuatro: seno, excremento, voz, mirada.

Lacan afirma que en vez de caer en una interpretación de tendencia «ultra-subjetiva» (Lacan, 2004: 248) es necesario enfocar el análisis tomando como punto de partida el hecho de que el objeto del deseo no es un objeto que pueda entrar en la oposición habitual objetivo/subjetivo. Propone una distinción entre objetividad (*objectivité*) y objetualidad (*objectualité*). La primera corresponde al concepto habitual de la teoría del conocimiento que opone un sujeto o razón pura a un objeto, a un correlato de los actos de conciencia de este sujeto. La segunda noción, la objetualidad, sería la apropiada para referirse al objeto *a* y consiste en el hecho de destacar la función de causa del objeto, que se le habría aparecido como problema a resolver al mismo Kant.

Para Lacan, este objeto-causa se sitúa sobre el propio cuerpo, en tanto que una parte que ha sido separada en cierta forma de este cuerpo, o mejor dicho, una parte del cuerpo separable en el lenguaje, como consecuencia de los efectos del lenguaje en el que el sujeto tiene irremedia-

blemente que entrar. De ahí es de donde procede el deseo, puesto que el deseo no es más que deseo que procede del cuerpo, algo que se encuentra «alojado en la tripa» (Lacan, 2004: 250) bajo la forma de una falta, de una ausencia.

En su *Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Jacques Lacan considera la pulsión como uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, junto al inconsciente, la repetición y la transferencia. Es en la lección 13, del 6 de mayo de 1964, cuando trata el tema de la pulsión. Lacan afirma que la pulsión para Freud no es nada del orden de lo orgánico ni del orden de un empuje, e insiste en que en el texto de Freud la pulsión es una fuerza constante, ningún tipo de descarga de energía. Por otra parte, la meta de la pulsión no es siempre su satisfacción: puede ser la represión o incluso la sublimación. La pulsión puede alcanzar su meta sin que esta consista en la satisfacción. Es así como Lacan descubre el concepto de un real imposible de satisfacer, pero del que al mismo tiempo se puede decir que está siempre satisfaciéndose (en la insatisfacción).² La satisfacción remitiría a este plano del deseo, cuyo objeto es en realidad siempre un objeto especial: el objeto-a. Ningún objeto del nivel de la necesidad puede ofrecer una satisfacción a la pulsión, sino que la pulsión gira en torno al objeto-a, objeto causa del deseo. Gira porque el objeto se escamotea, se escapa, no se deja aprehender. Las pulsiones hacen referencia a un borde, porque se trata de un cierto bordear el objeto. La pulsión consiste entonces en un ir y venir en torno al objeto-a.

Por otra parte, las pulsiones son siempre parciales porque se distinguen de la sexualidad concebida como un todo, como apuntando a la reproducción. El ser humano no está destinado a la reproducción, no hay un instinto que tuviese que ser desenvuelto para poder hablar de un ser humano completo. Si las pulsiones (parciales, siempre parciales) pueden alcanzar su meta/fin sin verdaderamente llegar a la satisfacción, es porque precisamente su meta/fin es realizar este recorrido circular y permanecer insatisfecha. Se trata de un recorrido que gira en torno de un objeto, de un objeto pequeño a, objeto del deseo inalcanzable, al modo de un vacío que la pulsión contornea. La pulsión es un movimiento en torno a un borde que es ocupado por el objeto-a.

El atravesamiento del fantasma en Slavoj Žižek

Lacan formula en su enseñanza un matema sobre el individuo en el que reúne su fórmula del sujeto barrado \$, del sujeto dividido por el lenguaje, acompañado del objeto- causa del deseo. Se trata del matema del fantasma: \$ <> a. Él designa la relación particular de un sujeto del inconsciente, tachado e irreductiblemente dividido por su entrada en el universo de los significantes, con el objeto pequeño a que constituye la causa inconsciente de su deseo. El sujeto puede tener uno o varios fantasmas recogidos en frases donde se expresa algo determinante con respecto a aquello que tiene valor de deseo para el sujeto.

Žižek parte de la concepción del psicoanálisis como un atravesamiento del fantasma para hacer una lectura política. Žižek lee la experiencia psicoanalítica de atravesamiento del fantasma como la experiencia de comprender que el objeto causa del deseo está para encubrir un lu-

² «En todo caso, si nos referimos a la pulsión, es en la medida que al nivel de la pulsión el estado de satisfacción debe ser rectificado. [...] Esta satisfacción es paradójica. Cuando la miramos de cerca, nos damos cuenta que entra en juego algo nuevo —la categoría de lo imposible. La cual es, en los fundamentos de las concepciones freudianas absolutamente radical. El camino del sujeto —para pronunciar aquí el término solo con relación al cual puede situarse la satisfacción— el camino del sujeto pasa entre dos murallas de lo imposible». (Lacan. 1973: 107).

gar vacío tras el que se muestra el fracaso de toda representación de ese objeto en el lenguaje por parte del sujeto³.

Parecería entonces que toda ideología es insuperable: cualquier intento del sujeto por decir el objeto-a sería ideológico. Sin embargo, basándose en el concepto lacaniano de goce como aquella forma de estar en el mundo del sujeto que sostiene los diferentes fantasmas, Žižek afirma que se trataría de apuntar, más allá de las ideologías, a una transformación de la posición de goce del sujeto. Žižek considera que el núcleo, en este último sentido, de la ideología puede ser accesible para la subjetividad, que hay un potencial subversivo que es inherente al sujeto:⁴ se puede intervenir desplazando ese núcleo de goce que opera sin ser directamente visible, aunque parece que no llega a precisar cómo sería esto posible en la práctica⁵.

En todo caso, si con Lacan el deseo era visto como algo inalcanzable, un Otro inaccesible —alteridad radical—, con Žižek llegamos a un potencial subversivo del que se puede hacer cargo el sujeto.

Un Lyotard libidinal

«Por la palabra deseo entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro» (Lyotard, 1989: 89). Lyotard, sin embargo, se enfrenta a la cuestión de la subjetividad desde una óptica que aproxima más su filosofía del deseo a Spinoza y a la voluntad de poder de Nietzsche que a la recepción francesa del Freud bajo el nombre «Lacan». La estructura interna del deseo se articula clásicamente como algo previo a la prohibición —deseo, pues, que posibilita y demanda la prohibición para ejercer un determinado control— y, por el contrario, la postulación lacaniana se dirige, más bien, a defender que es la ley misma la que posibilita el deseo, la que lo demanda, suscita e induce.

Lyotard se opondrá fundamentalmente a Lacan al considerar que si el deseo se establece a través de la prohibición del objeto deseado —y, por lo tanto, la realización del deseo es imposible pues ella supondría la muerte del deseo mismo—, entonces, Lacan consideraría que la relación con el otro es una relación de prohibición y en los términos en que se establezcan estas prohibiciones, las formas que adopten estas represiones constitutivas, tendrán como resultado las estructuras sociales y de convivencia y, por lo tanto, la idea de represión como concepción política.

En cambio, para el Lyotard de *Economía libidinal*, el deseo está lejos de formar parte de una representación testaruda del sujeto y del objeto, lejos, asimismo, de una teoría de la carencia insoslayable. No hay objeto ni sujeto en el deseo sino una concepción de la idea de flujo que nos arrastraría desde Artaud hasta Deleuze y Guattari.

«Existe el deseo en la medida en que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia» (Lyotard, 1989: 82).

³ «Un cierto resto que elude el círculo de la subjetivación, de la apropiación/mediación subjetiva, y el sujeto es precisamente *correlativo* a este resto: \$<>a» (Žižek, 2003a: 264).

⁴ «Elaborar los contornos de una teoría lacaniana de la ideología, avanzando paso a paso. A través de rodeos siempre nuevos, hacia su principal objetivo, el estatuto del goce en el discurso ideológico» (Žižek, 1996: 12).

⁵ Véase, para mayores desarrollos, (Rodríguez de Dios, 2008).

El deseo y lo deseable, el deseo y su prohibición no responden, entonces, a una dialéctica sujeto-objeto ni a un «quiero y no puedo» sino a una relación de siameses que nace de un mismo parto y en la cual el uno pertenece al otro como su presencia o, lo que es lo mismo, el otro pertenece al uno como su ausencia. La alteridad, la alienación como presencia del otro, forma parte de la estructura del deseo como su posibilidad imposible. Es su condición de imposibilidad. Para Lyotard, esto no es algo negativo, bien al contrario el deseo es algo productivo generado por un «cuerpo sin órganos» que le haría salir hacia la alteridad que el «mismo» es. Estos flujos y reflujos caracterizarían la inconsciencia y la inconsistencia de un sistema social que, precisamente gracias a ellas, tendría una posibilidad de inventar sus propias estructuras, esquinando la represión, al tiempo que abriría su única posibilidad para el acontecimiento.

La reflexión acerca de la subjetividad de Lyotard no refiere el análisis a sujetos sociales, a individuos, sino a un plano orgánico de flujos y choques de fuerzas en la línea del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari. Estas conexiones de individuación darían lugar a cierto colectivo a-subjetivo que formarían *agenciamientos*. Se puede ver aquí el encuentro entre la deriva que parte de Marx —muy fuerte en Lyotard— y la que parte de Freud. El sistema libidinal del deseo —sistema sin sistema, pues, al no depender del sujeto, es informalizable— es lo que articula la posibilidad para cambiar la forma de las instituciones. Para Lyotard la economía política está atravesada de arriba abajo por un entramado pulsional del que no puede apropiarse tanto como la economía libidinal se ve limitada y pertrechada por la economía política. Estudiar esta relación a partir del lenguaje que nos aliena desde niños —y de cuya alienación no se puede escapar— es fundamental para abrir la invención sin tapujos pero no para formalizarla, pues, para Lyotard, cualquier organización de la revolución es contrarrevolucionaria, vulnera de forma tiránica su principio libertario. Asimismo, el agenciamiento colectivo, que se centra en lo local, se determina en un juego de lenguajes inconmensurable entre sí, es decir, un entramado lingüístico-productivo, un juego productor de sentidos que jamás podrá subsumirse bajo reglas universales del lenguaje y que jamás podrá asumirse bajo ninguna teoría totalizadora del consenso general. De esta forma, ninguna teoría revolucionaria puede ni debe depender de un ideal a conseguir, sino que solamente puede y debe centrarse en destaponar el flujo pulsional y dirigirlo hacia la novedad, casi espontánea, de una revolución. Lyotard sostiene que no puede existir un núcleo de la subversión —debido a la imposibilidad de legitimación de todo metarrelato— y, en consecuencia, defiende que el último de los grandes relatos emancipadores de la historia, el capitalismo, permite la subversión del sistema con más facilidades que las rígidas estructuras platónico-cristianas del socialismo. Esto quiere decir que el sistema del capital, debido a que su moral se sostiene sobre la apropiación sin límites, deja la puerta entreabierta a una subversión que hay que hacer y que, en todo caso, el propio sistema hace por sí mismo. Para Lyotard, la actuación más pertinente consistiría en acelerar ese proceso de derrumbe inevitable. Por tanto, la concepción del deseo en Lyotard remite asimismo a una subversión y, como vimos, a darle una oportunidad al acontecimiento.

EL ACONTECIMIENTO

Derrida: quizá, el acontecimiento

Para Derrida, una venida esperable, aquello que llega con el rostro destapado, no produce acontecimiento. Aquello que viene y es conocible, del orden de lo posible, pertenece ya al presente-futuro, a la presencialidad presente del ahora-futuro y, como ya está aquí como futuro, y por eso es programable, no produce acontecimiento alguno. No cabe la novedad ni la decisión

porque una decisión que se deduzca directamente de un saber, de un saber-hacer, de un conjunto de normas y de reglas preestablecidas, una decisión calculable que no se enfrente a la incalculabilidad de lo radicalmente otro, de lo por-venir absoluto, no es una decisión sino un mero cálculo, una técnica que incluye su conclusión en las premisas mismas.

La deconstrucción subraya que un acontecimiento debe venir del porvenir mismo, no se puede deducir su temporalidad desde la presencia, ya sea presente o pasada o futura. La posibilidad de su llegada arriba en todo caso como lo imposible mismo, como la improbable posibilidad de lo imposible. Y este (im)posible, esta posibilidad de lo imposible, constituye el único acontecimiento posible, a saber, el acontecimiento imposible.

«La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. ¿Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre *inestable*, si la inseguridad del ‘quizá’ no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una ‘época’, para dejar aparecer, o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuñiendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? ¿Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad» (Derrida, 1994: 46-47).

Para Derrida, hacer justicia sería hacer acontecimiento, salir del programa, ir más allá de una potencialidad, más allá del futuro, hacer llegar el porvenir mismo. El porvenir entendido como aquello que llega sin rostro ni medida, aquello que irrumpe violentamente una normalidad dada, el porvenir como lo incontrolable, lo monstruoso, lo indecible, también, por lo tanto, lo impensable. El porvenir: una gramática quizá sin concepto, quizá todavía sin concepto, quizá inconceptualizable, una gramática que dice ya lo que no es o lo que no está aquí, pero al mismo tiempo, una gramática que habla de aquello que viene, de lo que está ya viniendo, de lo que arriba, del arribante mismo, el arribante absoluto. Debe haber, pues, un cálculo con lo heterónimo, con la disyunción, con lo extranjero. Calcular, trabajo y producto del derecho que no se puede ni se debe abandonar, pero un calcular que debe ir más allá de lo calculable mismo, más allá del cálculo, pues, para calcular así la heteronomía y la disimetría, calcular, entonces, lo incalculable. Este cálculo infinito y sin regla, cálculo imposible, cálculo sin *bébaïos*, es la afirmación del quizá como el porvenir que viene. Es afirmar el quizá, el peligroso quizá nietzscheano, no como la duda, el escepticismo o la suspensión de un saber que permanece en su mero ser suspendido, sino, muy al contrario y mucho más allá de su contrario, sería afirmar con un sí incondicional la diferencia radical y la alteridad absoluta de lo otro que viene como lo invisible, como lo imprevisible mismo. Hay aquí un deber de aceptación sin límite, un deber de hospitalidad incondicional para con lo extranjero. Un deber, por lo tanto, de responsabilidad. Eso que llega y que llamamos porvenir o acontecimiento no sería simplemente algo que viene de delante, de más allá, del futuro, sino que su llegada es bajo la condición de la imprevisibilidad y de la novedad absoluta, de la ocasión; por lo tanto, una llegada que cae del cielo, que puede hacer llegar del pasado absoluto el porvenir mismo. El acontecimiento por venir tendrá siempre, antes que la espectralidad del fantasma, la condición del reaparecido —dirá Derrida— puesto que la invención absoluta puede y es, puede ser siempre una vuelta, un regreso, un *revenant* que participa de la herencia.

La deconstrucción pretende ser una apertura a la ocasión, a lo nuevo, pero bajo una vigilancia infinita puesto que lo «nuevo» siempre corre el riesgo de ser un «de nuevo» motivado, censurado, aplanado y, en definitiva, eliminado, por el más ferviente deseo de apropiación que

constituye la historia de la filosofía. La deconstrucción, el quizá y el pensamiento imposible del porvenir y del acontecimiento no sería entonces una filosofía,

«al menos —escribe Derrida— no una filosofía especulativa, teórica o metafísica, no una ontología ni una teología, ni una representación ni una conciencia filosófica, se trataría de otra experiencia del quizá: del pensamiento como otra experiencia del quizá» (Derrida, 1994: 56).

El acontecimiento tiene lugar, entonces, cuando se hace lo imposible y los filósofos del futuro, o filósofos del quizá —como les llamaba Nietzsche— no deben centrarse en la actualización de una presencia futura, en un simple paso al acto, sino en la invención imposible del porvenir. Para Derrida, el acontecimiento no tiene nada que ver con la historia si entendemos la «historia» según una concepción teleológica. El acontecimiento es el porvenir que viene, una mesianicidad sin mesianismo, una promesa sin garantías no cerrada por el horizonte (límite) sino abierta absolutamente a la alteridad, a lo radicalmente otro. Para este porvenir que no solo sobrepasa una concepción ontoteleológica sino que dibuja además una nueva figuración ético-política de lo extranjero y de lo heterónimo, dirá Derrida, «no existe exergo» (Derrida, 1967: 14).

Deleuze: acontecimiento como repetición diferencial

El acontecimiento, para Deleuze, sin embargo, está en la frontera entre las cosas y las proposiciones, es lo que se instala en la superficie del sentido, en el “entre” de las cosas y las proposiciones que las representan. Solo llegaremos, pues, a pensar el acontecimiento una vez desechemos el camino identitario de la representación, y aquí solo llegaremos cuando pensemos la diferencia diferencialmente y la repetición como el despliegue de ésta —cosa que Deleuze ya ha desarrollado a partir del concepto de *repetición creadora* en *Diferencia y repetición*—.

El *sentido* del que habla Deleuze es lo expresado en la proposición, lo incorporal en la superficie de las cosas, algo que no es proposición, ni sujeto, ni estados de cosas, ni conceptos. Por ello huye del *sentido común*, como lo que se agarra a la representación, la identidad y el concepto. En Deleuze la apertura se centra en el *sentido*, que es lo que se relaciona directamente con el acontecimiento. Al ser el sentido un doblez, el acontecimiento será un pliegue de las palabras y las cosas, de la superficie de contacto entre ambas. El sentido es lo expresable de las proposiciones, distinto de su significado, lo que manifiestan y designan. Y el acontecimiento, pues, siempre está en desequilibrio entre las palabras y las cosas. El sentido es siempre un efecto óptico, sonoro, de superficie, incorporal, no es nunca principio ni origen, sino producto; no está por descubrir sino por producir.

Así, el acontecimiento depende de las causas materiales y de las cuasi-causas de los otros acontecimientos. Es a la vez imposible (se distingue de lo empírico) y productor. Lo básico es no confundir un acontecimiento con su efectuación espacio temporal en un estado de cosas. No hay que preguntar por el sentido de un acontecimiento, sino que el sentido es el acontecimiento mismo. Tampoco se puede confundir con el lenguaje o la proposición. El acontecimiento mira hacia las cosas y hacia el lenguaje sin reducirse a ninguna de ellas. Subsiste en él pero sobreviene a ellas. Para no perder el rumbo debemos siempre recordar que el acontecimiento son puras singularidades.

Para Deleuze, los acontecimientos se dan en instantes sin duración, y son los distintos acaeceres de un único Acontecimiento que se repite, se distribuye y se multiplica en la infinidad de acontecimientos distintos, que se comunican entre sí en el seno del Acontecimiento. Es decir,

es el entrelazamiento de la diferencia y la repetición la que genera la sucesión continua y constante de acontecimientos. Y esto tiene lugar en el *Aion*, único e infinito, aquello que une y separa las palabras y las cosas, el umbral mismo. El *Aion* es el tiempo de este juego puro de azar. Y por ello se desplaza y difiere, y no se reduce a la presencia. Rompe el ser-presente (*Cronos*). El *Aion* se enfrenta al *Cronos*. El *Cronos* es el ser-presente y el Eterno retorno como círculo. El *Aion*, por el contrario, es ajeno a la presencia, no está nunca presente y siempre va subdividido por el pasado y el futuro. Este es el tiempo del acontecimiento. «Es este instante-*Aion* el que marca la traza y el juego de huellas hacia la Alteridad del Acontecimiento del que el instante-*Aion* es solo su base ontológica temporal» (Deleuze, 1989).

El acontecimiento es lo expresado en la proposición y lo efectuado en el estado de cuerpos correspondiente, es lo que separa las palabras y las cosas: sentido y sin sentido. Deleuze piensa la génesis del sentido a partir de una instancia «paradójica y no identificable» que falta a su propia identidad y a su propio origen, es decir, una instancia continuamente desplazada y descentrada, acontecimiento incorporal, punto aleatorio y paradójico, continuamente desplazándose, *Aion* infinito. Los acontecimientos singulares se organizan en series heterogéneas que forman un campo provisto de energía potencial. Los acontecimientos-singularidades se sitúan en la superficie, a la cual se asocia la energía potencial. Esta superficie, ámbito de los acontecimientos, es también el lugar del sentido, el cual solo surge en resonancia entre dos series.

Por tanto, en todo acontecimiento hay «el momento presente de la efectuación», el punto definitivo en que dicho acontecimiento se encarna en el presente de las cosas materiales. Pero por otra parte el acontecimiento en sí mismo es impersonal y pre-individual, y su tiempo es el instante intemporal que esquivo todo presente. Todos los acontecimientos tienen huellas pero esas huellas iterables no remiten a un lugar figurable del que nacen. Su iterabilidad es su constitución, y por ello pueden (re)aparecer, asediándonos, asediando la presencia, aunque eso no signifique que desde la presencia podamos provocar su vuelta o conjurar su aparecer. Deleuze cita a Péguy al respecto:

«Hay puntos críticos del acontecimiento, como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación, de coagulación, de cristalización. Y en el acontecimiento hasta hay estados de sobrefusión que no se precipitan, que no se cristalizan, que no se determinan sino por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro» (Péguy, 1917: 269).

Como vemos, es el tiempo complejo del acontecimiento, donde el *Aion* actúa desde la multiplicación ilimitada de pasados y futuros, el que marca nuestra tarea al respecto, el hacerse cargo de la proliferación de singularidades y puntos de condensación en un mismo instante, aquel que crea la situación en la que estamos. Deleuze apela para ello al concepto del instante griego, el *kairós*:

«Debemos condensar todas las singularidades, precipitar todas las circunstancias, puntos de fusión, de congelación, de condensación, en una ocasión sublime, *Kairós*, que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario» (Deleuze, 2002: 288).

Así, en este punto, queda apuntada la tarea de la que hay que hacerse cargo, y curiosamente, será el concepto de *kairós* el que delimite la configuración temporal que utilizará Negri para lanzar el acontecimiento.

Acontecimiento como biopolítica: Negri-Hardt

En su primera definición al respecto Negri anuncia que «en esta primera aproximación, entiendo por acontecimiento la verdad (la adecuación) entre el nombrar y la cosa nombrada, que surgen al mismo tiempo» (Negri, 2005: 338). Y ese surgir aparece en un instante abierto, el instante clásico griego, al que llama *kairòs*, y que es el nombre de la experiencia en el que aparece el acontecimiento de la cosa y el nombre simultáneamente, cuando «el arquero lanza la flecha». A pesar de que el *kairòs* es un presente —un presente singular y abierto— se mantiene en el quicio de la puerta, en el «entre» de las palabras y las cosas, como el acontecimiento, es «el instante que se halla entre el cumplimiento del tiempo y la apertura del porvenir» (Negri: 2005, 341). Negri asume que la multiplicidad del *kairòs* se realiza en cada momento en una territorialización concreta donde cristaliza la proliferación de acontecimientos. Es decir, que el nombre común se construye, y esa construcción participa de una comunidad de acontecimientos que se dan en ese «entre», «en el umbral de tiempo, [...] donde la temporalidad se abre al porvenir. El nombre común es el acontecimiento lingüístico de la comunidad del *kairòs*» (Negri: 2005, 344). Aquí aparece como clave el concepto de imaginación, como aquello que da lugar a la configuración de esa construcción común, por ello va asociada a la idea de potencia «la imaginación es esa potencia del *kairòs*» (Negri, 2005: 344). Así, el nombre común es lo que confiere unión a los acontecimientos en la construcción de la comunidad, es decir, «es la composición ontológica de los acontecimientos que se expresa como potencia y que se imagina como realidad por venir» (Negri, 2005: 345), un acto común de producción. Este producir es la praxis y provoca que cada instante de la vida sea un acontecimiento creativo que emana del *kairòs*. Más adelante, y ya en sus trabajos conjuntos con Michael Hardt, Negri relaciona el acontecimiento con un concepto fundamental para entender, a su modo de ver, la actualidad política postmoderna (de la globalización capitalista, del *Imperio*). Nos referimos a la *biopolítica*, noción trabajada especialmente por Foucault.

La noción de biopolítica va a tener varios desarrollos en la obra de Foucault y pasará a formar una parte fundamental de sus últimos análisis. Pero, quizás, fundamentalmente sus enunciaciones principales aparecen en *Historia de la sexualidad* y en sus últimos cursos, especialmente en *Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio y población*.

En *Historia de la sexualidad*, Foucault señala una transformación radical del poder soberano —y su concepción— a partir del siglo XVII europeo. Estas transformaciones se van a venir a contraponer a un tipo de ejercicio del poder que caracterizaba los siglos anteriores y que se formulaba a través de la famosa expresión «hacer morir o dejar vivir» (González Nuñez, 2009: 4). En los cursos de *Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio y población*, Foucault delimita el análisis biopolítico al modo de mando liberal como política racional —y securitaria— cuya herramienta excepcional es la estadística y cuyo objeto es la población. Aquí, Foucault se centrará en mostrar la antinomia fundamental sobre la cual reposa el liberalismo: la libertad (González Nuñez, 2009). Estas enunciaciones hallarán su punto de unión en la censura histórica que supone la aparición de un poder sobre la vida o biopoder.

Este tema de la libertad será unos de los guantes que recojan Negri-Hardt para la generalización que harán del concepto de biopolítica, llevándolo directamente al terreno de la producción creativa de resistencias y a la producción de trabajo inmaterial que se fuga del control oficial para buscar la creación del acontecimiento de la libertad por parte de las subjetividades en acción, que pretenden salir de la opresión en la que viven dentro del *Imperio* capitalista. Es decir, es cierta concepción de la biopolítica la que nos lleva a poder pensar la revolución como acontecimiento. Y tanto es así que en el último libro de Negri-Hardt hay un párrafo que se titula exactamente así: «Biopolítica como acontecimiento». Ahí definen «biopolítica» como «el poder de la vida a resistir y determinar una producción

alternativa de subjetividad», la cual no solo resiste al poder sino que también busca autonomía de él (Hardt y Negri, 2009).

A partir de la relación que Foucault establece entre poder y libertad en *The subject and Power*, Negri-Hardt encadenan la biopolítica con la exigencia de libertad que hay en todo proceso revolucionario, en toda irrupción acontecimental que, por tanto, pasaría a ser resultado de un proceso creativo de producción de subjetividad revolucionaria. La biopolítica aparece a esta luz como un acontecimiento, como una red formada por mallas de acontecimientos de libertad. Así, la biopolítica tiene el carácter de un acontecimiento en primer lugar en el sentido que la «intransigencia de la libertad» interrumpe el sistema normativo. El acontecimiento biopolítico viene desde el exterior en cuanto rompe la continuidad de la historia y el orden existente, pero Negri-Hardt no lo entienden solo negativamente, como ruptura —como a su juicio harían Deleuze-Guattari—, sino también como innovación, que emerge, por así decirlo, desde el interior. De este modo, «reconocer la biopolítica como un acontecimiento nos permite a la vez entender la vida como una tela tejida por acciones constitutivas y comprender el tiempo en términos de estrategia» (Hardt y Negri, 2009: 60).

Repetir Lenin: el acontecimiento en Žižek

En una línea por lo menos semejante es por la que va a transitar Slavoj Žižek, como ya dejábamos ver a tenor de su concepción del deseo, término de algún modo anticipativo del de acontecimiento. De hecho, el término acontecimiento es relativamente importante en su obra, y lo discute especialmente con Badiou y Deleuze, aunque tal vez su referencia fundamental sean *Las tesis de filosofía de la historia* de Benjamin, además de la figura histórica de Lenin en lo que refiere a la traducción política del concepto. Quizás sea por esta línea por la que podamos ver el motivo de que su discurso al respecto realmente comience con la referencia directa a Pablo de Tarso.

En el capítulo IV de *El títere y el enano*, Žižek hace algunas referencias a la lectura de Giorgio Agamben de la *Epístola a los Romanos* que introduce, entre otras, la cuestión del tiempo mesiánico en la dimensión más allá de la ley, en la cual se abriría una temporalidad que no está pensada como el fin de los tiempos sino «como el paradigma del tiempo presente, de todos los tiempos presentes» (Žižek, 2003b: 148). Para entender esto, tendríamos que hacer referencia a la comunidad mesiánica que irrumpe como ruptura con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora («el tiempo-hora mesiánico» de Benjamin), creando un nuevo orden más allá de la Ley. Este sería el momento del acontecimiento (Dussel, 2009). El antiguo tiempo paulino y la lógica del proceso revolucionario presentan una homología estructural que no ha pasado desapercibida en los últimos tiempos (Rodríguez de Dios, 2008). De hecho ha sido estudiado más o menos en profundidad, por Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel, además de por Žižek. Agamben ha señalado que la lectura de Pablo de Tarso ha sido operativa en el siglo XX a través del marxismo mesiánico de Benjamin: la clave para comprender la emergencia de la cercanía del fin de los tiempos planteada en las *Epístolas* proviene del estado de emergencia revolucionario.

El mejor modo de advertir el desplazamiento del judaísmo al cristianismo, en relación con el acontecimiento, es hacerlo desde el punto de vista del lugar que ocupa el Mesías; a diferencia de la expectación mesiánica judía, la postura cristiana básica es que «el esperado Mesías ya llegó, vale decir, que ya hemos sido redimidos... vivimos en la condición resultante del acontecimiento, todo ha sucedido ya» (Žižek, 2003b: 186). La consecuencia de esto no es quedarse en lo que sería el continuismo de tal acto sino, al contrario, una premura por actuar. El tiempo

del acontecimiento no está más allá del tiempo histórico, sino que es una especie de recodo dentro de ese tiempo. Las circunstancias para la emergencia temporal del acontecimiento no son determinables, pues su constatación implicaría que podríamos inscribir el acontecimiento en el proceso histórico, mediante un análisis objetivo. La posición de Žižek al respecto es clara, no puede haber ningún acontecimiento fuera de la decisión subjetiva comprometida que lo crea: «si uno espera a que madure el tiempo del acontecimiento, nunca ocurrirá» (Žižek, 2003b: 148). Es decir, se sostiene que después del acontecimiento (por ejemplo, en el caso de Rusia, la revolución de Octubre) la verdadera tarea reside en mantener la libertad conquistada. Este punto es significativo porque marca el punto de ruptura con la perspectiva mesiánica del judaísmo que espera la llegada del Mesías para que se fragüe la redención —y que puede llevar consigo un carácter pasivo—. Es por ello que la temporalidad cristiana o leninista-revolucionaria implica la defensa, a toda costa, del acontecimiento. El único indicativo de verdad es el acontecimiento de la revolución que es su propia prueba ontológica, y tiene que ser experimentada como una urgencia actual, por encima de la dificultad de las circunstancias, en la que se es libre mientras se lucha por la libertad.

Para Žižek, el «acontecimiento leninista» tuvo lugar en la situación excepcional a la que Lenin se enfrentó en su intervención entre las «dos revoluciones» (febrero y octubre de 1917) donde, sin ningún tipo de garantías, ni desde una espera conservadora a la «apelación a la necesidad social» (el momento histórico no estaba maduro según el reformismo de la II Internacional) o «a una legitimidad democrática normativa», se lanza al acto revolucionario que no se autoriza más que por sí mismo aprovechando las circunstancias excepcionales que le dan origen (Feijoo y Gutiérrez, 2004). Así, para Žižek hay que poner en el centro del terreno político el «acto revolucionario», construyendo así una teoría del «acontecimiento leninista», como aquel que se abre paso en la situación de manera repentina y contingente aprovechando la oportunidad única:

«Tenemos aquí dos modelos, dos lógicas incompatibles de la revolución: aquellos que esperan el momento teleológicamente maduro de la crisis final, en el que la Revolución estallará ‘en su momento apropiado’ por necesidad de la evolución histórica; y aquellos que son conscientes de que la revolución no tiene ningún ‘tiempo propio’, aquellos que perciben la oportunidad revolucionaria como algo que surge y que tiene que ser atrapado en los desvíos mismos del desarrollo histórico ‘normal’. Lenin no es un voluntarista ‘subjetivista’, en lo que él insiste es en que la excepción —el juego extraordinario de las circunstancias, como aquellas en la Rusia de 1917— ofrece una manera de socavar la norma misma» (Feijoo y Gutiérrez, 2004: 19).

Vemos, pues, de qué manera, en línea con Negri-Hardt, Žižek apela a un acontecimiento libertario creado desde las subjetividades en liza, es decir, provocado como vía de salida y apertura a la situación política del capitalismo actual, haciéndose cargo de los procesos de deseo inherentes a este —y bloqueados por él mismo— pero que, sin duda, provoca un desplazamiento con respecto al concepto más teórico que habían forjado Derrida y Deleuze.

BIBLIOGRAFÍA

- CHEMAMA, R. (2004): *Diccionario del psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu.
 DELEUZE, G. (1989): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
 — (2002): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
 DERRIDA, J. (1967): *De la grammatologie*, París, Minuit.

- (1994): *Politiques de l'amitié*. París, Galilée.
- DUSSEL, E. (2009) [En línea]: «El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso». Inédito. www.enriquedussel.org/txt/II-CAP-4-31.pdf [Consultado 11/09/2010]
- FEIJOO, C. y GUTIÉRREZ, G. (2004) [En línea]: «Una crítica a la interpretación de Žižek sobre Lenin. Žižek y su Lenin posmoderno» <http://www.ips.org.ar/wp-content/uploads/2011/03/Zizek-y-su-Lenin-posmoderno.pdf> [Consultado 19/08/2010]
- FOUCAULT, M. (2006): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.
- (2007): *Nacimiento de la biopolítica*. México D.F., Fondo de cultura económica.
- (2008): *Seguridad Territorio Población*. Madrid, Akal.
- FREUD, S. (1979): «Pulsiones y destinos de pulsiones», *Obras Completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 117.
- (1985a): «Tres ensayos de teoría sexual», *Obras Completas, VII. Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso 'Dora'), Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 109-224.
- (1985b): «Más allá del principio del placer», *Obras Completas, XVIII. Más allá del principio de placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1985c): «El yo y el ello», *Obras Completas, XIX. El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, R. (2009) [En línea]: «Enfermedad y Biopolítica: Notas por una transvalorización a partir de Nietzsche». <http://ciudadtecnicolor.files.wordpress.com/2009/12/enfermedad-y-biopolitica-notas-por-una-transvalorizacion-a-partir-de-nietzsche-version-1-4.pdf> [Consultado 5/03/2011]
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2009): *Commonwealth*. Cambridge, Harvard University Press.
- LACAN, J. (1973): *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París, Éditions du Seuil.
- (1986): *Le Séminaire. Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil.
- (1998): *Le Séminaire. Livre V, Les Formations de l'inconscient*. París, Éditions du Seuil.
- (2004): *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*. París, Éditions du Seuil.
- LYOTARD, J. F. (1989): «¿Por qué desear?», *¿Por qué filosofar?*. Barcelona, Paidós.
- NEGRI, A. (2006): «Kairòs, Alma Venus, Multitudo», *Fábricas del sujeto / Ontología de la subversión*. Madrid, Akal.
- PÉGUY, C. (1917): *Clio*. París, NRF.
- RODRÍGUEZ DE DIOS, Ó. (2008): *La ontología política de Slavoj Žižek. Escatología y síntoma*. Madrid, UNED (tesis doctoral inédita).
- ŽIŽEK, S. (1996): *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- (2003a): *El sublime objeto de la Ideología*. México DF, Siglo XXI.
- (2003b): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Paidós.

PANEL 3

Sexo, género y deseo

El marco conceptual de las «filosofías subterráneas» sirve también para cuestionar y desestabilizar el trinomio sexo-género-deseo mediante la crítica a la filosofía académica y normativa, encorsetada en subjetividades falsamente universales y sorda a las críticas feministas, como al propio pensamiento feminista que, a pesar de su carácter crítico y emancipatorio permanece ciego a la fluidez y debilidad de sus herramientas conceptuales.

El feminismo institucional de raíz ilustrada ha logrado mejorar el estatus político y socioeconómico de las mujeres occidentales. Sin embargo, este paradigma feminista también puede ser excluyente e invisibilizar los proyectos emancipatorios de otras mujeres. Por ello, es necesario crear un espacio propiciador de otras voces feministas, de crítica a los espejismos universalistas y al miedo a la fragmentación de los sujetos e identidades colectivas occidentales, entre ellos, el sujeto universal del feminismo. Es necesario encontrar otros discursos y prácticas feministas con el deseo de «copertenecer» y crear nuevas interacciones verdaderamente dialógicas.

Las voces que dan forma al panel *Sexo, Género, Deseo* activarán las condiciones de posibilidad de la figura de las mujeres como agentes del pensamiento y la crítica filosófica. Sin embargo, dado que pensamos y actuamos desde el «subsuelo», trataremos de hacer visibles las asunciones y reificaciones del triple eje sexo-género-deseo. Para ello, volveremos sobre la construcción de los sexos a través de interpretaciones biológicas sesgadas, sobre el papel desestabilizador de la identidad sexual y la problematización de conceptos feministas tradicionales como el concepto de género. La cuestión del género binario (masculino-femenino) basado en la heterosexualidad institucional ha determinado una relación causal con el deseo como elemento diferenciador del género. Al hablar de deseo, se habla también de identidad sexual y es, precisamente, en su deconstrucción donde se desestabilizan los roles tradicionales y su categorización como construcción cultural. Al concepto de género binario se oponen el «tercer sexo», la intersexualidad, el transgénero, el *genderqueer*, la androginia, la hiperfeminidad..., a través de los cuales el sujeto altera el rol social impuesto y la lógica heterosexual.

Incorporamos, a su vez, propuestas que investigan los modos de interacción planteados por las nuevas tecnologías aplicadas tanto a los sistemas de reproducción como las estrategias artísticas en torno al videojuego y al videoarte. Con ello, buscamos determinar y apropiarnos de las potencialidades de la creación artística, la ciencia y la tecnología para promover un pensamiento encarnado en la corporalidad, en cuerpos que desestabilizan los órdenes establecidos, en cuerpos que comen, amamantan, piensan y crean.

ALICIA RIUS
ZARA RODRÍGUEZ PRIETO
MARÍA GONZÁLEZ AGUADO

La lactancia materna como catalizador de revolución social feminista (o, *apretando las clavijas al feminismo patriarcal*): calostro, cuerpo y cuidado

*Breastfeeding and catalyst of feminist social revolution (or pressing down
on the patriarchal feminism): Colostrum, body and care*

ESTER MASSÓ GUIJARRO

Universidad de Granada – Instituto de Filosofía, CSIC

Resumen: Este artículo plantea la lactancia materna desde una perspectiva filosófico-antropológica que vindica y argumenta su multidimensionalidad, desmarcándose de su habitual marco conceptual y experimental de las ciencias de la salud. Se sostendrá la lactancia materna como un espacio privilegiado para el empoderamiento femenino y la transformación social, profundizándose en su especificidad desde la reflexión sobre el género y su dimensión de sostenibilidad económico-ecológica. Será crucial para esta discusión el ámbito reflexivo de las éticas del cuidado y la interdependencia, así como la crítica a la distinción capitalista de los espacios público-privado, que conlleva una concepción monetarizada del trabajo gran generadora de exclusiones socioconceptuales.

Palabras clave: lactancia materna, feminismo, cuidado, calostro.

Abstract: This paper raises breastfeeding from philosophic and anthropologic views, which claim and argue multidimensionality, while disassociate the usual experimental and conceptual framework of the health sciences. Breastfeeding will be explored as a privileged space for women's empowerment and social transformation. We'll deep inside its specificity from reflection on gender and economic and ecological sustainability. For this purpose, it will be crucial the ethics of caring and interdependence, as well as the critique of the capitalist distinction of private-public spaces, that entails a monetary of work —the great generator of social and conceptual exclusions.

Keywords: breastfeeding, feminism, caring, colostrum.

OBERTURA: LACTANCIA MATERNA Y FILOSOFÍA. EYECCIONES Y PREGUNTAS INCÓMODAS

Mamar (Del lat. mamm re, amamantar):

1. tr. *Atraer, sacar, chupar con los labios y la lengua la leche de los pechos.*
2. tr. *Adquirir un sentimiento o cualidad moral, o aprender algo en la infancia. Mamó la piedad, la honradez¹.*

La lactancia materna nunca ha sido un objeto de estudio para las ciencias sociales o las humanidades, reduciéndose su realidad a un mero hecho fisiológico sin interés filosófico o especulativo. Las ciencias de la salud han monopolizado este campo hasta hoy, reivindicado su relevancia crucial para el bienestar materno-infantil. Por otra parte, los relativamente recientes movimientos sociales de apoyo a la lactancia materna, encabezados por grupos de mujeres autode-

¹ <http://buscon.rae.es/draeI/> [Consultado: 26/04/2011]

nominadas feministas, ponen de relieve que este fenómeno resulta altamente polifacético en su implementación, interpretación y agencia social por parte de las propias madres lactantes.

Esta propuesta pretende abordar la lactancia materna desde una perspectiva interdisciplinaria para reclamarla como espacio de transformación social feminista, donde las madres lactantes son capaces de generar altruismo y cooperación social, tanto a escala micro (con su bebé particular) como a escala macro (a nivel social). El objetivo final es reivindicar la lactancia como objeto de estudio relevante para ciencias sociales y humanidades, de un lado, y como objetivo feminista, por otro lado, con capacidad emancipatoria y de empoderamiento femenino.

La lactancia materna se tratará aquí como metonimia, pretexto, o *parte del todo*, de un conjunto de prácticas más amplio que se arracima en torno a ella, y del que podemos considerarla como núcleo central, a saber: la gestación, el parto y la exterogestación (a través de la lactancia materna) y, finalmente, la crianza, practicados de otro modo. Así, se reclama lo proteico de la lactancia materna a la luz de cuantos campos y temas nos permite explorar, y través de cuantos campos y temas *se* permite explorar.

En el mundo occidental, desde mediados del siglo XX, se ligó la lactancia materna con las ataduras femeninas por parte del patriarcado a la esfera doméstica, y a una concepción naturalizante y meramente reproductiva de la mujer. Hoy hallamos, sin embargo, una reevaluación de la lactancia materna desde ópticas bien distintas, incluso feministas, que funcionan a la par que el nuevo reconocimiento, desde las ciencias de la salud, de los efectos tremendamente beneficiosos de la lactancia materna no solo para el bebé sino también, muy especialmente, *para la madre* (desde el punto de vista holístico de salud que defiende la OMS). En este sentido, no dar el pecho al bebé no es perjudicial solo para el bebé sino *también* para la madre, y *precisamente en este sentido* no dar el pecho tiene otra lectura bien distinta que la de la liberación de la mujer: un claro perjuicio para la mujer, de raíces profundamente patriarcales.

Una de las tareas improrrogables en esta reflexión es la abordar una suerte de *blindaje epistemológico* frente a los numerosos prejuicios de que es objeto la lactancia materna. Sostengo que estos prejuicios hunden sus raíces en la razón patriarcal, aunque a menudo lleven ropajes de ciertos feminismos. Filosofar es a menudo, o siempre, hacer(se) las preguntas adecuadas. O, al menos, las incómodas. Así empezaremos formulando algunas interrogantes incómodas. Lactar implica la eyección, (o eyaculación), de un fluido corporal, en su definición más roma. Es un acto también culturalmente marcado y ha acarreado todo un mundo de interpretaciones y prácticas. En su devenir, ciertos sectores sociales y personas se han cuestionado el hecho de esta eyección láctea; se puede plantear este problema en el marco de la crítica de la naturalización del cuerpo femenino. Sin embargo, ¿cuándo y qué discurso se ha planteado jamás la eyección, o eyaculación, de semen por parte del cuerpo masculino, por ejemplo? Que yo sepa, ningún hombre, cuerpo masculino, o como quiera llamársele, heterosexual, homosexual, bisexual, o transexual, ha renunciado nunca a eyacular semen desde su pene (salvo en los casos de transexualidad que hayan implicado, por otros motivos o preferencias, una extirpación de pene).

Qué eyección de qué fluidos sean objeto de debate político no es una cuestión baladí. Como tantas otras, hunde sus raíces en el patriarcado. Lo que deseo, pues, es reclamar la reflexión sobre la lactancia materna y lo que puede involucrar desde perspectivas nuevas. Mirarlo desde otros lugares. Y ver qué resultados obtenemos. Esta inquietud me surgió a raíz de mi propia experiencia lactante y de mi observación (participante) de otras experiencias similares con madres-bebés lactantes y en grupos de apoyo relacionados. La inquietud de este texto nace, así, de un craso empirismo, de una vivencia en primera persona, no de una entelequia.

Se presenta como rupturista, revolucionario, rompedor, el hecho de que Beatriz Preciado experimente untándose testosterona (Preciado, 2008) en gel a modo de acto performativo o práctica paródica (Butler, 1990; y 2008) para cuestionar atribuciones clásicas de género. Es decir, que experimente *chutándose* con una hormona que ha sido tradicionalmente más masculina.

na, o cuando menos está en mayor cantidad en los cuerpos masculinos, hasta la fecha, lo que ha influido por cierto de modo profundo sus reacciones individuales y por ende, el curso histórico del patriarcado (dada la íntima relación o concomitancia de la testosterona con la agresividad): violencia social, guerras, etc. Incluso ha determinado hasta qué punto consideramos, de modo popular, la historia como la narración de invasiones, conquistas, matanzas y opresiones. En lugar de, por ejemplo, qué sucedía dentro de los hogares o en las familias, o cuál era la agencia cotidiana de las mujeres, etc.

Las lactivistas,² por su parte, se *chutan* de forma más económica y menos mediática generando sus propias hormonas a través del parto natural y la práctica lactante. En la fase expulsiva de un parto natural, por ejemplo, el cuerpo alcanza los niveles más altos de oxitocina (la potente «hormona del amor» presente en los orgasmos) posibles a lo largo de una vida humana. Estos modos escogidos de «chute autogenerado», por llamarlos de algún modo, son en cambio a menudo incluso denunciados desde ciertos feminismos como retrocesos conservadores, por ejemplo, frente al uso de la epidural o incluso la cesárea programada sin motivos médicos. Este uso escogido, esta libre agencia del pecho o el parto, esta apropiación y resignificación cultural de la lactancia que tiene, como cualquier hecho humano análogo, un soporte «fisiológico» de eyección de un fluido, ¿por qué ha de ser menos revolucionaria que la testosterona gelificada de Preciado, entre otros ejemplos posibles? ¿Acaso las hormonas más presentes en los cuerpos de estas madres, sus picos de oxitocina y prolactina, son menos revolucionarias que la testosterona? ¿Por qué? ¿No será que, una vez más, lo que ha sido propio de la mujer desde antiguo se desconsidera? De hecho, si nos ponemos a pensar sobre las típicas conductas relacionadas con la mayor segregación de unas u otras hormonas, comportamientos como la cooperación y la empatía se vinculan en mayor medida con las hormonas más frecuentes en cuerpos de mujer, y viceversa: a mayor testosterona, mayor agresividad. No pretendo hacer aquí un análisis de correspondencias fisiológico-sociales-comportamentales de hormonas, sino llamar la atención sobre qué asunciones manejamos pasándonos a menudo desapercibidas. Puestas a experimentar, ¿por qué no hacerlo con otras hormonas más social y ecológicamente sostenibles?

Resulta cuando menos curioso que hayamos de comenzar estas reflexiones confrontando críticas desinformadas y con descaradas raíces patriarcales. No pretendemos «naturalizar» a las «mujeres». No pretendemos hacer una prescripción moral sobre la lactancia. No pretendemos reducir la mujer a madre, ni volver a «recluir» a la «mujer-madre» al hogar. En los epígrafes que siguen se tratará de explicar por qué todos estos «temores» de las personas detractoras (o, como mínimo, reticentes o refractarias) ante la lactancia materna son infundados y basados en razonamientos patriarcales (y capitalistas, por ende). Porque cuestionaremos la división de lo público y lo privado, ya que la teta³ no es necesariamente doméstica (de hecho, lo es solo en las sociedades occidentales, y esta reclusión tiene mucho de opresión de género). Porque no todas las madres lactantes son heterosexuales ni se identifican, en general, con la familia tradicional y el heterosexismo compulsivo del que habla Butler.

Aquí reclamo, finalmente, el derecho a hablar de lactancia materna (y por extensión la gestación, el parto y la exterogestación) en relación a asuntos más filosóficamente «serios» según la tradición. Porque, entre otros asuntos, si hubiera sido una capacidad masculina la de desarrollar el complejo mundo que reducimos con el nombre de lactancia materna, una realidad esencialmente de alteridad y con potenciales claves de varios tipos, acaso este texto no fuera

² El término, aún no reconocido en el DRAE, se forma con «lactar» y «activismo», del inglés «activism». Llamamos los neologismos «lactivista» o «lactivismo» en múltiples sitios web.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Lactivism> [Consultado: 19/02/2011]

³ A partir de este momento se usará el término «teta» en diversos momentos como metonimia o imagen del hecho de lactar, y como apropiación del uso común y popular que de él hacen las madres lactantes.

provocación, ni desafío, sino un discurso ya manido y, desde luego, un campo de investigación ya agotado.

En cuanto al título escogido (voluntariosamente provocativo), deseo explicar el uso del término *feminismo patriarcal*. Este aparente oxímoron, que escribí de modo intuitivo —para comprobar más tarde que aparecía designado ya como tal en otros lugares⁴— se refiere al intento de igualar el valor de la mujer al hombre tratando *exclusivamente* de que aquella emule *todas* las prácticas de este, y desconsiderando *sistemáticamente* valor alguno en prácticas y espacios tradicionalmente femeninos (las palabras «exclusivamente» y «sistemáticamente» dan la clave para entender que ambos procesos me parecen relevantes y no exclusivos), en lugar de promover co-descubrimientos mutuos y generación de prácticas valiosas más allá de las atribuciones tradicionales de género. Se espera, de todos modos, que el discurso a continuación continúe esclareciendo el uso de tales términos y conceptos.

ROSTROS DE LA LACTANCIA MATERNA: TRANSVERSALIDADES Y CORALIDADES

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia en curso y, dadas las limitaciones de espacio, solo podemos mencionar algunos temas en desarrollo quedando muchos aspectos sin profundizar, incompletos y, forzosamente, resumidos. Así, mencionaremos apenas las pinceladas principales de lo que considero un *mosaico de prácticas y significaciones sociales* arracimados en torno a la lactancia materna.

La teta como cuidado e inter-dependencia: lo público-privado

Para acunar cualquier persona sirve, pensó, pero sabía que esto no era verdad.

J. SARAMAGO

Evadido de cárceles y cepos / que no de responsabilidades y otros goces.

M. BENEDETTI

En la actualidad, la OMS promueve la lactancia materna exclusiva hasta los seis meses, complementada con otros alimentos hasta los dos años y, desde entonces, hasta que la criatura y la madre deseen. Naturalmente, llevar a cabo esta práctica lactante en las sociedades posindustriales resulta casi incompatible con la actividad laboral, y teniendo en cuenta la inflexibilidad espaciotemporal de producción capitalista, así como de su ligazón del prestigio social a la producción de riqueza monetarizada.

La lactancia materna, como cualquier fenómeno humano, es irreductible a lo meramente fisiológico o corporal; mejor dicho, acaso, su corporalidad no se explica por sí misma, a secas, en una referencia a lo carnal, aunque la carnalidad sea de extrema importancia en el hecho de la lactancia materna. Así, como cualquier fenómeno humano, también se determina de modo cultural. Las significaciones, hasta la fecha atribuidas a la lactancia materna desde una perspectiva crítica, no han sido muy positivas, especialmente desde que la incorporación de las muje-

⁴ Vg. Web: «caso.omiso.org/» [Consultado: 26/04/2011]

res al mercado laboral (capitalista, industrial, monetarizado) constituyó un objetivo feminista principal. Cuando la distinción de los espacios público-privado se solidificó en el sistema de producción industrial, la teta se vinculó *per se* a lo privado, a lo doméstico. Naturalmente, en los sistemas binarios que tan bien han analizado Butler y otras, siempre hay una parte «en desgracia», y ya sabemos cuál es en el caso que nos ocupa. Así, lo privado y doméstico pasó a considerarse de menor prestigio social que su contraparte pública. Por ende, la práctica lactante nunca obtuvo ningún tipo de consideración de prestigio (más bien al contrario, si atendemos al dato de que las mujeres de «clase alta» que podían permitírselo solían pagar los servicios de una nodriza).

Cuando el movimiento feminista se pregunta qué pasos es importante dar para la emancipación femenina, solemos mirar siempre a uno de los lados: si el prestigio hasta ahora lo han tenido el espacio público y el trabajo monetarizado, *entonces* la mujer ha de ocuparlos en pie de igualdad con el hombre. Pero en ello se olvida algo: acaso sea un objetivo radicalmente más feminista, vindicativo, emancipatorio, pretender *también* que aquel conjunto de actividades y asunciones practicadas por la mujer sea considerado del mismo prestigio y relevancia que el asumido tradicionalmente por el hombre. No para que la mujer se dedique en exclusiva a su práctica, sino como reconocimiento de dignidad, y como *suma*. Dicho de otro modo: reivindicuemos también la importancia de lo que acontecía en el hogar, hasta el punto de que pidamos que también sea practicado por los hombres y que eso, antes «privado», pueda ser también público. Y con ello, de paso, disolvemos tal capitalista y empobrecedora distinción público-privado. Porque en el *domus* se cría, se educa, se hace la base emocional y primigenia de la ciudadanía⁵.

Un poderoso inconveniente histórico en nuestro país para este razonamiento ha sido la experiencia del franquismo, que enaltecía supuestamente los «valores domésticos» con los que condenaba a la mujer a una crasa subordinación. Sin embargo, como bien han abordado los estudios de Bock y Thane (Bock y Thane, 1996), en realidad los regímenes fascistas y nacional-socialistas eran bastante poco hospitalarios a la maternidad y a los valores que solían atribuírsele. Un contexto tan falocrático y falocéntrico como cualquier dictadura, en general, y la dictadura franquista, en particular, por fuerza se muestra incapaz de un genuino reconocimiento de la lactancia en pie de igualdad con otras prácticas. Como en otros asuntos, nuestro pasado franquista ha condicionado la representación y la construcción social de muchos hechos que podrían ser de otro modo, y cuya historia diferente en otros países los hace ser percibidos de forma rotundamente distinta.

Hoy se reivindica que el cuidado sea asumido también por los hombres, pero no como una «condena sacrificial» que haya que compartir, sino porque esa esfera contiene importantes valores de los que también ese sector de la sociedad debe beneficiarse. Así, promover los valores del cuidado, sin una distinción de género, es relevante en sí mismo. Por otro lado, como señalan los estudios críticos sobre la trayectoria vital,⁶ las actividades del cuidado se pueden alternar a lo largo de un ciclo vital entre diferentes personas y en diferentes momentos, y en esa alternancia de tareas radicaría un enriquecimiento socioindividual mayor, al tiempo que un incremento de la sostenibilidad y la equidad sociales.

⁵ Una referencia crucial sobre las relaciones entre maternidad y ciudadanía desde un análisis contemporáneo la hallamos en la obra de Aler (Aler, 2006). Recordemos, por cierto, el segundo sentido de «mamar» recogido por el DRAE y citado al comienzo, muy *ad hoc* de esta cuestión.

⁶ „ Comins Míngol señala los valores positivos de compartir el cuidado (Comins Míngol, 2009: p. 83 y ss.), desde la autorrealización, la autonomía y la cultura de paz (pp. 87-88) entre otros. Su planteamiento es sumamente interesante para una refundación de las relaciones laborales y de género desde una visión crítica con el capitalismo.

La ética del cuidado se extiende hoy a reflexiones desde el ecofeminismo (Puleo, 2008) y enfoques como el de la ética de la interdependencia (Guzmán, Toboso, Romañac, 2009). Del mismo modo que este último enfoque reclama la heteronomía, donde prima la alteridad del *rostro del otro*,⁷ frente a la autonomía del individuo proclamada en la modernidad occidental, como una perspectiva más acertada desde la que construir las relaciones éticas y psicológicas entre los seres humanos o las sociedades, en la lactancia materna sucede un establecimiento básico de heteronomía o alteridad. Esta constitutiva heteronomía o relación de alteridad (y necesidad de cooperación intrínseca, por tanto), ¿por qué no comprenderse en clave emancipatoria, si se sostiene en enfoques que reivindican la (co)emancipación como necesariamente proyecto conjunto y social? Así, las éticas de la diversidad, la fragilidad y el cuidado (Gilligan, 1985; Benhabib, 1990; Amorós, 1985), se compadecen de forma crucial con la práctica lactante ya que discuten y cuestionan sobre los clásicos conceptos de independencia o emancipación. Nos aportan así un marco de reflexión útil para dialogar con el hecho que nos ocupa, ya que la lactancia materna es una cuestión necesariamente colectiva, un fenómeno *coral* que no involucra solamente a la madre y al bebé lactantes, sino que requiere un contexto de interdependencia y reconocimiento social (un entorno cooperativo) para poder fluir. Además, durante la lactancia materna tanto la madre como el bebé presentan un cierto modo de diversidad funcional: *funcionan* de otra manera, y a ello habrían de acomodarse los espacios públicos y las concepciones que les subyacen si desean ser acogedoras de tal diversidad, so pena de condenar a las lactantes, como de hecho sucede, a un ostracismo social que obedece, una vez más, a una razón patriarcal y a una razón capitalista.

Resulta crucial en esta reflexión la perspectiva silenciada y casi ausente de los bebés. Contra el adultocentrismo (una forma de ‘ismo’ etario, por así decir: discriminación por razones de edad), se erige la perspectiva de los bebés y menores en general, que podemos defender desde diversos lugares (la ética de los intereses, la defensa de los derechos de los bebés). Hemos de reconocer el hecho palmario de que las criaturas bebés también poseen preferencias aunque no puedan expresarlas verbalmente y por ende no puedan ser actores políticos, y que la lactancia materna es probablemente uno de sus intereses fundamentales. Esta rama de la reflexión, a mi entender la más profundamente vinculada con la dimensión *ética* de la lactancia, no constituye en este artículo el objeto principal de trabajo, pero queda al menos mencionada por su alta relevancia (Massó, 2010).

La teta como política: el lactivismo, la casa y la calle

Las cuestiones de parentesco, de la familia, de la labor, son cuestiones políticas [...] Todas estas acciones son luchas, incluso diría prácticas de libertad. Las prácticas de supervivencia son extremadamente importantes; si decimos simplemente que son mera vida orgánica, no podemos reconocerlas como luchas políticas.

J. BUTLER

El lactivismo es la defensa del derecho del bebé/niñx a ser amamantado y de la madre a amamantar, a demanda, en cualquier lugar, sin miradas ni comentarios de desaprobación y hasta que el niñx lo desee⁸.

⁷ Recordemos los enfoques de Levinas (Levinas, 1995) o la Escuela de Frankfurt.

⁸ Véase Blog «Mimos y teta» <http://mimosytta.wordpress.com/2010/10/11/soy-lactivista/> [Consultado: 26/04/2011]

Las activistas son personas que transforman las categorías sociales atribuidas al hecho de lactar y con ello generan redes de cooperación, altruismo y solidaridad recíproca que son ejemplos en sí mismos de los potenciales revolucionarios de la lactancia a nivel social macro y micro. Las activistas son *activistas lactantes*, son activistas *mientras* lactan, no en momentos y espacios diferentes; es decir, su lucha política no acontece diferenciada espaciotemporalmente de su condición de lactantes, de modo que actúan siempre junto a sus criaturas, asumiendo su condición de inter-dependencia y heteronomía sustanciales, y no, además, como carga pesada sino como valor positivo. En sus actividades y encuentros suelen insistir en el eslogan «niñas-niños y bebés son bienvenidos».

Así, sucede un fenómeno de reapropiación de un espacio tradicionalmente femenino que queda resignificado culturalmente. La disminución de la práctica lactante que comenzó en torno a las décadas cincuenta-sesenta en Occidente es comprendida como una forma de desempoderamiento de la mujer ejecutado desde la alianza del patriarcado y el capital, en lugar de como un logro feminista (análogamente al desempoderamiento de las mujeres en el momento del parto, por ejemplo, desde la irrupción de los valores médicos que, por cierto, comenzaron suponiendo un incremento ingente de la muerte perinatal materno-infantil, contra lo que suele argüirse; hoy en día la asociación «El parto es nuestro» posee un grupo de investigación sobre violencia obstétrica como una forma recientemente reconocida de violencia de género, y que sucede de forma habitual, consentida e incluso inadvertida a menudo en los paritorios de nuestro país). El activismo supone, así, una reevaluación epistemológica del fenómeno de la lactancia materna desde la transformación social que opera, y que consideramos aquí como excusa o pretexto empírico para una refundación de la lactancia como práctica feminista.

Una aproximación a los movimientos de apoyo a la lactancia materna y prácticas asociadas nos ofrece interesantes constataciones, por ejemplo en cuanto a nomenclatura. Los nombres de estos grupos oscilan a menudo entre la abierta confrontación y reivindicación políticas («La liga de la leche», «El parto es nuestro», «Que no os separen»), el desafío provocativo en nombres de blogs («Tenemos tetas. Maternidad impúdica», «Úteros de guerrilla», «Madres insumisas»), o las imágenes metafóricas o cuasipoéticas relacionadas con la leche en sí («Vía láctea», «Génesis», «Ocean», «Mamantial») y de ternura maternofilial («Mamilactancia», «Entremamás»). Es indudable que nos hallamos ante una cuestión que moviliza, que no deja indiferente, que involucra *las almas y los corazones*, y no solamente la mera razón instrumental o procedimental. La fuerza de estos movimientos radica precisamente en la importante presencia de la *emoción* que habita en ellos, de la implicación personal. Recordemos, *lo personal es político*.

La lactancia materna como activismo social transformador desafía nuestras asunciones de lo público y lo privado, una vez más, ya que, como decía, las activistas lo son *mientras* lactan. La antigua reclusión al espacio doméstico de la madre lactante es contestada por estas personas que ocupan espacios públicos y transforman categorías mientras lactan a sus criaturas, a modo casi de investigación-acción participativa. Se genera, además, la práctica altruista de la solidaridad recíproca y, en este sentido, estos grupos constituyen genuinas expresiones y formas culturales de paz. Las denominadas asesoras de lactancia aportan, de forma absolutamente desinteresada, su experiencia y sus conocimientos al servicio de las madres que lo necesiten. Sin horarios, ya sea por teléfono móvil, por email, o cruzando Madrid para desplazarse al hogar de una madre lactante en apuros. Todo por «salvar una lactancia», como indican, usando un término emotivamente bien connotativo.

El material empírico, por así decir, que hallamos en el mundo del activismo (expresado profusamente en ciberacciones, en grupos espontáneos y asociaciones constituidas y federadas, congresos, etc.), vuelve a sorprender desmontando algunas críticas habituales desde ciertos

feminismos (a mi entender radicadas en la razón patriarcal) como es la de la naturalización de la mujer desde el heterosexismo compulsivo, o el regreso de la mujer al hogar.⁹ Contra todo ello, encontramos lactivistas lesbianas, o con una sexualidad *no normativa*, o lactivistas altamente comprometidas con sus carreras profesionales, o en puestos de responsabilidad, reclamando el derecho a que el Estado reconozca como un *trabajo* fundamental su labor de lactantes-madres. Reclamándose, pues, *prestigio social* para el hecho mismo de lactar, y la cobertura, por tanto, de un permiso de maternidad prolongado durante el cual se respete el puesto de trabajo y haya remuneración (las políticas de género de algunos países nórdicos avalan esta cuestión: Suecia, por ejemplo, presenta el número más alto a nivel internacional de mujeres en puestos de representación, y uno de los permisos de maternidad más largos del mundo; en contrapartida, la proporción inversa sucede en España: uno de los permisos de maternidad más breves y las cifras más enjutas de mujeres en puestos de representación)¹⁰.

Así, el lactivismo pone de manifiesto que la *casa* y la *calle* pueden conjugarse; que su distinción no es substancial, sino coyuntural, en el marco del sistema capitalista que necesitó de tal dicotomía para materializarse, y que esa distinción resulta tan insostenible hoy como el modo de producción al que obedece. *Ni el hogar es tan malo, ni la teta es solo doméstica*. Si la teta no ha sido un asunto público hasta ahora es porque no la daban los hombres, sino las mujeres, o dicho de otro modo, los cuerpos controlados, sometidos y subordinados cuyos potenciales había que supervisar y deslegitimar.

La lactancia materna ha de reclamarse también como *trabajo* (se practique en la calle o en el hogar), en su marco de crianza durante los primeros años de vida. En ello hemos de hacernos eco del concepto ampliado de trabajo desde el trabajo «clásico» al «no clásico» (no solamente un trabajo directamente monetarizado, por ejemplo) que ya proponen autores como De la Garza Toledo (De la Garza Toledo, 2011).

Considero un síntoma de evolución social crucial la ruptura de las dicotomías de lo público-privado o lo productivo-reproductivo (al respecto de estos obsoletos divorcios epistemológico-pragmáticos: substituir una lógica binaria, de las exclusiones y del juego suma-cero, por otra pluridimensional, de las inclusiones y concomitancias) y su sustitución por enfoques trans-escalares. Desde esta perspectiva, se defiende una reevaluación del ámbito doméstico (y ahí se engarza la ética del cuidado que propone a los hombres como nuevos sujetos del cuidado y de la esfera doméstica) y la lactancia materna como *trabajo generador de riqueza* de varios tipos, material desde luego¹¹ y también inmaterial e intangible. Todo ello se relaciona asimismo con la vinculación del valor del cuidado, por un lado, y con las prácticas de cultura de paz y decrecimiento, por otro, que abordamos a continuación en aras de una mayor comprensión, y aun asumiendo que tratamos de nociones solo aprehensibles a modo de *constelación conceptual*, por así decir.

Teta, cultura de paz y decrecimiento

La consigna actual es detener la destrucción de la biosfera y potenciar una actitud positiva frente a la vida. La crueldad contra el recién nacido no tiene ya ningún sentido [...] Una humanidad que cese en su afán de dominio destructivo de la biosfera, una socie-

⁹ Machado contestado por el grupo en Facebook «Me indigna que ‘El Mundo’ haga este ataque contra la lactancia materna» (Machado, 2011).

¹⁰ Cfr. (Bock yThane, 1996)

¹¹ Ver los costes medioambientales y económicos de no amamantar en (Paniagua, 2009) y (Aparicio, 2009).

dad que, en definitiva, consiga detener su autodestrucción. Pero en una sociedad en que la prolactina es escasa, esto difícilmente puede convertirse en una prioridad.

M. ODENT

La práctica del lactivismo, que acabamos de describir, constituye en sí un ejercicio de cultura de paz¹² y cooperación, ya que involucra los valores del altruismo y la solidaridad recíproca, de la libre asociación y de la no competencia. Sin embargo, la lactancia materna (y la crianza con apego que suele conllevar) posee un potencial de cultura de paz que trasciende el aspecto de intervención social directa recién descrita. El concepto de *revolución calostrada* del obstetra Michel Odent (Odent, 2007)¹³ explica esta vertiente. Odent ha descrito cómo el tabú del calostro se hallaba presente en multitud de culturas, que vetaban de diversas maneras la toma del calostro por parte del neonato durante los primeros días. Esta privación está relacionada con la maximización del potencial de agresividad en las personas, lo que suponía una ventaja desde el punto de vista de la selección. Frente a ello, la no perturbación de la relación entre madre y recién nacido supone una revolución contracultural, en la que los recién nacidos experimentan una seguridad básica (en permanente contacto con sus madres) que influirá de modo crucial en su salud emocional: «La revolución calostrada es una etapa que obligatoriamente hay que pasar en el camino hacia la convergencia entre instinto y ciencia. Entre el cerebro primitivo y el neocórtex» (Odent, 2007: 99). Prácticas como el Método Canguro, o la vindicación del concepto de *continuum* acuñado por la etnopediatra Jean Liedloff tras su experiencia con la tribu yecwana, son otros ejemplos en la misma línea (Liedloff, 2008).

Odent ha desarrollado, asimismo, numerosos trabajos sobre la oxitocina, la llamada «hormona del amor», y cómo determinados contextos hormonales influyen en las relaciones altruistas entre los seres humanos (no es casual, parece, la fluidez de la ayuda mutua entre los grupos de lactancia, donde las madres están inundadas de oxitocina y prolactina.) En la esfera de la gestación, el parto, y la exterogestación a través de la lactancia, hallamos escenarios clave de potencial social de la secreción oxitócica. Abundan los estudios sobre los niveles de endorfinas, hormonas que provocan la liberación de prolactina, en otras prácticas como la meditación profunda; la actividad cerebral que generan estas conductas está ya ampliamente abordada desde muchos enfoques, de modo que el potencial social que Odent reclama para ello no carece de justificaciones. Él propone, así, una vía de investigación para un mejor conocimiento humano a través del estudio de cómo los niveles hormonales medios de una población modelan las características de un medio cultural determinado. En definitiva, se sostiene que la lactancia materna prolongada genera praxis y personas más cooperativas, altruistas y emocionalmente estables, lo que la define como contribución clave a una cultura de paz.

No es baladí, por otro lado, que el mismo discurso de Odent, un obstetra estudioso de la lactancia y fenómenos afines, hable de sostenibilidad ecológico-económica, este objetivo hoy es irrenunciable para cualquier enfoque con pretensiones de legitimidad ética. Aspectos en la lactancia materna como la autogestión, la gratuidad, la condición de práctica relacional no mercantil, se vinculan a modelos de crecimiento alternativo y sostenibilidad, lo que redundará de forma directa en la disminución de costes sociales en cuanto a conflictos, desgaste del medio ambiente y dolencias diversas en las personas.

Dar la teta es gratis, y por tanto un pecado capitalista que sitúa esta dinámica fuera de la esfera mercantil (y) monetarizada. Además, por ende, amamantar requiere tiempo de cuidado

¹² Ver los diferentes ejercicios posibles de *noviolencia* activa recogidos por Matas Morell (Matas Morrel, 2010), en los que encaja perfectamente el lactivismo.

¹³ El enfoque de Ruddick (Ruddick, 1989) es también complementario de Odent.

exclusivo (durante el cual la mujer no es «productiva monetariamente» de forma directa) y ausencia de estrés, elementos todos ellos cuasi imposibles en la sociedad posindustrial y capitalista. Técnica social por antonomasia para disuadir, subrepticia pero inexorablemente, en la práctica de algo: restarle prestigio social, crear incluso el ostracismo social, al que se ven hoy abocadas hoy muchas madres —y padres— que crían a sus hijos personalmente, algo no muy frecuente en la sociedad del cuidado externalizado.

Además, la lactancia prolongada suele implicar una drástica disminución de inversión económica, durante años, en productos como leches de fórmula, o biberones, y por supuesto, fármacos (para ambas personas lactantes, madre y bebé). Por ende, la lactancia materna implica, en su contexto general de crianza con apego, un planteamiento vital diferente donde no prima la producción sino el cuidado, que no puede acelerarse. Con mucha frecuencia, las lactantistas también son parte de cooperativas de consumo o bancos de tiempo, por ejemplo, abiertos desafíos al modo de producción capitalista. Todo ello hace pensar que la lactancia materna es filosófica y prácticamente vinculable al movimiento decrecentista o del decrecimiento (Latouche, 2003), tan preciso hoy en su crítica al capitalismo y su búsqueda por modelos sostenibles de existencia en el planeta.

La lactancia materna se plantea así como ejemplo de práctica revolucionaria de las relaciones sociales que se enfrentan a la lógica del capital, de la institucionalización de la educación y los afectos, de la división rígida entre lo público y lo privado-doméstico. En general, nos referimos a prácticas donde se sustituyen objetos (a menudo muy costosos) e intervenciones ajenas por tiempos de lo cercano y calidad de trato (colecho frente a cunas, cuidado y «maternaje» por progenitores en lugar de instituciones como guarderías, fulares portabebés frente a carritos 4x4...). ¿Por qué amamantar se considera hoy algo «privado», regresando al debate que tratamos más arriba? ¿Por qué la teta *ata* a la madre a la casa, o por qué es algo necesariamente doméstico? Lo es mucho menos un biberón (metonimia de la liberación maternal), porque la teta «se lleva puesta». En la mayoría de culturas, a excepción de la occidental, la teta es ubicua y se da donde «pille», lo que naturalmente implica una diferente flexibilidad en la concepción de espacios y prácticas públicos y privados, así como de la concepción (o no) del pecho como objeto de deseo masculino (lo que nos conduce a la siguiente reflexión sobre la dimensión sexual de la lactancia materna).

La teta y el sexo-género

Cuando una mujer amamanta, todos los efectos de la 'hormona del amor' se dirigen hacia el bebé, que se convierte en el objeto de su amor.

M. ODENT

El reconocimiento de que la sexualidad primaria es una sexualidad maternal, cóncava y no falocéntrica, no habría permitido una interpretación del mito de Edipo en los términos del Complejo de Edipo [...] No nacemos con complejos de Edipo, ni con castraciones; no nacemos con carencias, sino con una enorme producción de deseos, de deseos maternos, que bien pronto se estrellan contra las pautas y los límites establecidos por las normas patriarcales¹⁴.

¹⁴ Casilda Rodríguez Bustos, en Medina Hernández (2009).

La gestación, el parto y la exterogestación, a través de la lactancia materna, constituyen aspectos sexuales para la persona madre; es decir, forman parte de su sexualidad. Está muy asumido generalmente que la concepción implica sexualidad, por razones evidentes. No tanto lo anterior. No es una realidad muy ampliamente conocida, y menos en nuestro contexto de profunda castración sexual judeocristiana, el hecho de que el parto sea una experiencia sexual para la mujer, susceptible por cierto de violencia y subordinación (como sucede en la mayoría de partos hoy, por ejemplo).

La exterogestación es una continuación necesaria de la gestación ya que el ser humano nace prematuro, constituyendo la especie más altricial (lo que se relaciona en proporción directa a la evolución de su neocórtex). Esta exterogestación sucede de forma primordial a través de la lactancia materna, y ella es tan sexual como lo fue la concepción de la criatura que involucra, pero las categorías sexuales que implica se revelan tan diferentes de lo habitualmente asumido (especialmente en el mundo occidental), tan distantes del código binario heterosexual y de las asunciones básicas del deseo, que pasa desapercibida, finalmente, como sexualidad: una sexualidad no falocéntrica ni heterosexista, ni tampoco homosexista, sino, más bien, pregenerizada y mucho más holística (*cóncava*, como se citó más arriba). Pienso que una de las razones por las que resulta tan difícil e incómodo aceptar estas realidades de la lactancia materna es porque *emancipan absolutamente la sexualidad de la madre con respecto de una sexualidad falocéntrica y normativa*; se substituye el objeto-sujeto de deseo, trasladándose del hombre a la criatura bebé, y eso remueve en lo profundo multitud de asunciones básicas en nuestras sociedades occidentales.

Así que reclamamos aquí el aspecto profundamente *sexual* de la lactancia materna, en tanto que práctica sexual del cuerpo femenino y como parte del ciclo sexual de la mujer. Además, esta reclamación no pasa por una sumisión al heterosexismo compulsivo sino que, antes bien, se compadece de modo muy fructífero con enfoques posfeministas como el de Butler, precisamente por su desafío del heterosexismo dominante y performativo en relación a los posibles objetos de deseo. En este sentido, la lactancia materna puede ser comprendida como una manera diferente, propia de ese estadio relacional madre-bebé, de ejercer la pulsión libidinal humana, de *relacionarse sexualmente* (que no genitamente) entre criaturas humanas no genéricamente determinadas (especialmente en el caso de la criatura bebé).

Durante el proceso de lactancia, madre y bebé están ligados emocional y físicamente de un modo análogo a como lo están dos personas «hormonalmente» enamoradas, por así decir. Además, la *libido (genital)* de la madre lactante desciende durante la lactancia hasta niveles postmenopáusicos, lo que la aleja todavía más del deseo de relaciones sexuales-genitales con una pareja adulta. Su sexualidad se orienta al bebé.

Por otro lado, las nuevas técnicas de reproducción asistida han venido virtualmente a contribuir a la riqueza de este discurso, en tanto que han permitido que parejas de lesbianas lleven a cabo su decisión de ser madres sin intervención de un hombre, y absolutamente emancipadas de la esfera heterosexual clásica de reproducción humana. Así, las posibles críticas a que esta defensa de la lactancia materna pudiera sugerir una naturalización y una *generización* tradicionales de la mujer, se ven contestadas por realidades como las de mujeres que no se identifican con identidades clásicas de género, pero que deciden usar su útero para gestar una criatura y practicar lactancia prolongada durante años, en su libre agencia y albedrío. En congruencia con ello, además, me parece interesante el uso del término «persona lactante», «madre lactante» o simplemente «lactante», en sustitución de «mujer lactante», para minimizar al máximo las atribuciones tradicionales de género.

Antes de pasar a las conclusiones de este breve trabajo, mencionamos la interesante comparación que Leboyer realiza del proceso de parto (también sexual, recordemos) con respecto a la Odisea de Ulises. Las guerras y los logros bélicos han sido tópico y mito de los cantares de

gesta de toda época y formato, hasta nuestros días. Incluso las cicatrices del guerrero se consideran hermosas y honorables (por supuesto, sexualmente atractivas para las mujeres). En cambio, nunca ha sido reconocida la belleza de las marcas corporales en cuerpos de mujer como cicatrices de desgarros (hoy aún las episiotomías constituyen auténticas mutilaciones genitales *made in Occidente*), estrías o incluso las vaginas tras los partos, que hoy ya son a menudo objeto de cirugía estética. Frente a ello, Leboyer, que no es un brujo de la Nueva Era sino un obstetra con formación occidental y más de cuarenta años de experiencia atendiendo partos, reclama la dimensión sagrada-mítica que sucede en el momento del nacimiento, mentando el parto cual *odisea* «con objeto de rendir a la mujer los honores y las bienaventuranzas que le corresponden» (Leboyer, 1998: 19).

CONCLUSIÓN: LACTANCIA MATERNA Y REVOLUCIÓN

*La civilización comenzará el día en que la preocupación por el bienestar de los recién nacidos prevalezca sobre cualquier otra consideración*¹⁵.

*La lactancia materna es un acto político de insumisión*¹⁶.

«This is my lactation room» es el nombre que adorna los bolsos que muchas personas lactantes llevan por la calle, a modo de símbolo. Ello se debe a la proliferación, en apariencia como defensa de la lactancia, de las denominadas «salas de lactancia» (*lactation rooms*) en diversos lugares públicos, centros comerciales, etc. La existencia de estas salas se revela como arma de doble filo, como muestra el político eslogan de los mencionados bolsos. Si bien es cierto que algunas madres prefieren contar con algún lugar de intimidad cuando lactan, las salas de lactancia pueden mostrar el rostro deletéreo en su contrapartida «no se puede hacer en público», y entendiendo que hay un lugar designado para ello. El espacio se torna cárcel de algo que es simplemente espontáneo y que, entre muchos otros aspectos que vimos aquí, obedece a una fundamental necesidad de una criatura cuyos derechos quedan en entredicho. El lugar que se presenta como concesión de favor resulta en realidad un confinamiento. Así, la mayoría de lactantistas prefieren lactar en público, en cualquier lugar donde estén, porque es lo que les resulta más cómodo (razón práctica) y sobre todo más dignificante (razón política).

Algunas mujeres prefieren, efectivamente, la intimidad de las salas de lactancia por motivos tan escandalosos como que se sienten libidinosamente observadas por hombres cuando lactan en la vía pública. Resulta, a mi entender, uno más entre tantos modos de opresión y violencia simbólicas, que una madre lactante haya de sentirse intimidada por lactar públicamente porque, en efecto, haya *mirones de lactancia* (aquí no se ha podido abundar en los diversos y numerosos modos disuasorios, opresivos e intimidatorios que existen en la sociedad contra la lactancia en público).

La dimensión ética de la lactancia materna es, finalmente, ineludible. Ya asumimos que constituye una tarea ética tratar de transformar y flexibilizar las asunciones sociales preponderantes en cuanto al género, por ejemplo, en tanto que la rigidez de tales asunciones tradicionales producen sufrimiento real en muchas personas que no se identifican con ellas. O en cuanto a la diversidad funcional, o discapacidad. Igualmente, el discurso de la lactancia materna, además de flexibilizar también, en muchos sentidos, tales roles tradicionales, presenta asi-

¹⁵ Wilhelm Reich, en Medina Hernández (2009).

¹⁶ Isabel Aler, en Medina Hernández (2009).

mismo una dimensión *ética* directa, clara y urgente: involucra a muchas personas lactantes (adultas y menores), y hay muchos derechos en juego como para que siga siendo considerada una mera cuestión lateral en la crianza, o en pie de igualdad a una crianza «a biberón», o incluso, mucho peor, algo que desprestigiar o rechazar porque «constrañe» a la persona madre.

Existe de facto un conjunto de falacias extendidas en torno a la lactancia, tanto en sus aspectos más fisiológicos como en los psicológicos y sociales, enraizado en el patriarcado y el capitalismo —en este caso, en su versión de la industria farmacéutica—. Tales construcciones falsas engloban creencias como que la madre gana peso durante la lactancia (y, por supuesto, sabemos que no hay peor indignidad, en una sociedad occidental frivolidada y, por cierto, obesa), que su pecho se «cae», que padece una gran atadura a su bebé, etc. En la base de muchos de estos temores se halla la subordinación secular de la mujer como objeto de deseo sometido al hombre: rechazamos la teta para lactar a los bebés porque ello implica dependencia... ¿y entonces es mejor sostenerla como objeto estético-sexual masculino, *salvaguardarla para el hombre*, por así decir? ¿Eso es mejor que aquella presunta «naturalización»? La aceptación de este discurso es mayor de lo que pudiera parecer. Así, es mejor la teta como objeto sexual en un contexto de heterosexismo compulsivo (no olvidemos, de subordinación a los hombres, especialmente) que como glándula secretora con unas funciones de gran sostenibilidad; o como objeto sexual para la propia mujer y su criatura, dicho de otro modo, ya que la teta que eyecta leche *es muy sexual*, de facto (solo que no lo es para el hombre, ni se destina al hombre). Desde el reconocimiento de la sexualidad inherente a la lactancia, pues, el discurso mencionado se revela en su plenitud como una represión de sexualidad y sometimiento, aunque venga disfrazado de un color de «liberación».

Cuando además acudimos a datos contrastados sobre cuestiones objetivas en torno a la salud de la mujer vinculadas a la lactancia, el tema se reviste aún de mayor gravedad. Si fuera un asunto de salud masculina tan serio, probablemente ningún hombre sacrificaría su salud (por no hablar de su sexo) a otros intereses. La lactancia materna se relaciona con aspectos de salud tan relevantes como una recuperación más rápida y satisfactoria tras el parto (la succión del bebé produce contracciones uterinas que evitan hemorragias posparto), prevención del cáncer de mamas y ovarios, osteoporosis y depresión posparto, una mejora en la adaptación a la nueva realidad maternal y, finalmente, una reducción drástica del número de fármacos que tanto el bebé como la madre habrán de tomar a lo largo de su vida, atendiendo a los datos sobre el incremento de la salud (bio-psico-social) maternoinfantil que supone la lactancia materna, especialmente la prolongada (dos años o más). Estas son algunas de las ventajas más relevantes de amamantar (las vinculaciones emocionales con sus criaturas, generadoras de gran placer, que son las que más y mejor valoran las lactivistas ni siquiera están incluidas aquí). En cuanto a los problemas en el proceso de amamantar, que muchos sectores esgrimen como razón para no insistir *demasiado* en la lactancia materna, siempre radican en una falta de apoyo y asesoramiento correctos a la nueva madre. Así, errores del Estado, la administración y la institución médica (de nuestro particular *panóptico* contemporáneo, dicho de otro modo).

No puedo dejar de sospechar que si lactar hubiera sido una capacidad masculina, con tales asombrosos efectos positivos y potencialidades, este hecho ya estaría más que loado en los clásicos de literatura universal, más que reconocido como trabajo en las instituciones y más que ensalzado de modos diversos de prestigio social. Pensemos en el ejemplo tan elocuente que arriba se citó sobre la presentación del trabajo de parto en analogía a la navegación de Ulises y desarrollándose como odisea ancestral con todo su peso de eternidad y su dimensión sagrada.

No puedo dejar de ver un acto profundamente patriarcal en la pregunta «¿Vas a amamantar o te doy la pastilla?»¹⁷ que aún las matronas de muchos hospitales públicos formulan a las re-

¹⁷ Interlocutoras lactivistas anónimas comentan en charlas informales cómo esta fue la primera pregunta que

ción paridas, a las hercúleas recién llegadas, sudorosas, temblorosas, de combatir a la Hidra. Porque, aparte de que tal pregunta en sí es una expresión de supina incompetencia profesional, ya que la labor de las matronas es asesorar a las nuevas madres del mejor modo posible para contribuir a su salud y la del bebé (y no plantear la alternativa de la pastilla, que es un medicamento constriñente, en pie de igualdad a la lactancia), y aparte de que tal pregunta probablemente pueda ser incluso denunciada a las autoridades médicas, no dejo de pensar que tales interrogantes no existirían si lactar hubiera sido algo propio de hombres. Esa fabulosa capacidad nutricia, formadora, ciudadanizante, pacificadora, integradora, sexualmente enraizada... sería un canto, sería Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, habría gestas a la teta, por supuesto habría prolongados permisos para ejercerla, se retribuiría económicamente... y seguramente no existirían pastillas para inhibirla. En todo caso para potenciarla (si consideramos la existencia de la Viagra).

Por eso la teta es revolución, como el parto es viaje y es gesta. Y por todas sus multidimensionalidades y transversalidades, reclamamos la lactancia materna como espacio revolucionario (*catalizador de revolución social feminista*), el calostro como primicia de esta revolución y el cuidado como valor que transgrede las fronteras de lo privado para extenderse en las transpolíticas interconectadas de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- ALER GAY, I. (2006) [En línea]: «La transformación de la maternidad en la sociedad española 1975-2005. Otra visión sociológica», *Documento de Trabajo*. Junta de Andalucía, Fundación Centro de Estudios Andaluces.
<http://www.centrodeestudiosandaluces.info/PDFS/S2006-02.pdf> [Consultado 26/04/2011]
- AMORÓS, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Madrid, Anthropos.
- APARICIO, J. M. (2009): «Coste económico, coste en salud», Conferencia pronunciada en la Mesa Redonda: 'Repercusiones de no amamantar', en el VI Congreso FEDALMA: *Lactancia materna: más que un alimento*. Palma de Mallorca, 26-27/06/2009.
- BENEDETTI, M. (2011) [En línea]: «A Roque». <http://www.poemas-del-alma.com/mario-benedetti-a-roque.htm> [Consultado 26/04/2011]
- BENHABIB, S. (1990): «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg— Gilligan y la teoría feminista», en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Ediciones Alfonso el Magnánimo, pp. 9-28.
- BOCK, G. y THANE, P. (eds.) (1996): *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*. Madrid, Cátedra, pp. 19-50.
- BUTLER, J. (1990): «Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault», en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica*. Generalitat Valenciana, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 193-212.
- (2008): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- (2011) [En línea]: «El género es extramoral». Entrevista realizada por Fina Birulés publicada el 5/04/2011. <http://www.paralelo36andalucia.com/entrevista-con-judith-butler-%E2%80%99Cel-genero-es-extramoral%E2%80%9D/> [Consultado 26/04/2011]

su comadrona les formuló en el paritorio tras el parto. La «pastilla» es un fármaco (Bromocriptina o Cabergolina) para inhibir la producción de leche materna y que debe ser administrado bajo estricto control médico.

- CASO.OMISO¹⁸ (2010) [En línea]: «Feminismo patriarcal: no solo de falos se alimenta el poder».
http://caso.omiso.org/index.php?option=com_content&view=article&id=33:feminismo-patriarcal-no-solo-de-falos-se-alimenta-el-poder&catid=5:varios&Itemid=10 [Consultado 26/04/2011]
- COMINS MINGOL, I. (2009): «El cuidado en la trayectoria vital: rompiendo moldes con criterios de justicia y felicidad», *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 9, pp. 81-101.
- DE LA GARZA TOLEDO, E. (2011): *Hacia un concepto ampliado de trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. Madrid, Anthropos.
- FEIXA, C. (1996) [En línea]: «Antropología de las edades», en Prat, J. y Martínez, A. (eds.): *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, Ariel, pp. 319-335.
www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/C%20Feixa.pdf [Consultado 26/04/2011]
- GILLIGAN, C. (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, C. (2008): *Un regalo para toda la vida. Guía de la lactancia materna*. Madrid, Temas de Hoy.
- GUZMÁN CASTILLO, F., Toboso Martín, M. A. y Romañach Cabrero, J. (2009): «Fundamentos éticos para la promoción de la autonomía y la inter-dependencia: la erradicación de la dependencia», *Treinta años de Estado de Bienestar en España: logros y retos para el futuro*. Oviedo, 5-7/11/2009.
- JOVÉ, R. (2009): *La crianza feliz. Cómo cuidar y entender a tu hijo de 0 a 6 años*. Madrid, La Esfera de los Libros.
- LATOUCHE, S. (2003): *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Madrid, El Viejo Topo.
- LEBOYER, F. (1998): *El parto: crónica de un viaje*. Barcelona, Alta Fulla.
- LEVINAS, E. (1995): *De otro modo que ser o Más allá de la esencia*. Madrid, Sígueme.
- LIEDLOFF, J. (2008): *El concepto del continuum. En busca del bienestar perdido*. Tenerife, Editorial Ob Stare.
- MACHADO, C. (2010): «Madre o vaca», *Magazine El Mundo*, 577, (17/10/2011), pp. 36-40.
- MASSÓ GUIJARRO, E. (2010) [En línea]: «Crianza, socialización y derechos humanos: reflexiones en una sociedad posindustrial», *Nómadas*, 25.
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/181/18112179018.pdf> [Consultado 26/04/2011]
- MATAS MORELL, A. (2010): «La noviolència i els seus avantatges per al canvi social», *Astrolabio*, 9, pp. 136-153.
- MEDINA HERNÁNDEZ, I. (2009) [En línea]: «Crianza con apego: psicoanálisis, feminismo y neurobiología».
<http://www.tenemostetas.com/2009/12/crianza-con-apego-psicoanalisis.html> [Consultado 26/04/2011]
- ODENT, M. (2007): *El bebé es un mamífero*. Tenerife, Editorial Ob Stare.
- PANIAGUA, P. (2009): «Coste medioambiental», Conferencia pronunciada en la Mesa Redonda 'Repercusiones de no amamantar', en el VI Congreso FEDALMA: *Lactancia materna: más que un alimento*. Palma de Mallorca, 26-27/06/2009.
- PRECIADO, B. (2008): *Testo yonqui*. Madrid, Espasa.

¹⁸ Por expreso deseo del autor de esta referencia, titular asimismo del blog homónimo «caso.omiso», en lugar de su nombre y apellidos para referirnos a él usamos el alias anotado en cuerpo de texto: «caso.omiso». Respetamos esta preferencia, aunque suponga una heterodoxia en las normas editoriales de referencias bibliográficas.

- PULEO, A. (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 38, pp. 39-59.
- RUDDICK, S. (1989): *Maternal thinking: towards a politics of peace*. New York, Women's Press.
- SARAMAGO, J. (2000): *La caverna*. Madrid, Alfaguara.

Temista y Leontion, ¿por qué mujeres en *El Jardín*?

Temista and Leontion, why women in The Garden?

IMMACULADA FONT MAREÑÀ
Universitat de Girona

Resumen: A lo largo de los siglos IV-I a. C. en Grecia, se halla la presencia de mujeres dentro de la escuela epicúrea *El Jardín*. Mujeres como por ejemplo, Temista, Leontion, Mammarrion, Nicídion, Batis y Teófila. Nuestro objetivo principal es descubrir el por qué de esta peculiar situación, sobre todo si tenemos en cuenta la concepción antropológica de la mujer que prevaleció a lo largo de esta época. También queremos demostrar que las mujeres no eran simples amas de casa o concubinas, sino filósofas. Nuestra hipótesis es que podremos responder a todos estos interrogantes a partir de las características de la escuela *El Jardín*, de la filosofía epicúrea y de los testimonios de Cicerón, Plutarco y Diógenes Laercio.

Palabras clave: Leontion, Temista, *El Jardín*, mujeres filósofas.

Abstract: During the fourth century BC to the first century BC, we find the presence of women in the epicurean school *The Garden*, such as Temista, Leontion, Mammarrion, Nigidion, Batis and Teofila. Our main goal is to discover the reason for this situation, especially if we consider the anthropological conception of women that dominated at that time. We also demonstrate that women were not just housewives or concubines, but philosophers. We can answer all these questions from the characteristics of *The Garden*, the characteristics of epicurean philosophy, and witnesses of Cicero, Plutarch and Diogenes Laertius.

Keywords: Leontion, Temista, *The Garden*, women philosophers.

Esta comunicación está centrada en destacar la presencia de mujeres dentro de la escuela epicúrea *El Jardín* (*Kepos*) en los siglos IV-I a. C., y descubrir el por qué de esta peculiar situación, dada la concepción que se tenía de la mujer en la época helenístico-romana en Grecia. Los objetivos principales son, en primer lugar, demostrar que las mujeres no eran simples amas de casa o heteras, sino filósofas; en segundo lugar, el hecho de que las mujeres pudiesen formar parte de la escuela epicúrea se puede explicar por medio de las características propias de *El Jardín*, principalmente debido al concepto de amistad que defendían, también por su rechazo a la jerarquización, así como debido al tipo de explicaciones y de discursos que pronunciaban. Para cumplir nuestros objetivos utilizaremos como hilos conductores a Temista y Leontion, porque son las alumnas de las cuales disponemos de más información y porque son representantes de la escuela de Lámpsaco y de Atenas, respectivamente (las dos sedes de la escuela epicúrea). Aunque también tendremos en cuenta a Mammarrion, Nicídion, Batis y Teófila, otras mujeres epicúreas. Los testigos que nos hablan de ellas y de las otras alumnas son escasos, sin embargo es reconocida su autoridad. Se trata de autores de prestigio como Cicerón, Plinio El Viejo, Marcial, Plutarco, Ateneo de Náucratis y Diógenes Laercio.

En primer lugar, nos centraremos, brevemente, en el estudio de la concepción antropológica, social, religiosa y política de la mujer que prevaleció a lo largo del periodo helenístico-romano

en Grecia (siglos IV-I a. C.). Como ocurre con la mayoría de las etapas históricas antiguas, es complicado intentar definir el papel que adoptaron las mujeres de la clase media a lo largo de este periodo. El matrimonio es una de las fuentes que los historiadores utilizan para poder orientarse, así como la realización de un cómputo cuidadoso de las representaciones de las mujeres en la escultura, en la cerámica pintada y en la comedia. Así, por ejemplo, como destaca Sara Pomeroy (Pomeroy, 1990: 164), las imágenes de las mujeres en esta época empezaron a ser más sensuales que las de los periodos precedentes: se representaban mujeres desnudas y sujetando copas de vino (seguramente se tratarían de obras destinadas a las celebraciones dionisiacas). Es necesario destacar el hecho de que durante esa época se dieron ciertos cambios en relación a la concepción antropológica de la mujer, fruto sobre todo, de la influencia que ejercieron Macedonia, Asia Menor y Egipto en Grecia. De manera que, las mujeres pasaron a ocupar una posición más libre que en periodos anteriores. Los filósofos les reconocieron dignidad de individuo, y en la literatura —con autores como, por ejemplo, Aristófanes, en su comedia *Lisístrata*— se presentaron personajes femeninos nuevos y diferentes. Es decir, se representaban mujeres más independientes y más atractivas. En el campo religioso, con la aparición del eclecticismo y la introducción de cultos como el de Isis, la mujer también recibió un trato igual entre clases y en relación a los hombres.

En el campo político, la mujer ganó cierta libertad y un relativo protagonismo, en este caso, gracias sobre todo a Macedonia y Asia. Porque políticamente, en ambos reinos, durante el periodo helenístico y romano, las mujeres de las clases dirigentes pudieron acceder a cargos públicos, e incluso ostentaron el trono. De hecho, las dinastías macedonias dieron lugar a una larga cadena de reinas y mujeres que de una manera u otra consiguieron influir en la política de su tiempo. Es conocida la influencia de Olimpia (375 – 315 a. C.) esposa del rey Filipo II de Macedonia y madre de Alejandro el Grande; Arsínoe II (270 – ? a. C.) casada con Ptolomeo II; y sobre todo Cleopatra VII (69 – 30 a. C.) esposa, primero, de Julio César y después de Marco Antonio. Fueron reinas ambiciosas, astutas y despiadadas. Actuaron como los hombres. De hecho, las princesas macedonias no fueron acusadas de «licenciosas sexuales» (Pomeroy, 1990: 143), pero sí de utilizar el sexo para alcanzar sus ambiciones políticas. El divorcio también se contemplaba, además, tanto el hombre como la mujer tenían la oportunidad de repudiar al otro. Un ejemplo de tal situación sería el que nos cuenta Plutarco en su obra *Vidas paralelas*. Hipareta, la esposa de Alcibíades (450— 404 a. C., estadista, orador y general ateniense), abandonó el *oikos* (el hogar familiar) con la finalidad de obtener el divorcio.

Más allá de personajes tan célebres como éstos, que inauguraron una cierta tradición del poder femenino que continuó más allá de la Roma Imperial, durante el periodo helenístico se constituyó también una burguesía femenina que ejercía un poder económico y que gozaba de notables privilegios. Algunas mujeres incluso tuvieron la oportunidad de participar en el comercio y en distintas actividades intelectuales (Bruzzese y Martino, 2000: 41).

Otro mérito de la sociedad helenística fue la instauración de una gran escuela pública regular, elemental y mediana que sirvió de modelo para la escuela romana. Además, la capital cultural de la época, por lo menos durante el reinado de los primeros Ptolomeos (323 – 221 a. C.), ya no era Atenas, sino Alejandría, una inmensa ciudad de las ciencias y las artes dedicada a las Musas con la famosa Biblioteca y el Museo. Cabe destacar aquí el hecho de que numerosas mujeres de las clases más acomodadas tuvieron acceso a estas instituciones. Ejemplo de ello fue Agnodice (alrededor de 300 a. C.), una mujer ateniense que se mudó a Alejandría, disfrazada de hombre, con el fin de estudiar medicina. Consiguió el título y durante unos años ejerció como médica entre las mujeres de la aristocracia. Sin embargo, su éxito provocó envidia entre sus compañeros de profesión que la acusaron de corromper a las mujeres, y la condenaron a muerte, porque además, estaba prohibido legalmente que las mujeres fuesen médicas.

No obstante, a pesar de todos estos avances, todavía dominaba el paradigma patriarcal griego, es decir, seguían transmitiéndose los antiguos prejuicios referentes a las mujeres. De tal manera que estas disfrutaron de una limitada independencia jurídica, estando bajo el control, primero, de los padres, y después de los maridos, y así a lo largo de toda la vida. Del mismo modo, se les exigía saber reprimirse y ser esposas entregadas, fieles, obedientes. Estas exigencias eran debidas, como también pasaba en los periodos anteriores a este, al hecho de que las mujeres eran fundamentales para la supervivencia de la vida cotidiana de las familias y de la ciudad, es decir, en relación a la cuestión de la descendencia legítima.

Una vez conocida la concepción antropológica respecto a la mujer que dominó a lo largo del periodo helenístico-romano (siglos IV-I a. C.), pasemos a hablar de Temista (siglos IV-III a. C), de cuya mano conoceremos las características de la escuela epicúrea de Lámpsaco, los nombres de otras alumnas epicúreas y algunos de los primeros argumentos que explican la presencia de mujeres dentro de esta escuela filosófica.

En el año 308 a. C., Epicuro instituyó en Lámpsaco (una de las principales ciudades griegas de Mísia, situada cerca del Helesponto, un territorio de la costa noroeste de Asia Menor) una escuela constituida por un círculo de amigos y discípulos, entre los que se hallaban Leonteo, Metrodoro, Timócrates, Colotes, Pítocles, Polieno, etc. pero también mujeres como Temista y Batis. Ambas mujeres fueron, además, integrantes de *El Jardín*, la segunda escuela epicúrea.

Veamos, en primer lugar, la información que nos ha transmitido sobre Temista Diógenes Laercio, uno de los principales testigos de los que disponemos: «Y a Temista, esposa de Leonteo, le dice: ‘si vosotros no venís a visitarme, estoy dispuesto a trasladarme, en tres pasos, a donde vosotros y Temista me ordenéis de ir’» (Laercio, 1985).

Temista era la esposa de Leonteo de Lámpsaco. Su hijo (también llamado Epicuro) fue —de acuerdo también con el testimonio de Diógenes Laercio— uno de los discípulos más ilustres de Epicuro. La pareja, juntamente con el satírico Colotes y el matemático Polieno, conocieron al maestro cuando este fue a Lámpsaco, en el año 312 a. C., acompañado por Hermarco. Diógenes Laercio también comenta que Epicuro dedicó a Temista las siguientes obras suyas: cuatro libros de la *Vida de los más ilustres filósofos griegos*; *Del comportamiento justo*; y *Neócles* (Laercio, 1985). Y añade, de acuerdo con el testimonio de Teodoro, que mantuvo relaciones sexuales con ella (Laercio, 1985). Según Guilles Ménage, Cicerón en su discurso *Contra L. Calpurnio Pisón*, la tildó de sabia: «[...] aunque seas más sabia que Temista» (Ménage, 2006: 101).

En relación a otras alumnas que formaron parte de esta primera escuela epicúrea, la tradición recoge los nombres de: Batis, la hermana de Metrodoro, esposa de Idomeneo de Lámpsaco (el cual tenía como amante a Nicídion) y conocida a lo largo de la historia por su prudencia y su humanidad; Nicídion, la amante de Idomeneo, Mammarrion, la amante de Leonteo de Lámpsaco; y el de Demetria, la supuesta amante de Hermarco de Mitilene. Diógenes Laercio en su obra *Vidas de los filósofos* se refiere a ellas como «heteras», cuando probablemente en realidad no todas lo eran. Sabemos, por ejemplo, —como acabamos de ver— que Nicídion era la amante de Idomeneo de Lámpsaco (filósofo epicúreo) y que Mammarrion la amante de Leonteo de Lámpsaco (uno de los discípulos más importantes de Epicuro), pero no de otros hombres.

Y es que el concepto de «hetera» es difícil de comprender. Porque aunque a menudo lo encontramos utilizado como sinónimo de cortesana, concubina, prostituta y furcia, nuestra hipótesis es que quizás se esté refiriendo a un tipo de mujer en relación a la cual no se disponía de un concepto propio para poder ser nombrada. Es decir, para referirse a mujeres inteligentes, cultas, libres (en el sentido de no pertenecer a ningún hombre), pensadoras y quizás filósofas. La palabra «hetera» en griego significa compañía. Y la información que nos ha llegado de algunas de ellas coincide en destacar que se trataba de mujeres bellas, así como poseedoras de

un amplio abanico de conocimientos científicos y culturales. Tenían un alto nivel económico, y seguramente habrían recibido una educación más libre y más amplia que la de las mujeres miembros de familias atenienses con un estatus elevado, sobre todo en música, canto, danza, etc. Rosa Signorelli explica que las heteras tenían a su disposición escuelas especiales donde se las preparaba adecuadamente. Destacan por ejemplo las famosas escuelas de Lesbos, conocidas por sus profesoras, las cuales eran expertas cortesanas y donde, además, las mujeres se ejercitaban en gimnasia, música y poesía. Gracias a esta formación, las heteras se situaban por delante de las mujeres casadas. De aquí también que los políticos y los filósofos las considerasen como dignas interlocutoras y las invitasen a participar en los diferentes simposios que se organizaban. Ellas también podían convocar reuniones en sus propias casas, ejerciendo como anfitrionas e invitando personajes importantes de la polis con los que debatían distintas cuestiones filosóficas, políticas o literarias. De esta manera, entraban a formar parte de la sociedad masculina, en cuyas manos se hallaban la dirección política, el arte y la intelectualidad. Siglos más tarde, a principios del XVII, las heteras pasarían a ser las llamadas «preciosas» de los salones literarios franceses, mujeres de la élite burguesa que disponían de libertad intelectual.

El hilo pues, que separaría las cortesanas, las concubinas, las prostitutas y las furcias, de las heteras es muy delicado. Lo que no es tan delicado es el hilo que las separa de las filósofas, ya que pensadoras como Temista, Batis y Leontion, destacan no por el hecho de haber mantenido relaciones sexuales con pensadores o personajes públicos de la época, sino por haber participado en la escuela epicúrea.

Pasemos ahora a hablar de las mujeres que formaron parte de la segunda escuela epicúrea, entre las que destacan Leontion y Teófila. En el año 306 a. C., Epicuro trasladó a Atenas la escuela que había instituido en Lámpsaco, fundando la comunidad filosófica *El Jardín*. Lo hizo acompañado —como hemos podido ver— por los siguientes y las siguientes discípulos: Metrodoro, Timócrates, Colotes, Pítocles, Polieno, Leonteo, Temista y Batis. Entre las nuevas alumnas que asistieron, la más famosa fue Leontion.

Leontion (siglos IV-III a. C.) era natural de Ática. También es tachada de hetera, por ejemplo por Diógenes Laercio, y además como la hetera preferida del maestro, con el que tuvo una hija llamada Dánae, de acuerdo con Ateneo (Ateneo de Náucratis, 1994). También fue amada por otro discípulo epicúreo, Metrodoro, según Diógenes Laercio: «Del mismo modo, escribió a muchas otras cortesanas, en especial a Leontion, de quien hasta Metrodoro estaba enamorado» (Laercio, 1985). Ateneo también nos cuenta en el libro XIII que Leontion fue amiga de Hermesianacte de Colofón, un poeta elegíaco, al cual inspiró.

Los testimonios en los que nos basamos, coinciden en destacar el hecho de que Epicuro solía cartearse con sus alumnas, sobre todo con Leontion. Diógenes Laercio, en el epígrafe 5 del libro X de su obra, nos ofrece un pequeño fragmento de una de las cartas entre Epicuro y Leontion, donde el maestro le responde con las siguientes palabras: «Por el señor Peano (Apolo), querida pequeña Leontion, qué alegría sentí al leer tu carta» (Laercio, 1985). También en el epígrafe 6 de la misma obra, cita una reflexión que Epicuro escribió en su obra *Del fin último* (lamentablemente perdida), la cual, en esta ocasión, el maestro comentó con Leontion: «Yo no puedo concebir que exista un bien, excepto los placeres del gusto, excepto los del amor, los del oído o los de la forma» (Laercio, 1985).

Estas epístolas justificarían el hecho de que Leontion fue más que una hetera, ya que el propio Epicuro, no solamente le dirigía cartas, sino que también le hacía partícipe de su filosofía. Ello contrasta con la imagen y la concepción que nos ha transmitido de ella Cicerón, concretamente en su obra *Sobre la naturaleza de los dioses* (Del Pozo Álvarez, J. M., 1988), donde no solamente la tacha de furcia sino que además comenta que siendo una mujer tuvo la osadía de arremeter contra el gran Teofrasto (discípulo de Aristóteles). Plinio el Viejo, en el prólogo de su obra *Historia Natural*, también comenta este singular hito con estas palabras:

«Pero, ¿qué tiene esto de extraño, si contra el mismo Teofrasto, dotado de una gran elocuencia que le valió el nombre de divino, escribió una mujer, de donde ha nacido el proverbio: ‘tener que escoger un árbol para colgarse en él’?» (Plini el Vell, 1925: 29).

También comentó el hecho de que Leontion fue pintada por Teodoro (siglo IV a. C.) en actitud pensativa. A partir de aquí podemos deducir que Leontion se dedicaba a meditar sobre cuestiones filosóficas. Giovanni Boccaccio, en su obra *De mulieris claris*, también destacó el hecho de que una mujer se atrevió a irrumpir contra Teofrasto, aunque este poeta florentino del siglo XIV la tachó de hetera, de ramera, y la acusó de ensuciar y deshonorar la filosofía.

Todas estas especulaciones nos permiten afirmar la existencia de una mujer llamada Leontion, hetera pero también pensadora, que tuvo la osadía, enfrentándose, a Teofrasto, de participar en el mundo de la filosofía, un espacio como muchos otros más, reservado hasta entonces solamente a los hombres.

Otra de las alumnas que formó parte de la segunda escuela epicúrea fue Teófila. La breve información de la cual disponemos nos ha llegado por medio de un epigrama que Marcial dedicó al poeta gaditano Canio Rufus, el prometido de esta misma pensadora epicúrea:

«He aquí, Canio, esta Teófila, tu prometida, que tiene el espíritu completamente amarado de filosofía griega. Con razón la reclamaba *El Jardín* del glorioso anciano de Atenas, y no menos la adoptaría como suya el grupo de los estoicos. Sobrevivirá cualquier obra que haya pasado por su oído: tan superior es su juicio a su sexo y a la mente vulgar. Para bien que tu Pantenis sea suficientemente conocida por el corazón de las Musas, no le podrá disputar la supremacía. La amorosa Safo prodigaba elogios a los poemas de Pantenis: ‘más pura y no menos sabia que Pantemis es tu Teófila’» (Marcial, 1949-1960: 69).

En esta sátira, vemos como Marcial hace referencia a *El Jardín* epicúreo con una cierta ironía misógina, ya que este poeta latino fue un autor muy crítico con las mujeres. De manera que, lo que estaría haciendo aquí, en realidad, sería difamar a la prometida de su amigo, porque ser docta en letras griegas no es una cualidad en boca de Marcial.

Estas serían las alumnas epicúreas de las cuales nos ha llegado una cierta información. Sin embargo, no disponemos de textos escritos por ellas. Solamente, como hemos visto, disponemos de los fragmentos de dos cartas que Epicuro envió a Leontion y a Temista, respectivamente. Esta falta de información solamente nos permite calificar a estas mujeres, en general, como alumnas y no como auténticas filósofas. A pesar de esto, gracias a los comentarios de autores como Cicerón, Plinio el Viejo, Plutarco, Ateneo y sobre todo, Diógenes Laercio, podemos inferir que dentro de la escuela epicúrea hubo al menos una mujer, Leontion, que sí puede ser considerada más que una alumna, ya que fue capaz de reflexionar sobre distintas cuestiones filosóficas de la misma manera que lo hicieron sus compañeros masculinos, hasta el punto de discrepar respecto a algunas de las aportaciones desarrolladas por estos.

Pasemos ahora a considerar el por qué de tal situación. Es decir, debido a qué motivos y qué razones permitieron que las mujeres pudiesen estudiar y practicar la filosofía epicúrea. Ya que si tuviésemos que caracterizar *El Jardín* con algún elemento distintivo, destacaríamos el hecho de que en él se admitieron mujeres y esclavos como miembros de la comunidad. Nuestra hipótesis para justificar tal situación se halla en algunas de las características propias de la filosofía epicúrea, las cuales nos ofrecen ciertas explicaciones satisfactorias sin necesidad de ser forzadas. Características tales como la tendencia a la horizontalidad dentro de la comunidad epicúrea, es decir, la disociación de la idea de poder de la del ejercicio de la jerarquía; una nueva noción del saber; el uso de un discurso no polarizado ni categorizador y, sobre todo el rechazo de lo público, la polis y las convenciones sociales y políticas de la época.

El primero de los motivos que acabamos de citar hace referencia a la aceptación de mujeres y esclavos dentro de la comunidad epicúrea. Los motivos de tal aceptación, seguramente, no fueron ni la lucha a favor del igualitarismo, ni tampoco para la emancipación femenina, sino el hecho de que la vida en *El Jardín* era una vida comunitaria, donde sus miembros convivían en un ambiente afectuoso y fraternal, de trabajo pero también de celebración, y organizándose mediante la amistad y no por la justicia. Las relaciones entre los amigos eran, de acuerdo con Epicuro, las únicas leyes que tenían sentido en todo el universo e implicaban igualdad. Iban más allá de las convenciones y de las leyes que regulaban las relaciones de los hombres en general. De aquí pues, que las mujeres también pudiesen participar en esta escuela y de su filosofía.

Otra cuestión que destacamos como posible razón, y que se halla relacionada con la que acabamos de ver, es la referente al rechazo de la jerarquización y la competición y, por lo tanto, la defensa de la consecuente horizontalidad. La sociedad griega se caracterizaba claramente por la competición, una competición sobre todo verbal, a menudo con el fin de alcanzar el poder. Ejemplos de esta situación serían la tragedia, los enfrentamientos en la Asamblea, las luchas por el prestigio en las ciudades, las discusiones por la hegemonía, etc. Así pues, este rechazo hacia la competición y la lucha, permitió que la doctrina epicúrea pudiese acercarse a las mujeres. Estas estaban excluidas de la competencia, de cualquier competencia, porque para poder competir era necesario salir fuera del ámbito privado y someterse al juicio público de los árbitros, y esto era impensable para ellas. Quizás fue este espíritu competitivo propio de los griegos, que continuaba influenciando a los testigos masculinos (como por ejemplo, Ateneo de Náucratis y Diógenes Laercio) que nos transmitieron información sobre las alumnas epicúreas, lo que provocó que se refiriesen a ellas tachándolas de «heteras», cuando por ejemplo, ni Temista ni Batis lo fueron. Además, estos autores seguían considerando que la filosofía era una actividad propiamente masculina. Sin embargo, el hecho de que hubieran supuestas «heteras» dentro de la escuela epicúrea no significa que la vida de sus miembros fuese una vida de orgías y desenfrenos. Como tampoco puede considerarse a Epicuro como un proxeneta, sobre todo si tenemos en cuenta el concepto de placer y la teoría de los deseos que Epicuro defendía, ya que este consideraba que los placeres sexuales eran naturales pero no necesarios. Además, Temista y Batis eran familiares directas de otros alumnos epicúreos, y por lo tanto, no estaban en la escuela para ejercer funciones sexuales ni lucrativas. Al contrario, el hecho de pertenecer a una familia donde algunos de sus miembros eran filósofos, les permitía la posibilidad de ser instruidas de acuerdo con el ambiente en el que vivieron, —esto es, el de *El Jardín*—, para poder llegar a ser filósofas.

Otro de los motivos que permitió la participación de las mujeres en *El Jardín* fue que los epicúreos modificaron el concepto antiguo de saber. Hasta ese momento, las mujeres habían sido consideradas como seres inferiores debido, entre otros motivos, a su naturaleza, y esta condición antropológica no les permitía acceder al conocimiento. Pero con la nueva definición de saber que los epicúreos desarrollaron, la situación cambió. El saber dentro de esta doctrina pasó a concebirse en términos de receptividad y de adquisición de alguna competencia reconocida —a diferencia de lo que defendían por ejemplo, Platón y Aristóteles—. De aquí que las mujeres pudiesen lograr la dignidad de sujetos de conocimiento. Esta modificación del concepto de saber puede apreciarse claramente en la teoría ética epicúrea. Epicuro desarrolló una ética espiritualista que permitiría liberar a los hombres de las falsas opiniones y de este modo podrían alcanzar un conocimiento verdadero y seguro sobre qué es el mundo y cuál es nuestro sitio en él, así como también conseguir la felicidad.

Otro posible argumento estaría relacionado con el discurso. Es decir, Epicuro transmitía sus conocimientos y sus reflexiones por medio de explicaciones inteligibles, entendedoras, sin jerarquizar ni tampoco discriminar respecto a cuestiones de género ni condiciones sociales

(como podemos ver en sus obras las *Máximas Capitales* o las *Sentencias Vaticanas*), a diferencia de Platón y Aristóteles. Seguramente debido a sus inquietudes filosóficas y a los destinatarios de estas explicaciones, ya que él escribía cartas dirigidas a amigos y amigas concretos, a Temista y a Leontion, por ejemplo, a personajes reales, como Meneceo, Pítocles y Herodoto, guiándoles y orientándoles en lugar de prescribirles. Y esta búsqueda y esta investigación, como también la forma de ser expresadas, no excluía a las mujeres. Ser felices no les estaba prohibido, como acabamos de ver por medio de la ética defendida. Además, las mujeres tenían la misma necesidad que los hombres de encontrar su lugar en el mundo y de dar sentido a sus vidas. Así pues, esta nueva manera de comunicar su doctrina ya era un instrumento de apertura hacia las mujeres, tanto si Epicuro se lo había propuesto previamente, como si no.

Hasta aquí pues, hemos podido ver algunas de las posibles razones que habrían hecho posible la entrada de mujeres en la escuela epicúrea *El Jardín* y la consecuente posibilidad para poder vivir de acuerdo con esta doctrina filosófica. No son muchos los argumentos justificadores que nos permiten inferir tales conclusiones. Sin embargo, el hecho de que nos hayan llegado noticias sobre estas mujeres nos ha permitido ver que las mujeres no eran solamente las encargadas del *oikos* ni tampoco vulgares heteras, sino que como los hombres, también se interesaron y participaron de las reflexiones filosóficas y de las preocupaciones presentes en sus respectivos contextos históricos.

BIBLIOGRAFÍA

- ATENEO DE NÁUCRATIS (1994): *Sobre las mujeres. Libro XIII de «La cena de los eruditos»*. Edición de Jorge L. Sanchís Llopis. Madrid, Akal.
- BOCCACCIO, G. (1361-1365) [En línea] :
<http://parnaseo.uv.es/lemir/Textos/Mujeres/Boc/Leoncio.html> [Consultado 30/08/2009]
- BRUZZESE, M., y MARTINO, G. (2000): *Las filósofas*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- DEL POZO ÁLVAREZ, J. M. (1988): *La naturalesa dels déus*. Edició crítica, amb introducció, traducció i notes de Ciceró. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- DIÓGENES LAERCIO (1985): *Vida de los más ilustres filósofos griegos*. I y II, Traducción prólogo y notas de José Ortiz y Sainz. Barcelona, Ediciones Orbis.
- EPICURO (2005): *Obras*. Madrid, Tecnos.
- GLEICHAUF, I. (2005): *Vull comprendre: Història de dones filòsofes*. Barcelona, La Desclosa Editorial.
- MARCIAL, M. (1949-1960): *Epigramas*. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- MÉNAGE, G. (2006): *Histoire des femmes philosophes*. Francia, Arléa.
- PLINI EL VELL (1925): *Historia Natural. Llibres I y II*. Vol. I. Text i traducció de M.O. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- POMEROY, S. (1990): *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas*. Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ, R. M. (1997): *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona, Anthropos.
- SIERRA, A. (2002): «Las mujeres como sujetos de conocimiento», *Revista Laguna*, 10, pp. 121-131.

Cuerpos en la encrucijada de las diferencias¹

Bodies at the crossroads of differences

MERCEDES EXPÓSITO GARCÍA
Investigadora independiente

Resumen: Las teorías de género, las teorías de la diferencia sexual y las teorías poscoloniales y *queer* plantean otras tantas maneras de entender la tríada sexo-género-deseo. Son teorías que entran en juego cuando intentamos comprender los extremos duales de la feminidad, la masculinidad y toda la variedad de sexos-géneros entre esos dos opuestos normativos, opuestos que quizás ningún cuerpo reproduzca con absoluta fidelidad y que movilizan otra polaridad fundamental para analizar lo humano: la de naturaleza y cultura. Citaremos la obra teórica de Judith Butler pretendiendo que en ella es tan fundamental como la noción de género la tematización de la vida, la cual constituye la base de una «filosofía de la inquietud». Para exponer estos temas recurriremos en más de una ocasión a las figuras de Simone de Beauvoir y Monique Wittig, dos de las referencias teóricas a la hora de incorporar el cuerpo como actor cuando lo que está en juego es el carácter cultural de las diferencias sexo-genéricas.

Palabras clave: sexo, género, feminismo, diferencia.

Abstract: Gender, sexual difference, postcolonial and queer theories pose so many ways to understand the triad sex – gender – desire. They are theories that evolve when we try to understand the dual ends of femininity, masculinity and the range of sexes – genders between these two opposites policies, that mobilize other fundamental polarity to analyze the human: nature and culture. We'll work on Judith Butler's work since she is fundamental at the notion of gender and life, which constitutes the basis of a «philosophy of concern». To explore these issues, we rely on more than one occasion to the figures of Simone de Beauvoir and Monique Wittig, two of the theoretical references incorporating the body as an actor, when what is at stake is the cultural nature of sex-generic differences.

Keywords: sex, gender, feminism, difference.

¿POR QUÉ PENSAR LOS CUERPOS?

Porque los sistemas que clasifican a los cuerpos no son neutrales sino más bien el punto de partida de las diferencias como desigualdades políticas.

¹ Adoptamos para todo el artículo el criterio de indicar nombre y apellido en la primera mención, en las siguientes citaremos tan solo el apellido. N. del T: todas las traducciones al español de obras citadas en la bibliografía en su versión original son de la autora de este artículo.

¿POR QUÉ «EN LA ENCRUCIJADA»?

Porque esas clasificaciones que parecen etiquetas adheridas a los cuerpos no son de un tipo único; las más de las veces convergen de tal modo en un mismo cuerpo que señalan múltiples direcciones hacia las que orientar nuestra mirada. Si «mujer» puede etiquetarse al lado de «pobreza» pues no son cuestiones que se excluyan entre sí, «mujer», «homosexual», «sin recursos», incluye tres diferencias que se entrecruzan, tres vulnerabilidades.

¿POR QUÉ «LAS DIFERENCIAS»?

Porque desde una perspectiva materialista, que toma en consideración las condiciones de vida, las diferencias, lejos de ser *meras diferencias* intranscendentes, constituyen marcas corporales de la desigualdad política y económica.

¿POR DÓNDE EMPEZAR?

Quizás cualquier comienzo debería interrogar el lugar desde el que hablamos. Así pues, nuestra posición es clara. Aquí no vamos a tratar de defender una —a nuestros ojos, indefendible— posición de *neutralidad objetiva que pueda abarcarlo todo*, sino todo lo contrario. Partimos de una perspectiva situada, y lateral, que asume implícitamente que la neutralidad es una más entre las muchas maneras de invisibilizar situaciones de opresión material sobre los miembros, físicos y reales, que componen los cuerpos humanos —miembros es el nombre que corresponde a situaciones en las cuales las fuerzas y coerciones tienen efectos sobre partes muy concretas de nuestros cuerpos—. No obstante, no parece posible pensar ciertas carencias, grabadas como cicatrices en la piel, sino es como indicios de un desmembramiento del entero cuerpo social. Es la comunidad y su ausencia quien se pone al desnudo. De este modo, los cuerpos desintegrados son en muchas ocasiones el síntoma del abandono de una mínima pero humanamente imprescindible cohesión social.

Nuestro rechazo de la neutralidad objetiva de los sujetos y sus cuerpos abstractos se sostiene en una de las revelaciones mayores del feminismo que detecta en la noción de individuo universal genéricamente neutro el mismo dispositivo que opera en Occidente desde el comienzo de su modernidad política. Al separar las esferas de una naturaleza material asociada a lo femenino y lo salvaje y una cultura espiritual asociada a lo masculino y lo civilizado, esa misma separación trajo la consecuencia de excluir de la toma de decisiones a un conjunto amplio de la humanidad. Dicho de otro modo, es ese mismo dispositivo de lo neutro universal el que, desde una perspectiva simbólica y lingüística, ensalza lo masculino como cultural y es también él mismo quien colabora con un pequeño conjunto de cuerpos clasificados en la masculinidad normativa. Este conjunto, una élite económico-cultural-masculina encerrada en sí misma, pone en marcha un modo de organización social hegemónico cuyo despliegue acabará derivando en nuestra actual situación geopolítica. Es esta una situación en la que guerras de lenguajes y máquinas de guerra que a veces pueden ser —y a veces no— simples metáforas, deciden cuales serán los movimientos de cuerpos y poblaciones enteras, máquinas de guerra que funcionan como cerebros sofisticados que toman decisiones sobre las formas de vida posibles, tanto en el nivel de producción técnica de un mundo de objetos inanimados como en un nivel de reproducción de cuerpos y vidas humanas. De este modo, constituyen un biopoder en cuyo mante-

nimiento es fundamental la imbricación de los sistemas productivo y reproductivo, los cuales son, en la actualidad y en tanto estrategias de control de las poblaciones, más interdependientes de lo que quizás lo fueron en ningún otro período histórico.² De este modo, el control sobre los cuerpos de las mujeres parece extenderse hoy a la apropiación de las capacidades de aquellos cuerpos en principio más aptos para ser sometidos o sometibles al beneficio de un sistema bioeconómico global. Con la alusión a un mundo que pone en marcha tácticas de aprovechamiento de los cuerpos y sus capacidades, llegamos a nuestra preocupación principal.

Aquí vamos a sostener que en la obra de Butler el uso, el empleo del término sexo, se somete a estrategias de escritura que ponen de relevancia el concepto de género y que el que esto ocurra provoca un deslizamiento doble: desde las diferencias hacia *una única* diferencia, la homosexual por oposición a la heterosexual y, en segundo lugar, desde la diferencia sexual hacia una noción de igualdad que a fin de cuentas es inseparable de esa imposible posición de neutralidad objetiva de la que hablamos antes. Aquí vamos a defender que «sexo» y «diferencia *de/entre* los sexos» son expresiones centrales para comprender la tradición y la actualidad del feminismo europeo y que, quizás en el específico contexto feminista norteamericano, han dejado de serlo. Visto desde la óptica de autoras europeas como Geneviève Fraisse, el *movimiento del género* del que la propia Butler forma parte, parece funcionar como un «taparrabos» puritano del sexo. La utilidad crítica o teórica que hoy demuestra es la de un concepto tan maleable que, en función de las necesidades, adopta la forma que una esté dispuesta a darle.

En el contexto intrafeminista, el *movimiento del género* consiguió efectuar dos desplazamientos. Un primer movimiento de transferencia ocurrido en Norteamérica, que podríamos llamar «del sexo al género», originó a su vez un segundo deslizamiento teórico, «de mujer a género». Con los estudios culturales neomarxistas ingleses, los poscoloniales norteamericanos y el desarrollo de trabajos de teoría *queer* por parte de investigaciones gays y lesbianas, el género, como concepto específico de las feministas, empieza a distinguirse del patriarcado, del sexo y del análisis de ciertas formas de sexualidad reproductiva articulable con lo maternal-femenino. No obstante, en la polémica o «desafío del género» cuyo protagonismo se le suele atribuir a Butler no acaba por quedar claro si se cuestiona la categoría de género, su utilización feminista o ambas cosas a la vez.

Para intentar situar en algún lugar teórico la pluridimensionalidad feminista de las orillas norteamericana y europea del Atlántico, proponemos una clasificación que, dada la complejidad del tema, no pretende ser exhaustiva sino tan solo ofrecer una orientación en el territorio de las propuestas feministas de las últimas décadas. Así, vamos a diferenciar tres tipos de visiones teóricas que plantean otras tantas maneras de entender el sexo, el género, la raza y la etnia y el deseo. Creemos que las teorías de género se organizan en torno al par género-igualdad, las teorías de la diferencia *de* los sexos en torno a la tríada sexo-diferencia-mujer y las teorías poscoloniales y *queer* se interesan por un mundo poscolonial en el que tienen un papel relevante las configuraciones identitarias de tipo sexualidad, raza, etnia, nacionalidad y religión. Todas ellas son teorías que entran en juego cuando intentamos comprender la variedad de intersexos y los extremos duales de la feminidad y la masculinidad como opuestos normativos, opuestos que quizás ningún cuerpo reproduzca con absoluta fidelidad pero que movilizan también otro conjunto de polaridades fundamentales para analizar el cuerpo en su articulación con lo humano: la de naturaleza y cultura, la de unidad y multiplicidad, la de igualdad y diferencia, la de lo universal/general y lo particular/concreto, ciertos sentidos embrollados en las lógicas de lo mismo y lo otro, y... ¿por qué no?, ese resistente núcleo esencial del yo, sea «de género» o de

² Un análisis de estos dispositivos, en su expresión *farmacopornográfica*, puede encontrarse en *Testo Yonqui*. (Preciado, 2008).

cualquier otra reclamación identitaria. En cualquier caso, está en juego el carácter cultural de las diferencias sexuales.

Un conocido texto de Jacques Derrida que lleva por título *La Différance* desenreda, bajo el pretexto de pensar la diferencia entre la palabra hablada y la escritura, los hilos de la trama que atan el nudo de la relación entre diferencia y diferencia (Derrida, 1968). Hacer esta distinción y señalar los efectos que produce es clave para entender la igualdad y la diferencia, lo universal y lo particular y las reclamaciones identitarias asentadas en lo mismo igual y lo otro diferente. Si nuestras focalizaciones son excesivamente múltiples y dispersas, podemos acabar cayendo en perplejidades. Del texto de Derrida sacamos nuestra óptica de la *diferancia*, ese pequeño desplazamiento con el que tomamos conciencia del cambio de ángulo a tener en cuenta para saber qué cosas hemos dejado atrás y en qué caminos estamos cuando de lo que se trata es de saber orientarnos en el pensamiento. Las diferencias son *diferancias*, las desigualdades lo son respecto a algo que no está fundamentado pero rige y determina de antemano. Si la mencionada neutralidad objetiva del universal no es tan neutra es porque toma partido por algo que de antemano se establece como arquetipo, un neutro occidental muy masculino respecto al cual se bifurca toda diferencia como *diferancia*, se trata de un *diferir* de ese arquetipo cuyos efectos tampoco son neutros ni poco relevantes.

EN TRANSICIÓN. UN UNIVERSAL MUY CONCRETO

Como movimiento que tiene uno de sus puntos de referencia en las revueltas emancipatorias ilustradas del siglo XVIII, el feminismo ha supuesto múltiples procesos en transición. El tipo de cuerpo que parece convenirle es el migrante. Definido por la carencia, es un cuerpo desidentificado, no-ciudadano, no-masculino, no-trabajador legalizado pero sí reproductivo. En este sentido, encaja en la subjetividad *nómade* que describe Rosi Braidotti (Braidotti, 2004).

Si desde sus orígenes en la teoría política del contrato social, el cuerpo ciudadano excluye de la ciudadanía a los cuerpos sexuados estereotipados como mujeres reproductoras, ese mismo contrato sexual que ejerce un control normativo de los cuerpos biológicos y sus deseos, instala también su guerra en otros cuerpos. Al llevar la guerra en el cuerpo, construimos el género y la normalidad. Al mismo tiempo, la revuelta exige un trabajo de desarticulación-rearticulación constante para desaprender lo que se aprende a desear. Es un movimiento de *diferancia*, *diferir* y desplazar aquello que nos nombra: el primer tramo del movimiento exige separar la norma que nos nombra; el segundo, cortar el vínculo y realizar un trabajo de puesta a distancia.

En realidad, el feminismo supone un trabajo de *diferancias*. Sus movimientos de desplazamiento conceptual hacen del mismo una teoría escurridiza. Caracterizada como una serie de oleadas sucesivas, cada una de ellas resultado de una pasión crítica, es también el estallido de sus múltiples diferencias y puestas en perspectiva. Esto explica que, por desplazamiento del concepto de sexo, el género acabe por convertirse en uno más de los ejes para la diferencia, al lado de la raza, la etnia, la nacionalidad, la sexualidad, diferencias todas ellas que se entrecruzan produciendo híbridos. No obstante, ¿cuántas hibridaciones y conflictos de identidad deja atrás un cuerpo migrante, sin habilitación para hablar en nombre propio? El objeto que se presentó a la reflexión feminista fue tanto la mujer como la no-mujer. Al igual que cualquier diferencia específica frente a *un lo mismo que se autoposiciona como universalidad*, la mujer prototipo respecto a una mujer concreta supone una contradicción en los términos. También se podría decir que una mujer se rige por una lógica de la carencia: por lo que le falta pero también por lo que deja atrás, por lo que ha de negociar y por los obstáculos que encuentra

para lograr espacios de libertad. Esto todo conviene también al feminismo y a su sujeto no-mujer, *un sujeto aún-no* que interpela un más allá, la próxima nueva ola. En fin, es la reclamación de un sujeto no-sujetado, ni domesticado ni definido desde el principio como dominado/dominable.

BUSCANDO FUNDAMENTOS. UNA MIRADA GENEALÓGICA

Butler escribió un artículo cuyo título, *Fundamentos Contingentes*, es bastante paradójico desde una perspectiva filosófica. En principio, parece que si hay *fundamentos* no hay *contingencia*, es decir, los fundamentos son el punto de apoyo que nos orientan y lo contingente es la incertidumbre, el que algo (o todo) pueda ser, o no ser. Si hay contingencia no hay necesidad, fundamentos; y viceversa, afirmar que hay fundamentos es reclamar una base segura en la que asentar nuestras declaraciones (Butler, 2001).

Contingente es, en Butler, lo propio de un planteamiento que más abre preguntas que ofrece respuestas-soluciones. La afirmación de un *fundamento contingente* escapa a esa idea de *lo universal como lo que rige para todos y para todos los casos* pero también a la del *puede ser o no ser* —estructura propia del dilema— que guía la idea de lo contingente. *Fundamentos contingentes* es un intento de ligar lo abstracto metafísico con su concreción en ámbitos contingentes. En fin, si «fundamento» se entiende como «lo universal» ¿no acabamos en la paradoja de un universal contingente? Pero hay más... Si tradicionalmente el universal y la crítica al mismo, crítica que afecta también a principios como igualdad y libertad en la medida en que se planteen como universales, se hacía desde una defensa de lo particular y contingente, defender la resignificación —y por tanto el derecho de lo afuera-excluido a entrar en lo universal— parece que plantea una contradicción en los términos. No pretendemos defender aquí algo así como un uso correcto de las palabras, tan solo se trata de señalar la extrañeza que suscita el que alguien presente como compatibles esas dos palabras contradictorias. Con ellas, Butler reproduce sin mencionarlo el viejo dilema feminista entre igualdad y diferencia que a su vez se remite a un viejo problema de la filosofía, el de la relación problemática que los universales mantienen con sus particulares. Aquí los pensamos atrapados en el callejón sin salida de la diferencia-diferencia.

El artículo de Butler lanza una advertencia al feminismo: si este tiene miedo de colapsar, si no da por hecho fundamentos como el sujeto, el género o el sexo, más consecuencias políticas puede tener el hecho de mantener premisas que aseguran la subordinación «desde el principio». Como su aparato crítico se dirige hacia las palabras mismas, en las obras de Butler nunca acaba por quedar claro si habría que renunciar al uso de determinadas categorías o palabras. No está claro a pesar de que ella advierte una y otra vez que no se trata de que ya no podamos usar determinadas palabras sino de que la tarea política subversiva es de tipo resignificativo, es decir, no admitir la fijación del significado de ninguna categoría y repetir, una y otra vez la palabra para que acabe significando de otro modo —nada nuevo pues, de todos modos, con el paso del tiempo las palabras lo acaban haciendo—. Lo que nunca nos explica Butler es cómo conciliar esta aspiración con el hecho de que siempre nos encontramos ya en un mundo social estructurado en palabras con significados, un mundo de actos de habla que nos nombran. Al tratar por separado esta condición lingüístico-normativa que nos precede y las aspiraciones emancipatorias de nuestras prácticas performativas, no nos explica cómo articular esa condición lingüística con el hecho de que, hagamos lo que hagamos, nunca sabremos qué tipo de efectos imprevisibles tendrán nuestras actuaciones. Ella misma detecta esta insuficiencia cuando queda atrapada en la diferencia que existe entre *tener* o apropiarse de un género que nos

precede, o *ser* de un determinado género,³ o cuando afirma que «La noción de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género plantea un rompecabezas ontológico» (Butler, 1990: 194). Creemos que, como evidenció Beauvoir, es la condición desgarrada y tensional del sujeto mujer, un sujeto *sujetado en una situación*, la que permite conciliar o resolver estas aparentes contradicciones ontológicas.

Ninguna acción puede escapar al riesgo y la inquietud acerca de cuál será la situación de llegada pues la fantasía del sujeto lingüístico del control total y pleniomnipotente que *al decir, crea*; esa fantasía de una divinidad de orden fantasmal, es la ruptura que el sujeto feminista plantea, una ruptura respecto al sujeto universal omnisciente y masculino de la modernidad. Los procesos políticos son genealógicos. En tanto sistemas normalizadores, nombran y crean guiones que establecen las condiciones, la situación de partida; los contrapoderes, por su parte, intentan forzar la redefinición de las condiciones. Por ello que el consenso es polémica, disenso o consenso que siempre difiere.

Por otra parte, no por haber alcanzado la condición de sujeto se deja de ser objeto. El sujeto es tensional, se encuentra entre el elegir y el aceptar. Los sujetos se forman en el espacio de una dialéctica de exclusión/inclusión, siempre *están ya* incluidos/excluidos, atrapados en redes políticas. Las mujeres son la relación que media entre el ser actrices y víctimas pero en la medida en que son signos de intercambio que producen nuevos signos —pues eso es una de las manifestaciones de ser víctima y actriz— y esos signos que producen no son entendidos ni escuchados, tenemos que empezar a hablar de falta de libertad de expresión o secuestro del sujeto hablante.

Cuando hablamos de teoría feminista nos referimos a un espacio polémico, de confrontación de teorías; por eso a veces no se entiende bien a qué feminismo se refiere Butler cuando menciona al feminismo. Su propuesta de deconstrucción del sujeto del feminismo para «emanciparlo de las categorías raciales o maternales a las que ha sido restringido» (Butler, 2001: 34) puede ofrecer la impresión de excluir determinadas maneras de ser mujer. Lo que parece preocuparle a Butler son derivas feministas maternales en las políticas representativas del feminismo de estado norteamericano que suponen una identidad femenina fundamentada en los cuerpos reproductivos y/o en la especificidad que una parte de mujeres tienen como portadoras de hijos. Le preocupa en nombre de qué electorado hablan las mujeres norteamericanas blancas que diciendo «nosotras» dicen representar a las mujeres. Le preocupa que una perspectiva no se asuma como perspectiva sino que se unifique como todo-lo-que-hay y pida la solidaridad por anticipado. Puede que sea preocupante pero, cuando menos desde perspectivas hegelianas, las desilusiones no son la forma definitiva del mundo; por otra parte, tampoco lo es el feminismo blanco norteamericano.

Desde Beauvoir, el feminismo se sitúa del lado de un sujeto *segundo sexo y en devenir*. Lo que esto significa está *en construcción permanente*. Ni siquiera parece deseable descartar por principio los temas de reproducción. Ni siquiera el retorno político de lo religioso en las confrontaciones *post*, pero también *neocoloniales* del feminismo occidental, el feminismo árabe y el feminismo islámico. Figuras como la mujer-madre norteafricana o las viejas mujeres intelectuales europeas y latinoamericanas importan desde el momento en que una parte de las mujeres mantienen relaciones con esas categorías. Si lo que deseamos son diferencias y categorías abiertas, todo esto ha de tener cabida. La inteligibilidad, las marcas, el dar por hecho algo o el «regir de antemano» es inevitable desde el momento en que usamos las palabras y estas aparecen *siempre y ya* en el horizonte de una interpretación que, sin embargo, no excluye el que *también sean legibles de otra manera*. Las redes de palabras forman tramas, coaliciones, las perspectivas se abren por medio de desplazamientos, ópticas, ángulos.

³ Ver «Género: las ruinas circulares del debate actual». (Butler, 2008: 56-65).

Hacer desaparecer el presupuesto implícito de que una mujer es un objeto de intercambio o, en la medida en que sus signos se secuestran cuando no es escuchada, *propiedad de o domesticable por* (el estado, un hombre) es un tema que se remonta a esa corriente genealógica que se inicia con las primeras demandas emancipatorias de los clubs y agrupaciones de mujeres del siglo XVIII. Por lo que respecta a la filosofía, al menos desde el planteamiento genealógico de Nietzsche, es una obviedad que ningún término tiene un significado definitivo. El operar genealógico de la historia feminista fue un trabajo de metáforas y desplazamientos de los significados establecidos y la inquietud atañe a la genealogía de todas las mujeres futuras pero solo si en el presente hay un lugar para la cuestión mujeres. Las referencias dispersas en la obra de Butler a un territorio resbaladizo que nos obliga a asumir de modo muy radical la incerteza y la inquietud es quizás lo más sugerente que comparte con el feminismo en conjunto. La filosofía de la inquietud es más que eso pero alguna relación tiene con lo que específicamente ocurre con cierto feminismo norteamericano y con el tipo de contingencias o de universalidades que se abren desde Norteamérica en y para una cultura global.

BEAUVOIR EN LA LECTURA DE BUTLER

Lo propio de un decir que se declara sin vocación de establecer ni convencer acerca de nada es que mantiene una relación especial con alguno de los sentidos posibles de las palabras *skepsis*, distancia, teoría —incluso, escepticismo—. Este decir lleva a la ruina de la invisibilidad ciertas palabras o ciertos modos de nombrar. Ello ocurre con el término *segundo sexo* en los análisis que de la obra de Beauvoir nos presenta Butler, ocurre también, y esto se hace derivar de esos análisis de Beauvoir, con expresiones como *feminismo de la diferencia sexual*.

El que esto ocurra no guarda una relación directa con el feminismo en tanto movimiento militante o lucha política pues, aunque quizás no fuese necesario decirlo, en estas cuestiones estamos en el terreno de la teoría, en una cierta distancia con relación a la conquista de derechos dentro de un Estado. La cuestión del derecho como sistema de garantías en el marco de un sistema legislativo de una constitución particular no es lo mismo que *la cuestión teórica*. Otra cosa distinta es que a eso teórico se pueda recurrir como un presupuesto o un arranque para la redacción de leyes aunque, a la vista de la distancia entre lo uno y lo otro, tal cosa nunca ocurra efectivamente de suyo. Las leyes, el sistema que garantiza un *lo mismo para todos y para todos los casos* y que genera tanto la igualdad como la desigualdad, son un punto de partida y llegada de lo teórico. Otro punto, de partida y de llegada, es *el movimiento militante*.

Cualquiera que conociese a Beauvoir a través de los resbaladizos comentarios de Butler podría acabar con la falsa impresión de que la primera menciona cuestiones *de género* y de que en su obra *El segundo sexo* aparece ese término. Cierta anacronismo exime a Butler del recurso a técnicas expositivas de distanciamiento que indiquen que *la noción de género* es una elaboración posterior, perteneciente al contexto de lo que hoy acostumbramos a denominar ciencias humanas, que debe bastante a la *noción teórica segundo sexo* de Beauvoir. *Género* y *segundo sexo* son hoy dos maneras diferentes de reducir la irreductible cuestión de las mujeres y el feminismo.

El recurso al término género en la obra de Butler tiene el efecto de la desaparición del sexo como categoría feminista. Sin embargo, la escritura se ve obligada a echar mano de expresiones como «conocimiento naturalizado del género» (Butler, 2008: 28).⁴ El que tal vez sea el

⁴ Como dos de las traducciones de las obras de Butler al español se editaron en el mismo año, el 2008, las citas aparecen en cursiva para *Des hacer el género* y en caracteres normales para *El género en disputa*.

apartado clave de *El género en disputa* lleva el significativo título *Género: las ruinas circulares del debate actual*. Lo que ahí se afirma es que el género es causa del género y del sexo. Echamos en falta cierto desarrollo argumentativo pues la afirmación de algo del tipo «circularidad productiva», hipótesis productiva que reproduce los análisis de Foucault, resulta insuficiente. Parece necesario que, si se opta por esta vía a lo Foucault, se muestre el tipo de tecnologías productivas que intervienen en este proceso, de lo contrario da la impresión de quedarse en una mera afirmación. También parece importante tomar en consideración que una noción del poder productivo suele completarse con su otro lado, la idea de un poder represivo. Los análisis del poder desarrollados por Foucault fueron una respuesta crítica a la idea marxista del poder como superestructura opresiva-represiva de tipo vertical. Foucault supo ver la utilidad de la idea de lo genealógico-generativo de Nietzsche. Reinterpretándola como un poder productivo, ofrece una respuesta, en términos de micropoder y contrapoder, que polemiza con la idea de un poder que se ejerce de arriba hacia abajo. A partir de Nietzsche y Foucault, el poder no fluye en una dirección única sino que es horizontal y se reorienta en muchos sentidos. En la medida en que se ejerce en varias direcciones, cada una de ellas podríamos pensarla como represión o bloqueo de las otras y de este modo, es el conjunto multifocal —y no una parte— lo que nos ofrece una topografía del poder. El poder performativo, en la línea de Butler, puede sugerir esto pero también lo contrario. Es un poder performativo que no ofrece muchas explicaciones hacia atrás, hacia formaciones de poder anteriores, sino que, por el contrario, es proléptico, siempre actúa hacia delante; produce porque, instalado en el presente, anticipa. Lejos de ubicarse en una situación como poder concreto, poder de quién y dónde, vuelve al lugar deslocalizado que Nietzsche denunció: la esfera metafísica del no-lugar y las abstracciones. En cualquier caso, las fuerzas que intervienen en las formaciones de poder podrían igualarse en cantidad originando una noción de poder como equilibrio. De igual modo que quien espera ante la ley otorga fuerza a esa ley, es la fuerza performativa de la ley del lenguaje el lugar en el que los conflictos quedan resueltos solo en apariencia. No estamos lejos de cerrar el círculo y volver al universal en términos de ese lugar en el que se plantean las diferencias, se consensuan y quedan resueltas/disueltas en un nuevo estado de cosas.

No parece que para Butler el sexo esté atrapado en posiciones de ejercicio del poder heteromasculino sino de mero deseo. Además, «sexo» no parece ser un término facetado ni un vocablo que denota atracción-repulsión por parte del feminismo. No es una palabra-valor,⁵ atrapada en un sistema de transvaloraciones. La palabra-valor es, en todo caso, género y (homo)sexualidad. Cuando afirma que el feminismo está pasando por un momento triste, de derrota, de «demanda de rearticulación, una demanda que surge de la crisis» (Butler, 2008: 252) se basa en que

«no tiene sentido aferrarse a los paradigmas teóricos ni a las terminologías preferidas para defender el feminismo sobre la base de la diferencia sexual, o para defender esa noción frente a las afirmaciones del género, de la sexualidad, de la raza» (Butler, 2008: 252).

Aquí vamos a defender que «sexo» y «diferencia de los sexos» son expresiones centrales para comprender la tradición y la actualidad del feminismo europeo⁶ y que quizás en el es-

⁵ Nos referimos a una distinción lingüística de Barthes entre palabras-saber, o nombres, y palabras-valor, o vocablos. Estos últimos denotan atracciones o repulsiones por parte de quien escribe un texto e imprime ciertas presiones subjetivas a determinadas palabras. Cfr Barthes, R. (1984): *Le bruissement de la langue, Essais critiques IV*. Paris, Éditions du Seuil, p. 300.

⁶ En una polémica en la que Braidotti y Butler son antagonistas, la primera defiende que la teoría de la diferencia sexual no es monolítica ni ahistórica. Defendemos aquí el punto de vista de Braidotti que considera útil la

pecífico contexto feminista norteamericano, han dejado de serlo porque funcionaron como emblema de un distanciamiento respecto al feminismo materialista radical que se vinculó a una lucha a favor de la penalización de la pornografía. «Sexo» ya no transmitía ni una elaboración teórica ni una visión subversiva pues el feminismo antipornografía que consideraba a las mujeres una clase sexual dominada, acabó por asociarse con propuestas conservadoras. Desde el feminismo europeo, este fenómeno fue visto en ocasiones como un elemento más de un conjunto de construcciones realistas ingenuas del sexo. Desde perspectivas teóricas, se tenía la impresión de que se trasladaba el debate desde el sexo (ya se entienda como biológico o social) al género social. Visto desde Europa, no era el sexo sino el género quien parecía funcionar como un «taparrabos» puritano del sexo, inmerso como estaba en campañas de lucha contra la pornografía y el acoso sexual. En el imaginario de la calle y los medios de comunicación, una vez más el imaginario europeo oponía la inmadurez norteamericana frente a la sabiduría de la vieja Europa.

Cuando Butler lanza su desafío al feminismo norteamericano, ella misma lo refleja de este modo:

«cuestionar un término como feminismo es preguntar cómo funciona [...] ¿por qué a veces sentimos que si se desplaza un término de su lugar fundacional, no seremos capaces de vivir, de sobrevivir, de utilizar el lenguaje, de hablar por nosotros mismos?» (Butler, 2008: 256).

Empieza a sospecharse del término «mujer» como categoría general de investigación pero también como compromiso político. Diez años después de su publicación, la propia Butler hace un balance en los términos siguientes:

«Mientras lo escribía, comprendí que yo misma mantenía una relación de combate y antagonista a ciertas formas de feminismo, aunque también comprendía que el texto pertenecía al propio feminismo» (Butler, 2008: 7).

La fuerte presencia institucional del feminismo y los temas de raza, sexo y sexualidad en Norteamérica contrasta con la situación europea y lo que allí podía ser un cuestionamiento crítico interesante, aquí se percibió como peligroso. Por otro lado, la crítica al término mujer por parte de Butler dependía de algo más general: el marco postmoderno y ciertos desarrollos de la filosofía francesa, pero Butler no supo presentar la cuestión teórica como independiente del compromiso político. Al final, utilizó el recurso de la crítica postestructuralista a la concepción universal del sujeto para aplicarlo a una crítica específica al sujeto mujer feminista.

En Europa, este debate norteamericano se recibe de forma que varía en función de las nacionalidades. En España, donde hay poca presencia académica de los estudios de mujeres y donde no suelen desarrollarse grandes polémicas intelectuales —al menos no según el esquema fuertemente intelectualizado de Francia—, se recibe con cierta mirada distante. Braidotti menciona que en Alemania, donde la institucionalización del feminismo ha sido lenta y la ola feminista de los setenta, como opción radical y local, no sobrevivió a la institucionalización, «el género llega como una fórmula conciliatoria tardía» (Braidotti, 2004: 80). Afirma, también, que el debate que produjo la crisis de género en el análisis feminista, el cual generó un reorganización de posturas entre, por un lado, teóricas de género de tradición anglonorteamericana y teóricas de la diferencia sexual de tradición francesa, se estancó en los años ochenta dando lu-

noción como categoría descriptiva y como denuncia del falso universalismo masculino. La polémica está recogida en el capítulo «El feminismo con cualquier otro nombre» (Braidotti, 2004: 69-106).

gar a hipótesis diferentes sobre la práctica política⁷ y que el clima se restableció parcialmente en torno a la idea de que la teoría feminista adoptaba formas culturales específicas.

No vamos a entrar en el detalle de toda esta problemática, tan solo añadir un último dato: la francesa Geneviève Fraisse piensa que el debate norteamericano sexo-género está prisionero en la problemática de la identidad sexual y que, en Europa, el feminismo ha de preocuparse por la cuestión de la relación con el otro, de la alteridad. Resume el tema de este modo:

«Se ha decidido simbolizar, mediante el concepto de *género*, la necesidad de pensar la diferencia de sexos [...] El pensamiento feminista norteamericano ha ‘inventado’ de este modo el concepto de *género* a falta de disponer del instrumento adecuado para expresar el pensamiento sobre los sexos, el pensamiento del dos en uno» (Fraisse, 2003: 40-41).

La frase «no se nace mujer sino que se llega a serlo», esa que a Butler le parece «extraña, parece incluso no tener sentido» (Butler, 2008: 224), se podría entender como lo que es, una crítica a las nociones esenciales e identitarias, a los sujetos fuertes y una asunción de la inquietud que provocan las subjetividades en devenir. El sexo reproductor como referente empírico de la mujer, el falo como órgano privilegiado que remite al pene son dos de los mitos que Beauvoir se propuso visibilizar con la noción teórica *segundo sexo*. ¿Cómo un sexo ha devenido segundo? Este podría ser el punto de partida para un diálogo entre los feminismos norteamericano y europeo.

¿CÓMO LEER A WITTIG?

Habría que pensar si la distancia es solo distancia y la inquietud, inquietud, o ello trae esperanza, vínculos, capacidad de convencer con el discurso. Es la estructura ambigua de la inquietud. Para Monique Wittig, el lenguaje habla a través del triple género gramatical de la tercera persona del singular. Porque hay un sexo atrapado en el poder de los pronombres gramaticales, Monique Wittig apeló a la necesidad de hacer política de otra manera, desde la escritura y el lenguaje.

Hasta Monique Wittig, existía en el marco feminista cierto grado de consenso en torno a un punto de vista de las mujeres. La clásica noción de patriarcado, entendida como ideología de la dominación de la clase de los hombres sobre las mujeres, tomaba como punto de partida dos categorías: hombre y mujer. Sin embargo, la afirmación de Wittig de que las lesbianas no son mujeres desplazó el punto de vista hacia nuevas nociones. Tuvo como efecto introducir la categoría lesbiana en el análisis y abrir el debate sobre la categoría mujer como categoría político-económica, como hecho social que corresponde a cuerpos cuya naturaleza no es sino una idea histórica de naturaleza —no un grupo natural—. Recogiendo nociones del feminismo materialista y radical como la de «clase sexual»,⁸ pondrá en cuestión la heterosexualidad por considerarla el régimen político hegemónico. La idea de que la heterosexualidad, lejos de ser una relación natural, era una «institución política» inscrita en un proceso histórico se había planteado ya en los Estados Unidos de los setenta por parte de lesbianas separatistas que consideraban como causa de la subordinación de la mujer el control por parte de los hombres de las capacidades reproductivas de las mujeres y una subsiguiente división del trabajo que las situaba en la clase dominada. Sexo es, para Wittig,

⁷ Recogidas en su obra *Patterns of dissonance*. (Braidotti, 1991).

⁸ Todas las menciones entrecorilladas en este apartado son de la propia Wittig.

«el producto de la sociedad heterosexual que hace de la mitad de la población seres sexuales. Es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir. Las mujeres, casadas o no, deben efectuar un servicio sexual forzoso, un servicio sexual que puede compararse al servicio militar y que puede durar, según el caso, un día, un año, veinticinco años, o más» (Wittig, 2006: 27).

Rechazar el pensamiento heterosexual significa negarse a ser una mujer o un hombre. Ser mujer no es maravilloso. Lo mejor que puede hacer una mujer es desaparecer, autodisolverse. Considerar maravilloso el potencial biológico femenino lleva a la falsa conciencia que subrayó Beauvoir. Tanto el recurso a las características del mito que ensalzan a la mujer como a aquellas que la denigran, tienen como finalidad negarle su carácter humano; son estrategias políticas colaboracionistas, opresivas.

El artículo que lleva por título *El pensamiento heterosexual* se refiere al tratamiento de la cuestión del lenguaje en el París de los setenta por parte de lo que ella califica como «las llamadas ciencias humanas». Considera que a partir del estructuralismo la ciencia del lenguaje ha invadido ciencias como la antropología y la lingüística. En efecto, la semiología impedía tomar el sentido como algo natural más allá del lenguaje y pretendía aplicarse a terrenos de investigación de lo más diverso. Refiriéndose a la semiología de Roland Barthes, Wittig afirma que este autor casi consiguió escapar a la lingüística para convertirse en analista político de los sistemas de signos y de los mitos. Piensa que la semiología política es un método para analizar la ideología pero que Barthes, al no introducir nociones marxistas, desvinculó la semiología de la ideología y por tanto de la opresión. Se quedó en una consideración de la semiología como lingüística y nada más⁹.

Tras esta introducción, el artículo de Wittig hace una crítica al psicoanálisis de Lacan pues el poder de la institución psicoanalítica causa una opresión que puede observarse en las personas psicoanalizadas. ¿Qué busca alguien en el psicoanálisis? La necesidad de comunicarse. Sin embargo, esto le obliga a entrar en una lógica contractual con el psicoanalista que establece un cruel contrato económico de por vida. El psicoanalizado ha de aprender a expresarse en este lenguaje simbólico. El psicoanalista se presenta como un cruel inquisidor que obliga a decir lo que él quiere que se diga. Los símbolos de la psique son unos pocos elementos: nombre del padre, Edipo, castración, asesinato o muerte del padre, incesto. El psicoanalista es visto como responsable de la miseria porque explota económica e ideológicamente a un ser humano y «lo interpreta reduciéndolo a meras figuras del discurso» (Wittig, 2006: 48).

El artículo continúa con una crítica al discurso de la pornografía que puede resumirse en que lanza el mensaje de que las mujeres están dominadas. Ejerce violencia simbólica y poder sobre los cuerpos y mentes porque, aunque es abstracta al igual que cualquier otro discurso, lo cierto es que produce una realidad para las mujeres. Uno de sus poderes consiste en negarles el derecho a la palabra. Las críticas de las mujeres a la pornografía se suelen descalificar afirmando que son ingenuas y confunden discurso y realidad, Quienes producen y se expresan sobre la pornografía, quienes tienen derecho a la palabra y a la representación son hombres.

Más adelante, el artículo nos comunica que el título *El pensamiento heterosexual* alude a *El pensamiento salvaje* de Levi-Strauss y su conglomerado de categorías *mujer, hombre, sexo, diferencia*. Una primera definición de pensamiento heterosexual aparece con Levi-Strauss: la rela-

⁹ No parece del todo procedente esta crítica de Wittig. Barthes mismo trató de responder a las acusaciones lanzadas contra la semiología como ciencia reaccionaria o indiferente al compromiso ideológico. De las tres «experiencias semiológicas» en que consiste, según Barthes, su «aventura», la primera de ellas, correspondiente a su primer libro *El Grado Cero de la Escritura*, supone una crítica ideológica de los mitos como procesos en virtud de los cuales la burguesía convierte su cultura histórica de clase en una naturaleza universal. Cfr Barthes, R. (1985): *L'aventure sémiologique*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 9-10.

ción heterosexual es el «núcleo de naturaleza que se resiste al examen» (Wittig, 2006: 48). En tiempos en los que se considera que todo es cultura y que no hay naturaleza, la relación sexual heterosexual es, de modo chocante, una institución considerada natural. Wittig lo llama «relación obligatoria social entre el hombre y la mujer» (Wittig, 2006: 48). La diferencia de los sexos es producida como dogma filosófico y político, asegura. El pensamiento es incapaz de concebir una cultura en la que la heterosexualidad no organice las relaciones humanas. Rechazar este orden simbólico, la obligación del coito y las instituciones que producen dicha obligación, llevan a la precariedad humana. Fuera de ellas nadie puede mantener cierta coherencia interna.

El artículo *El pensamiento heterosexual* fue leído en el año 1978 y dedicado a las lesbianas americanas. En su momento, la afirmación de que una lesbiana no es una mujer tuvo un efecto polémico para la teoría feminista pero también sentó las bases para ciertos desarrollos de la teoría *queer*. Nos referimos a dos obras de Butler, *Problematizar el género* y *Deshecer el género*, obras implicadas en lo que se conoce como «giro al género» —en ellas se plantea la disolución de los binarismos de género implicados en el pensamiento heterosexual—. A Wittig, sin embargo, la palabra «género», tal como se usa en Inglaterra y Estados Unidos, le parecía imprecisa y mostró sus preferencias por la categoría política de sexo. La idea de que el género es heterosexual todo el tiempo se deduce del objeto de sus críticas que, como acabamos de ver, se dirigieron hacia una noción naturalizada del signo sexo pero no hacia la noción clase sexual o el sexo como categoría política.

Es necesario aclarar que Wittig se interesa por la gramática al punto de que ese es el espacio donde sitúa la diferencia entre los sexos masculino y femenino. El lenguaje es, para ella, un lugar de acción, es el último contrato social y es allí donde pueden destruirse las categorías. En el género gramatical se produce una división sexuada, el neutro es englobante y en principio escapa a cualquier distinción pero en la medida en que el neutro se hace masculino, el femenino queda como la marca del sexo en la lengua. Por esto, la gramática no es un espacio neutral, o apolítico, abierto a una resignificación total porque allí se juega la universalidad masculina y la particularidad femenina, es un espacio político que niega universalidad a las mujeres y hace que cuando una de ellas tome la palabra lo haga como particular y como subjetividad, y no como una persona de género neutro que expone una objetividad. La gramática de los sexos fundamenta un régimen heterosexual regulado por dos únicos sexos, régimen que establece que, o eres heterosexual, o eres invisible, pero también que, o eres mujer, es decir, asumes la posición de lo particular y subjetivo, o no eres. Por eso, una «lesbiana no es una mujer» sino una esclava fugitiva, alguien que resiste como prófuga. Wittig nos ofrece una explicación de su enfoque «lesbiano materialista» en términos de una heterosexualidad

«no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres [...]. No hay escapatoria (porque no hay territorio [...]) Lo único que se puede hacer es resistir por sus propios medios como prófuga» (Wittig, 2008: 15).

Wittig no contempla el lesbianismo como un ideal político a alcanzar sino como estrategia de supervivencia en la política del régimen heterosexual. Tampoco le interesa el sexo como deseo sino como poder. Vamos a dejar que Wittig exprese su posición:

«Con *La categoría de sexo* quería mostrar el ‘sexo’ como una categoría política. La palabra ‘género’ tal y como se utiliza en Inglaterra y en Estados Unidos me parecía muy imprecisa. En *No se nace mujer* intento establecer un vínculo entre mujeres luchando por las mujeres como clase, contra la idea de ‘la mujer’ como concepto esencialista» (Wittig, 2008: 17-18).

Así pues, Wittig evita de modo muy claro la categoría género y no se entiende la razón por la cual Butler recurre a ella y cae, al igual que en el caso de Beauvoir, en una atribución anacrónica de esa categoría a autoras que no la han empleado o incluso han declarado expresamente su rechazo hacia la misma. Al igual que Beauvoir, y por oposición a esa lectura de Butler, Wittig organiza sus teorías alrededor de las nociones de sexo y mujer. Y quizás de modo aún más evidente, pues si bien en Beauvoir el término mujer ocupa el espacio de una pregunta, ¿qué es una mujer?, la respuesta de Wittig, en consonancia con su planteamiento de un feminismo materialista radical, es mucho más subversiva: las mujeres son el sexo. No se trata, pues, como en Beauvoir, de un teóricamente implícito primer sexo masculino y un segundo sexo femenino. Para Wittig, hay un espacio hegemónico en el que las mujeres viven en permanente estado de censura pues han sido reducidas a una expresión mínima, son sexo y reproducción. Las opciones disponibles son, o bien reducir su condición humana a esa expresión, o bien abandonar el sexo y, convertidas en fugitivas de su clase sexual, formar una comunidad de no-mujeres. En los planteamientos de Wittig una lesbiana no es una mujer por tanto no se define por su pertenencia a una clase sexual. Esto es lo que no aparece en los análisis de Butler y aquello que desvirtúa su lectura, fundamentada en un desplazamiento del sexo al género. Para Wittig, el lesbianismo aparece como una opción política más radical que la opción gay pues, en su opinión, esta última «no cuestiona el dominio masculino». Los análisis desde un planteamiento gay que proponen cambios sociales necesarios e interesantes pero se desentienden de categorías como mujer y feminismo muestran un déficit de desafío y radicalidad.

Butler sostiene que Wittig cae en una «ficción fundacional» y en el pensamiento recto:

«Si bien Wittig critica el ‘pensamiento recto’ porque universaliza su punto de vista, al parecer ella no solo universaliza el pensamiento recto, sino que no tiene en cuenta las consecuencias totalitarias de una teoría de actos de habla soberanos como la suya» (Butler, 2008: 235-236).

Con esta afirmación, Butler pretende cuestionar algo que encuentra en el artículo de Wittig titulado *La marca del género*: «un planteamiento o hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado» (Wittig, 2006: 103-116). Sorprendente afirmación que no detecta que el artículo de Wittig hace justo lo contrario: una crítica a aquellos planteamientos lingüísticos y filosóficos que no cuestionan el hecho de que la gramática, por medio de los pronombres, se encarna en las personas y, de este modo, crea una clase de dominantes y una de dominadas. Wittig no cree en la neutralidad de la gramática sino que la hace responsable de ocultar planteamientos ontológicos. No cree, como sostiene la interpretación de Butler, en «una unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico» (Butler, 2008: 236). Ha vivido en París esa preocupación por el poder del lenguaje que resulta de una ontologización de los conceptos denunciada por Nietzsche en su crítica a los planteamientos ontológicos de la metafísica. Se trata de un enfoque del lenguaje que cuestiona los planteamientos ontológico-dualistas basados en una metafísica de la presencia inteligible pero deja en pie la ontología lingüística. El de Wittig no es un planteamiento ontológico-dualista como tampoco lo fue el del existencialismo fenomenológico de Beauvoir, recogido en la idea de que la existencia lingüística precede a cualquier esencia metafísica. Que no hay más ser que el de la gramática quiere decir que no hay un ser esencial física o biológicamente real. «El ser existe en el lenguaje» (Butler, 2008). Un planteamiento ontológico no lingüístico admitiría realidades sensibles o inteligibles extralingüísticas, no tener esto en cuenta es lo que le crea confusiones a Butler. Para Wittig, el pensamiento de la dominación, cuya ilustración es la diferencia establecida por medio de los pronombres gramaticales, masculino y femenino, nos enseña una diferencia con nefastas consecuencias para la vida de las mujeres. Marcadas por el género gra-

matical femenino, o sexo ficticio, se crea para ellas una realidad que es pensada como natural y no como opresión lingüística. En palabras de Wittig:

«¿Cuál es ese ser dividido que introduce el lenguaje por medio del género? Es un ser imposible, un Ser que no existe, una broma ontológica, una maniobra conceptual para desposeer a las mujeres de aquello que les corresponde por derecho: concebirse a sí mismas como sujeto total por medio del uso del lenguaje. El resultado de la imposición del género, que actúa como una negación en cuanto una mujer habla, es quitar a las mujeres de la autoridad de hablar, y forzarlas a hacer su aparición al modo de cangrejos, particularizándose a sí mismas y disculpándose continuamente. El resultado es privarles de cualquier aspiración a un discurso abstracto, filosófico o político, que son los que dan forma al cuerpo social» (Butler, 2008: 108).

Así pues, no procede el «campo ontológico de unidad» (Butler, 2008: 236), o unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico y si, como se desprende del texto de Butler, se basa únicamente en esto como presupuesto para afirmar en Wittig «la teoría de actos soberana», habría que decir que tampoco hay tal teoría en Wittig. Ni siquiera ese lenguaje que generaría «una ontología artificial, de segundo orden». Así pues, no encontraríamos las dos ontologías mencionadas por Butler: la prelingüística unitaria y la sexuada, artificial, de segundo orden. Ni siquiera encontramos planteamiento ontológico-dualista de ningún tipo. Gramática de la lengua, solo gramática de la lengua. Encontramos que

«lo universal se lo han apropiado desde siempre los hombres [...] Es un acto, un acto criminal, perpetrado por una clase contra otra. Es un acto cometido en el nivel de los conceptos, en la filosofía, en la política. El género es muy dañino para las mujeres cuando se utiliza el lenguaje» (Wittig, 2006: 107)¹⁰.

Butler nos transmite su desengaño respecto al feminismo norteamericano de mujeres blancas y heteronormativas. Pero las redes feministas pueden tener otras localizaciones.

¿QUÉ ES UNA TRAMA FEMINISTA?

La lengua y la gramática son un producto colectivo y hablar es citar los enunciados de un lenguaje que nos precede. Una revuelta individual por sí misma no significaría ni redefiniría nada. La fuerza del poder normativo radica precisamente en una comunidad, en una doxa compartida, su fuerza es su número. Para que se transforme en fuerza colectiva, necesita crecer, aumentar, adquirir ese impulso de propagación y expansión que cualquier lengua común, en tanto norma, posee.

Un sentimiento compartido, un sentido de la pertenencia y una capacidad para mirar desde cierta perspectiva en la que lo local se articula con lo global y geopolítico quizás no tiene mucho que ver con lo universal. Aluden a un aquí y ahora, incompatibles con cualquier generalización. Además de la referencia a un tiempo y espacio concretos, su particularidad se muestra además en el privilegio de la posición de la alteridad frente a las unidades hegemónicas que invisibilizan la complejidad y la multiplicidad. Alteridad, relación y red de comunicación son términos que forman un bloque, funcionan juntos. Son diferencias como diferencia, bifurcación, desvío. Una red es, de este modo, no un conjunto de diferencias y cortes sino de encrucijadas y desvíos dentro de una misma trama.

¹⁰ Aquí Wittig se refiere, como es obvio, a la lengua, al género gramatical.

¿Qué es una identidad? No es un núcleo esencial localizado en algún lugar del cuerpo. Tampoco es un significante o lugar vacío, un imposible grado cero desprovisto de sentido. Una identidad es un lugar que funciona simultáneamente como punto de encuentro y separación. Una red identitaria utiliza el lenguaje y la escritura. Su compromiso político consiste en hacer política de otra manera. Identidad y red son territorios existenciales de desviación respecto a la gramática en vigor, constituidos en experiencia —colectiva— vivida. Lo personal como político feminista significa una articulación de lo individual en una acción colectiva.¹¹ Si bien es cierto que en algún momento del tiempo habrá que acabar con el feminismo y la categoría mujer, lo que no parece —a juzgar por el estado de cosas actual— es que el futuro esté ya aquí. Aún no resulta obvia la situación «no hay feminismo» sino luchas feministas que plantean la pregunta de si esto que hay es mero secuestro de una parte de la población, o Estados de derecho, como sistemas de garantías.

BIBLIOGRAFÍA

- BEAUVOIR, S. (1976): *Le Deuxième Sexe*. Paris, Gallimard.
- BRAIDOTTI, R. (1991): *Patterns of dissonance*. Cambridge, Polity Press.
- (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona, Gedisa.
- BUTLER, J. (1990): «Variaciones sobre sexo y género» en Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.): *Teoría feminista, Teoría Crítica*. Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, pp 193-211.
- (2001) [En línea]: «Fundamentos Contingentes: el feminismo y la cuestión del 'posmodernismo'», *La Ventana*, n° 13, pp. 7-41.
<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/laventana/Ventana13/ventana13-1.pdf> [Consultado: 20/10/2010]
- (2008): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- (2008): *Desbacer el género*. Barcelona, Paidós.
- DORLIN, S. (2008): *Sexe, genre et sexualités*. Paris, Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, J. (1968): «La Différance» en M. Foucault, R. Barthes, J. Derrida *Théorie d'ensemble*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 41-66.
- PRECIADO, B. (2008): *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa.
- STERLING, F. (2006): *Cuerpos sexuados*. Barcelona, Melusina.
- FRAISSE, G. (2003): «El concepto filosófico de género» en S. Tubert (ed.): *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid, Cátedra, pp. 39-46.
- WITTIG, M. (2006): *El pensamiento heterosexual*. Barcelona, Egales.

¹¹ También hay puntos de articulación cuando una mujer velada interrumpe una reunión de mujeres francesas de origen arabo-musulmán y durante diez minutos se apropia del espacio de intervención para decirles que no hablen del velo en su nombre. No deberíamos considerar esta acción como independiente del movimiento de una red global en juegos geopolíticos. *No en mi nombre* es una expresión más de la resistencia por parte del feminismo a cualquier tipo de lógicas representativas, es equivalente a *Lo personal es político* y no es algo ajeno a la puesta en evidencia de una utilización en cierta medida instrumental de las mujeres como objetos especiales en un mundo de objetos, signos de intercambio o el signo del intercambio sin más.

Género indescifrable: videoarte, machinima y postporno

Indecipherable gender: videoart, machinima and postporn

MARISOL SALANOVA
Universidad Politécnica de Valencia

Resumen: Se trata de una aproximación a la situación en que se encuentra actualmente el género dentro del ámbito artístico, cómo ha evolucionado su relativización hacia el movimiento postporno y cuál ha sido la contribución del soporte audiovisual a todo ello. Para dilucidar estas cuestiones son analizados diferentes modelos de representación de la sexualidad y conceptos tales como transfeminismo, contragénero y pornoterrorismo, revisando el trabajo relacionado de varias artistas contemporáneas.

Palabras clave: vídeo, machinima, arte, postporno.

Abstract: This is an approach to the current situation of gender on Arts, its relativization to the Post-Porn movement and what has been the contribution of all to audiovisual media. Different ways of representing sexuality are discussed to elucidate these issues. We'll review concepts as transfeminism, transgender and pornoterrorism, related work of several contemporary artists.

Keywords: video, machinima, art, postporn.

INTRODUCCIÓN

El vídeo actuará en este trabajo como hilo conductor entre distintas aplicaciones que se hacen actualmente en torno al género o la disolución del mismo. El videoarte es el ámbito en el cual se desarrollan trabajos de machinima, por ejemplo, donde la sexualidad es representada de un modo muy particular y el género de los autores suele ser desconocido y prescindible. También en el videoarte y el *performance art* se enmarcan varias propuestas que revisaré, de artistas y colectivos que suelen realizar un registro audiovisual de sus acciones para difundirlas en la red u otros medios, como el Colectivo Toxic Lesbian, a menudo representado por Gloria G. Durán, activista y teórica en torno al concepto de contragénero, cuyo último trabajo publicado trata sobre la imagen de las mujeres con estética dandy, un físico normalmente atribuido a hombres. A partir de esto quiero esbozar en qué situación se encuentra el género dentro del ámbito artístico, cómo ha evolucionado su relativización hacia el movimiento postporno y destacar la contribución del soporte audiovisual a todo ello.

EL VIDEOARTE COMO LABORATORIO DE CAMBIOS

En el ámbito del Arte Contemporáneo los proyectos dirigidos a la exploración estética de la identidad del ser mujer suelen tener como característica común la perspectiva feminista. Po-

dría decirse que tradicionalmente así ha sido, rescatando el concepto gadameriano de *tradicción*, imprescindible para el análisis hermenéutico, sin embargo, esto no quiere decir, ni que todas las piezas creadas por mujeres exploren la condición de mujer o cuestiones relativas al género, ni que todas las obras sobre identidad femenina lo hagan necesariamente desde el feminismo. Las autoras Karen Cordero e Inda Sáenz, artistas y críticas de arte mejicanas, que entienden el feminismo en tanto que teoría crítica de la cultura o perspectiva vital, definen el término en la introducción de *Crítica feminista en la teoría e historia del arte* (2007), no como un dogma, ni una teoría homogénea, sino como una forma de ver y analizar el mundo tomando en cuenta la primacía de las relaciones de género como relaciones de poder, que estructuran tanto aspectos objetivos como subjetivos de la realidad social y cultural, así como la conciencia y la vivencia psicológica y propiamente corporal.

A principios de los años 60, a colación del movimiento por los Derechos Civiles y los grupos feministas en Estados Unidos, muchas mujeres artistas se vieron atraídas por el potencial ideológico de la performance como práctica artística contundente aunque efímera. Rápidamente el vídeo se convirtió en el medio predilecto para capturar las manifestaciones artísticas del cuerpo durante las performances; un cuerpo constantemente representando, construyendo, creando, interpretando. Carolee Schneemann, destacada precursora del arte feminista, escandalizó con sus películas, odas a la carne y explícitas celebraciones de la sexualidad femenina. Schneemann es también la creadora de *Fuses*, un clásico del cine de vanguardia norteamericano, una respuesta a las formas de representación del cuerpo (sobre todo del cuerpo femenino) vislumbradas en las películas de Stan Brakhage. En 1964, durante el Festival de Libre Expresión en el Centro Americano de París, Schneemann presentó *Meat Joy*, manifiesto de una sexualidad femenina asumida, obra que fue tachada de pornográfica. Un año más tarde, Yoko Ono, adepta del arte conceptual —donde las ideas son el motor y la esencia de la obra—, presentó la performance *Cut Piece* en el Carnegie Hall de Nueva York, invitando a los espectadores a cortar su vestido hasta dejarla desnuda, acto finalmente registrado en un vídeo de nueve minutos.

Por su parte, en los 70, la artista Hanna Wilke, vehemente defensora de lo femenino frente al mito del hombre omnipresente en el arte, se sirvió de su propio cuerpo —en especial, de su vagina— en numerosas ocasiones, como puede apreciarse en sus vídeos, fotografías, performances y esculturas, para reivindicar los ideales feministas y luchar por las libertades y derechos del género femenino. Con sus obras, en las que la vagina tiene una importancia central, esta se convertiría en el elemento clave de la expresión artística reivindicativa. La concienciación de los derechos de la mujer, el rol social femenino, o romper con los estereotipos de belleza era el objetivo que Wilke quería alcanzar a través de sus fotografías de desnudos o sus performances registradas en vídeo, caldo de cultivo de una implicación no meramente contemplativa por parte del espectador.

El vídeo empezó a introducirse en el mercado del arte a través de departamentos especializados de algunos prestigiosos museos que reconocían ya el interés despertado por las formas de arte más alternativas en los sectores culturales y artísticos de los 70. A su vez, entre los artistas, especialmente, como digo, en las mujeres artistas, también fue creciente el interés por el reconocimiento de un medio que ofrecía tantas posibilidades y cuya sofisticación iba en aumento. El videoarte adquirió poco a poco su propio protagonismo y lenguaje (o lenguajes) que recoge de las vanguardias el carácter innovador, de ruptura y, sobre todo, experimentación.

Hoy en día las videoinstalaciones, videoperformances y el videoarte en general, ocupa un lugar destacado en el panorama artístico más arriesgado e innovador a todos los niveles. El videoarte es una de las prácticas más esgrimidas por las artistas feministas contemporáneas, también el performance (como decía antes, muchas veces precursor de la pieza de videoarte), por la capacidad que ambos medios tienen para vincular la práctica artística con la experiencia cotidiana, la conciencia de género, el espíritu crítico e incluso el activismo social. El Festival

LOOP de Barcelona inunda la ciudad con un auténtico maratón de videoarte cada primavera, unido a una feria de arte en la que los galeristas asistentes solo pueden exhibir video, siendo la única feria en España exclusiva para la venta de videoarte. Este festival se encuentra en colaboración con el Oslo Screen Festival, del mismo formato.

Hemos visto que el cuerpo es el protagonista del arte feminista que apostilla la célebre frase de Simone de Beauvoir «no se nace mujer, se llega a serlo». El proceso de creación artística se convierte en un proceso paralelo de construcción identitaria y reivindicación, casi en un lenguaje propio. Dicho proceso sería, desde mi punto de vista, la pre-estructura de la comprensión en sentido heideggeriano, aquello que Gadamer llama *la realidad histórica de su ser* (en este caso, del ser de la artista) también entendida por él como la gestación de un prejuicio. El problema que plantearía Gadamer al respecto es precisamente el del prejuicio. Este es considerado como el problema hermenéutico genuino, el de distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos, que confunden y alteran la percepción. Mientras la artista crea, se produce un proceso de construcción identitaria que de alguna manera condiciona, pues supone la formación de un prejuicio, lo cual es inevitable. No obstante, la reacción que el espectador tenga sobre su obra no es venida directamente de ese proceso, aunque pueda ser influida por él en cierta medida. De cualquier modo, habido ya el prejuicio cabe una reinterpretación.

Surgido de una necesidad de aplicar las tecnologías de comunicación en la recreación de la realidad social, el videoarte ha sido utilizado como vehículo de reivindicaciones feministas desde sus comienzos, así es que la historia de las mujeres videoartistas viene siendo condicionada por la cuestión de género, tan explorada a través de la técnica audiovisual y cuya importancia no niego en absoluto. Me parece que se ha de continuar trabajando en torno al género y la igualdad, desde el videoarte y desde muchas otras disciplinas además de las Bellas Artes. La reflexión que me ocupa no tiene que ver con cuestionar eso, sino con evitar reduccionismos.

Todavía no se ha llegado a una situación en la que la sociedad se encuentre libre de episodios machistas, violencia de género, discriminación sexual, si bien es cierto hemos avanzado de hace treinta o cuarenta años a esta parte. Al feminismo todavía le queda mucho camino por recorrer, además. Sin embargo, en el videoarte la cuestión se ha descentralizado. Existe una voluntad actual por parte de jóvenes artistas que desarrollan proyectos en torno a otros muchos temas, desmarcándose de aquellos iconos feministas que fueron las primeras videoartistas. El pasado feminista del videoarte es crucial e innegable, lo veo como el laboratorio de experimentación donde surgió el caldo de cultivo en que eclosionan hoy ferias, festivales y encuentros internacionales dedicados al video, donde encontramos obras que nos mueven hacia una reinterpretación de la mujer videoartista.

El campo del videoarte, como tantos otros, se encuentra en constante evolución. En tanto que siempre ha estado estrechamente vinculado a la tecnología y que esta avanza con firmeza en los tiempos que corren, cabe esperar que eso afecte a las representaciones del cuerpo humano y los mensajes que a través de dichas representaciones se quiera transmitir. En este sentido, el registro de imágenes en movimiento se desplaza hacia el terreno lúdico, donde los videojuegos se presentan especialmente controvertidos, ya que cuestiones tales como el sexo, el erotismo, la prostitución y la violencia se pueden encontrar hoy en muchos videojuegos.

MACHINIMA: ESTEREOTIPOS EN LAS REPRESENTACIONES VIRTUALES DE LA SEXUALIDAD

A medida que los videojuegos van mejorando, entre otras cosas, la calidad de sus gráficos, han ido adquiriendo capacidad para difundir mensajes más allá de los propios del argumento del

juego, pudiendo formar parte de videoinstalaciones o convirtiéndose ellos mismos en piezas de una controvertida corriente audiovisual llamada *machinima* (término compuesto por las palabras *machine* y *cinema*), dentro de la cual es casi imposible saber si predominan autores del género masculino o femenino, pues la mayoría adoptan un *nickname* y un avatar que no tiene por qué corresponderse con su aspecto real y bajo el cual suelen trabajar sin desvelar demasiados datos personales. Esta técnica permite crear espectaculares filmes de animación, generalmente cortometrajes, a partir de personajes y gráficos de videojuegos. Su origen se remonta a 1996, con el cortometraje *Diary of a Camper*, una partida *on-line* de *Quake*, aunque hasta 1998 no se acuñó el término.

En esta corriente la representación del sexo o de la desnudez es un tema candente pues a menudo se censura el sexo con un filtro pixelado, aunque existen modificaciones que permiten romper las reglas del juego y mostrar cuerpos desnudos. No obstante, mientras que en *Second Life*, la sexualidad es más abierta y las relaciones sexuales son explícitas, en el machinima realizado a partir de juegos como *Los Sims*, las prácticas sexuales quedan, en cierta medida, veladas y condicionadas por la falta de detalle en los cuerpos y movimientos, aunque la imaginación del realizador y su destreza como coreógrafo son determinantes. A partir del machinima con contenido sexual surgen nuevas posibilidades nada desdeñables en torno al *porno amateur*, por ejemplo.

El pasado 24 de marzo de 2011, en el marco de Remix Cinema, encuentro organizado por la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA) y el Oxford Internet Institute en el St. Antony's College (Universidad de Oxford), impartí un workshop sobre las representaciones de la sexualidad en las imágenes pornográficas producidas a partir de personajes de videojuegos y la problemática resultante de los cuerpos estereotipados. Partí de la idea de que en los primeros videojuegos, donde intervenían personajes femeninos, estos eran mostrados, por norma general, en una posición sumisa o con claros signos de inferioridad respecto a los masculinos, lo cual se presentaba preocupante dado que la violencia sexista tiene su origen en esta primera diferencia existente, la sexual, en el momento en que se asumen jerarquías. Los personajes femeninos heroicos eran, en principio, extraños, pues mayoritariamente eran princesas o sabias ancianas. Más tarde, eróticas aventureras. Podríamos decir que los juegos fueron dominados por héroes masculinos durante bastante tiempo. En la actualidad, las representaciones de género en los videojuegos han cambiado, pero no demasiado.

Hoy en día, los videojuegos son capaces de difundir mensajes más allá del argumento del juego, formar parte de proyectos artísticos o convertirse en Machinima; la convergencia del cine, la animación y el desarrollo de videojuegos. El Machinima aplica técnicas cinematográficas dentro de un espacio virtual interactivo donde los personajes y las distintas situaciones posibles pueden controlarse manualmente, a través de secuencias de comandos o mediante inteligencia artificial. Se crean así originales películas protagonizadas por personajes de videojuegos manipulados.

Durante mi presentación expliqué que me encuentro explorando el papel de las prácticas de remezcla audiovisual en la cultura digital contemporánea y propuse el Machinima como una suerte de remix cinema, punto de partida que fue reforzado por la investigadora Karin Wenz, procedente de la Facultad de Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Maastricht (Países Bajos). Exponiendo un estudio sobre el modo de hacer películas porno en Machinima, defendí la tesis de que podría llegar a ser un ejemplo de Postporno —a propósito de mi investigación principal sobre iconografía BDSM en el Postporno para el Trabajo Fin de Master del Master en Producción Artística de la Universidad Politécnica de Valencia— observando las representaciones de género en los nuevos medios a partir de un cambio de prácticas en la pornografía.

Con las herramientas adecuadas se puede dar cuenta de las sexualidades alternativas también en el plano virtual. Un pequeño estudio de Machinima permite crear todo tipo de histo-

rias para adultos y Machinima porno, desde *Second Life* hasta en *Los Sims*. El Machinima es una forma eficiente de producir películas de bajo coste y de forma rápida, lo que hace fácil crear porno amateur en red y es por esto que hay un gran número de páginas web que muestran gratuitamente algunos trabajos de Machinima. Puede concluirse que el sistema de distribución es realmente bueno. Si bien esta tecnología promete, todavía tiene un largo camino por recorrer. Henry Lowood describe dos métodos de aproximación al Machinima: a partir de un video juego y la búsqueda de un medio de expresión o de documentación de juego (de adentro hacia afuera), y empezando desde el exterior un juego para usarlo solo como herramienta de animación (de afuera hacia adentro). En cualquier caso, el hecho es que se realizan y distribuyen cantidad de vídeos para adultos hechos con imágenes virtuales. El entorno más popular es *Second Life*. Hay diferentes maneras de crear imágenes eróticas en 3D (con programas como Poser), pero en *Second Life* las películas porno son creadas por personas reales que controlan sus avatares en tiempo real y esto es muy interesante. Otro entorno habitual es *Los Sims*. Al principio las obras resultantes (los vídeos) tenían un bajo nivel profesional y eran ciertamente monotemáticos, además solo podían encontrarse representaciones de personajes heterosexuales.

No obstante, la homosexualidad se está convirtiendo en un tema popular en Machinima últimamente. Aunque el cuerpo desnudo se representa como un maniquí la mayoría de las veces. Los personajes no parecen personas reales, este es el mayor problema, pues el diseño de sus cuerpos responde a estereotipos de acuerdo con la moda de la cirugía plástica, siempre necesariamente jóvenes y con formas voluptuosas que remarcan delgadas cinturas. Sin embargo, el gran potencial del Machinima posibilitaría que otras representaciones del cuerpo tuvieran cabida, satisfaciendo a un público diferente.

Hay directores y productores que están desarrollando porno creado específicamente para atraer a un público femenino. La cineasta sueca Erika Lust trabaja en ello. En 2004 produjo y dirigió *The good girl*, que tuvo una excelente acogida a nivel internacional, y que luego pasó a formar parte de su primer largometraje *Cinco historias para ellas*, estrenado en abril de 2007. En 2008 dirigió la película experimental erótica *Barcelona Sex Project*, en 2009 rodó el corto *Las esposas*, y en 2010 estrenó su tercer filme *Life Love Lust*. Además Lust es autora del libro *Porno para mujeres*. No obstante, no se autodefine como autora Postporno, y algunas artistas del ámbito del Postporno consideran que Lust no escapa a estereotipos sino que explota otros relacionados con la mujer, solo que diferentes a los que plantean la mayoría de películas porno dirigidas a un público masculino. También hay subcategorías en la industria del porno y esta diversificación está empezando a suceder en las producciones de Machinima en tanto que las posibilidades en el mundo virtual son muchas, casi infinitas.

POSTPORNOGRAFÍA, CIBERSEXO Y COSIFICACIÓN

El concepto «postporno» fue introducido por el fotógrafo erótico Wink van Kempen y popularizado por la activista, trabajadora sexual y artista, Annie Sprinkle. Surgió como un nuevo estatuto de la representación sexual. A través de una deconstrucción de la heteronormatividad y naturalización, Sprinkle nos hizo pensar en el sexo como una categoría abierta para el uso y apropiación del placer más allá del marco de victimización de la censura y el tabú. El movimiento se encuentra hoy totalmente activo y resulta corresponderse con un ambiente creativo y revolucionario que nos llama a reflexionar sobre lo que es una imagen pornográfica, lo que es el género, y todo lo que, en definitiva, se plantea el llamado «transfeminismo».

Según la socióloga Marie Hélène Bourcier, el postporno abarca una serie de discursos que rompen con el régimen hegemónico de representación de la sexualidad. Se trata de un movi-

miento principalmente dedicado a representar sexualidades alternativas o disidentes, sobre todo con fines político-sociales, pero también a generar la revisión de muchas interpretaciones previas. Fue la actriz porno norteamericana Annie Sprinkle quien difundió el término, proponiendo una revisión de la pornografía clásica. Su obra parte de una deconstrucción de lo pornográfico para dar cabida a nuevos imaginarios sexuales. Virginie Despentes lo ha llevado al cine y la literatura. Beatriz Preciado es una teórica especialista en ello. María Llopis es artista y aborda el tema a través de talleres didácticos y vídeos; ha publicado un libro titulado *El postporno era eso*, en el cual narra sus experiencias. En la misma editorial, la investigadora Itziar Ziga revisa los conceptos de transexualidad y prostitución, y la activista Diana J. Torres combina diversos proyectos artísticos con su irreverente pornoterrorismo. Por su parte, Esperanza Moreno es una artista que también trabaja aportando el elemento didáctico a las sexualidades alternativas, a través de su proyecto «cuerpos lesbianos en la red». Ellas, aunque dejo por enumerar otras muchas, son los referentes de eso llamado postporno.

El postporno está directamente relacionado con el inconformismo de género. Este se refiere a las personas que no se adhieren a las normas de la sociedad sobre la vestimenta y las actividades basadas en el sexo de cada persona. Se habla de «género indefinido», aunque no es un término con especial aceptación. Ni masculinas, ni claramente femeninas, más bien son personas que optan por ser libres de género. Algunas son transexuales, gays, lesbianas o bisexuales, aunque no necesariamente. Otras no se identifican con ninguna de estas categorías. En el idioma español, al escribir respecto a una de estas personas se utiliza la letra «x» en lugar de la que sugeriría que se pertenece a uno u otro género (ejemplo: ellos / ellas / ellxs).

El vídeo actúa como hilo conductor entre las muchas manifestaciones del postporno, ya que la mayoría de artistas y activistas postporno se sirven de tal tipo de registro para difundir sus trabajos, casi siempre performativos. Un ejemplo de ello es la obra de —la anteriormente citada—, Diana J. Torres (Alias Pornoterrorista por haber fundado el Pornoterrorismo, un movimiento que, entre otras cosas, propone lo grotesco como deseable), quien acostumbra a realizar un registro audiovisual de sus acciones para difundirlas en la red u otros medios.

Los caminos de la legislación pornográfica, desde bien entrado el siglo pasado, se han empeñado en definir lo pornográfico por lo que la imagen muestra, golpeándose constantemente contra ese techo de cristal. Para delimitar el porno —dice Andrés Barba— hay que salir del porno, ponerlo en relación con alguna otra idea, si se quiere avanzar en su comprensión. En este punto, aficionados, analistas de uno y otro signo y hasta legisladores parecen estar de acuerdo con Bataille: el erotismo es cuestión de perspectiva. O con Steven Marcus, que analizaba en *The Other Victorians* (1974), la prosperidad de la producción y el consumo de material pornográfico en el corazón mismo de una sociedad sexualmente represiva y afirmaba que la pornografía caracteriza un punto de vista, no una cosa.

Señala Beatriz Preciado en *Testo Yonqui* que la industria pornográfica es hoy un gran motor impulsor de la economía informática; existen más de millón y medio de páginas para adultos accesibles desde cualquier lugar del mundo.

«Desde los dieciséis mil millones de dólares anuales de beneficios de la industria del sexo, una buena parte proviene de los portales porno de Internet. [...] Es cierto que los portales porno siguen estando, en su mayoría, bajo el dominio de multinacionales (Play-Boy, Hot Video, Dorcel, Hustler, etc.), pero el mercado emergente del porno en Internet surge de los portales amateurs» (Preciado, 2008: 35).

Jordi Claramonte es filósofo y profesor en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia). En su libro *Lo que puede un cuerpo. Ensayos de estética modal, militarismo y pornografía*, explica que uno de los efectos nocivos más comentados de la pornografía consiste en su

supuesta capacidad para convertir en objeto a la persona representada, dado que se descontextualiza el cuerpo humano desnudo y algunas de sus partes.

«El escenario que nos ofrece el estudio de la imaginación pornográfica es justo el del choque entre el desarrollo de la autonomía de lo erótico y, por extensión, la autonomía del sujeto y las fantasías que cancelan dicha autonomía. Así que, bueno será que consideremos la específica relación de la imaginación pornográfica con los procesos de cosificación» (Claramonte, 2009: 128).

Claramonte contraataca el argumento «cosificador» de la siguiente manera: increpándole que debería ser capaz de sostener que las únicas representaciones de actividad humana, que no son deshumanizadoras, son aquellas que dan cuenta de un retrato global —y, por lo tanto, completo— del ser humano que las produce. Lo cual, sería exhaustivo y tendría extrañas consecuencias, como que necesitaríamos ver una fotografía de cuerpo entero, por ejemplo, de un científico que nos presenta un artículo interesante si no queremos reducir sus facultades y posibilidades como humano al hecho de escribir ese artículo, por si pudiera ser eso también un acto de cosificación deshumanizadora.

Considero que en la pornografía actual se da una fuerte tendencia hacia el directo y lo amateur, sin importar tanto la distancia física. Probablemente esta tendencia se encuentre retroalimentada por Internet. Los vídeos porno más vistos en cualquier portal de pornografía gratuita son los catalogados como amateur, o que reúnen características que hacen pensar que son vídeos caseros (muchos intencionadamente mal grabados aunque, en realidad, se trate de actores profesionales, es decir; abundan los falsos amateur). Lo pornográfico hoy tiene relación directa con inmiscuirse en lo ajeno, más allá de la genitalidad, y es por esto que se presenta difícil acabar con los intentos de apropiación de imágenes, vídeos, información privada.

CONCLUSIONES: HACIA EL TRANSFEMINISMO Y EL CONTRAGÉNERO

Gloria G. Durán es doctora en Bellas Artes por la Universidad Politécnica de Valencia. Su tesis: *Dandysmo y contragénero. La artista dandy de entreguerras: Baronesa Elsa von Freytag-Loringhoven, Djuna Barnes, Florine Stettheimer, Romaine Brooks*, está publicada por la UPV y puede consultarse online de forma gratuita (son más de 700 páginas que incluyen una selección bibliográfica muy completa y potente).

Bajo el título *Dandysmo y contragénero* ha publicado también un libro, este mismo año, a través del CENDEAC, en el que expone su reinterpretación del dandysmo desde una perspectiva de género. En el libro, Gloria reflexiona sobre la figura del dandy mediante el análisis de diferentes personajes femeninos como la pintora estadounidense Romaine Brooks, la escritora Djuna Barnes, la escultura Una Troubridge, la Baronesa Elsa von Freytag-Loringhoven, o la artista neoyorkina Florine Stettheimer, que consideraba su pintura como un ejercicio totalmente privado. Tales principales figuras femeninas de corte dandysta conforman un grupo en el que el género no supone una identidad estable. Ellas son inclasificables, pues, para la autora, la identidad (en general o, en particular, la sexual) se constituye en el tiempo por una estilizada repetición de actos. El travestismo y la teoría *queer* señalan lo fluctuante de algunos límites ante la imagen de varones ambiguos como Andy Warhol, David Bowie, o el propio Oscar Wilde (paradigma del dandysmo). Apelando a Kant y Baudelaire el trabajo se enmarca en el ámbito de la estética con tintes filosóficos y comentarios, en ocasiones, cercanos a la sociología.

La presencia de la mujer en el desarrollo del dandysmo, como fenómeno surgido en el siglo XIX y extendido al siglo XX, se hace patente en el trabajo de Gloria G. Durán. No obstante, en

su libro *Dandysmo y contragénero*, muy recomendable para quienes investiguen sobre teoría *queer* y transfeminismo, echo de menos cuestiones y ejemplos que estoy encontrando en su tesis doctoral y que no deben haber tenido cabida en el libro por su brevedad (123 páginas en un pequeño, elegante y manejable formato de la Colección Infraveles II). Con esto solo quiero decir que Gloria todavía tiene mucho que contarnos, más allá del libro y no solo sobre dandysmo, precisamente. En la actualidad, de hecho, estoy involucrada con ella en un proyecto artístico del colectivo Toxic Lesbian que se titula «Abiertos» y que está vinculado al grupo de investigación sobre género de Medialab-Prado.

En el marco de «Abiertos» se trabaja en torno a cuestiones polémicas como la represión de la homosexualidad, las reacciones inconscientes a aceptar la orientación sexual, la sumisión a cambio de la seguridad, la explotación de los sentimientos de culpa, el dolor por la pérdida de los valores afectivos, la economía de la perversión etc. La investigación desarrollada visualiza, por lo tanto, aspectos negativos, oscuros, del contexto de la homosexualidad en una mujer. Los temas tratados —lesbianismo, represión o sumisión—, no son universales, ni pretenden ser abordados teóricamente. Son representaciones personales experimentadas desde una sensibilidad en particular y reflejadas a través del lenguaje visual. El proyecto ofrece un desarrollo plástico a problemas de fondo, donde al situarse como observador solo se aprecia el resultado del dolor, sin expectativas ni objetivos. Se colabora igualmente con personas y espacios del denominado «ambiente liberal» en España. Algunos de estos lugares se definen como contextos en los que noche tras noche las barreras y definiciones en torno a la sexualidad y su práctica quedan en entredicho y donde se cuestionan las costumbres establecidas.

El libro, titulado *Pornoterrorismo*, y publicado por la valiente Txalaparta, desvela las particularidades del término como aquello que fundamentalmente es; un *modus vivendi*. Partiendo del reclamo foucaultiano, que ya recogiera Beatriz Preciado en *Testo Yonqui*, a saber; que nuestro cuerpo y nuestra sexualidad están totalmente intervenidos por la sociedad, la pornoterrorista se pregunta por qué la sexualidad y el género son cosas tan protegidas por el Estado. Nos encontramos en un sistema de control catalogador, sin embargo, el sadomasoquismo subvierte las relaciones de poder, la disforia de género subvierte la categoría binaria hombre/mujer y, a su entender, la prostitución también desestabiliza el sistema. Por eso, son prácticas marginadas socialmente. Pero «donde hay una norma, una ley, un protocolo, habrá transgresiones» (Torres, 2011: 33). Diana da un salto hacia atrás desde Foucault a Rousseau, bajo la premisa de que nacemos libres y privados de maldad, que hay una posición originaria que encuentro equiparable a la idea del buen salvaje esbozada también por Montaigne respecto a los habitantes del Nuevo Mundo cuando el descubrimiento de América:

«Siempre que nos prohíben algo es porque supone un riesgo para el poder establecido y cuando estas prohibiciones se ensartan en nuestro cuerpo abandonamos de inmediato nuestra condición de ser libres» (Torres, 2011: 33).

Por otro lado, Diana reseña con gran habilidad cómo la lucha transgénero y transexual tiene el mérito de modificar patrones estéticos, culturales, sexuales y emocionales avalados por siglos de rigidez, habiendo conseguido desestabilizar una de las estructuras más poderosas del sistema. La artista explica que no es necesario practicar el *fisting*, desarrollar cierta capacidad para el *squirting* (eyaculación femenina por presión, de la cual realiza un estudio en profundidad), o ser una persona promiscua para liberarse de la represión sexual. Basta con tener conciencia de que podemos hacer lo que nos venga en gana con nuestros cuerpos sin ser, por ello, enfermxxs o delinquentes, según Diana. Hay prácticas que nos pueden gustar, más o menos, pero es importante saber la cantidad de caras que tiene el sexo para descubrir lo que más placentero nos será. La activista se reconoce aquí, consciente o inconscientemente, como hedonista y como

investigadora nata. Confiesa no ser una terrorista al uso pero que, dado el carácter antisistema de sus acciones, podría decirse que quizás comete un delito cada día, y eso le hace sentirse orgullosa ya que, pese a que casi todo lo que le hace disfrutar está prohibido, sigue haciéndolo y, es por ello, a menudo, etiquetada por la sociedad como monstruosa, peligrosa o molesta, características propias del terrorista, aunque no solo del terrorista.

Como filóloga titulada explica que la palabra «terror», etimológicamente, viene de la onomatopeya «trrrr» —representación fonética de un temblor— así que el terrorista podría ser alguien que hace temblar las cosas, como ella misma. Llegado este punto me planteo si es posible que la autora conozca el texto de Peter Sloterdijk, *Temblores de aire. En las Fuentes del terror* (Sloterdijk, 2003), sobre el terrorismo moderno y el atmoterrorismo, donde el filósofo alemán analiza cierta racionalidad del terror la cual se articula bajo la lógica del pánico como argumento central de la política. Me gustaría apuntar que, aunque Diana tenga facilidad para emplear gratuitamente la expresión tan de moda «no estoy aquí para daros la chapa», y reniegue de lxs teóricxs, así como de la filosofía, en su libro aborda cuestiones altamente filosóficas, potencialmente políticas y, por momentos, desde el plano teórico y no solo práctico. Me siento en el extremo opuesto respecto a la posición de Diana, en este sentido, pues a partir de mi investigación a veces me veo animada (por colegas del gremio filosófico y también amigxs artistas) a pasar de la teoría a la praxis artística, a abandonar esta postura parecida a la del antropólogo de salón, a lo que yo siempre temo, pensando que no estoy preparada o dotada, terreno que me parece solo apto para aquellxs que, por fortuna, se encuentran a medio camino entre el artista y el activista. Creo que Diana —persona de una gran sensibilidad que tal vez no se aprecie tanto en sus performances como en su escritura— sufre este mismo prejuicio pero (a la inversa) frente a teorizar, no dándose cuenta de que, sin más, la publicación de esta obra saca a la luz su faceta teórica *nolens volens*. Su libro, entre literatura y ensayo, tiene menos de diario que el de María Llopis, aunque está narrado también en primera persona y relata situaciones personales desde muy temprana edad. No paro de preguntarme por qué la editorial Melusina dejó pasar esta oportunidad. Asimismo, aunque lejos del depurado estilo de autoras como Beatriz Preciado, tiene la particularidad y el mérito de ordenar en un listado la bibliografía más relevante sobre el postporno y las sexualidades disidentes en general, además de lxs nombres de lxs artistas, activistas y teóricxs del ámbito más destacadxs, estructurando su trabajo con grato rigor.

El pornoterrorismo es un método, uno de los posibles métodos (en tanto que método significa originalmente *camino*) viables en esta vida. El Manifiesto Pornoterrorista es, por lo tanto *Le Discours de La Méthode*, de Diana J. Torres, quien, como Descartes, sin pretender que todo el mundo siga el mismo patrón, o haya de escuchar su consejo, grita a los cuatro vientos que se puede seguir un camino más libre, que cada cual puede labrarlo, en este caso, sin renunciar al placer, sin reprimirse, sin encasillarse o etiquetarse, sin someterse. Aunque el título pueda hacer sospechar lo contrario, por el miedo que se suele tener a la palabra «terrorismo», aquí viene a ser una metáfora, ya que el libro de Diana apuesta de forma tácita por la tolerancia, de ningún modo hacia el sistema sino hacia unx mismx. Las bombas pornoterroristas lo son en sentido metafórico, la destrucción pornoterrorista pretende ser constructiva, catárquica, y acabar con un sistema heteropatriarcal castrante y manipulador, no matar a nadie en sentido literal.

En los años 60 y 70, la mujer artista se esforzaba por mostrar y reivindicar la sexualidad femenina; hoy los límites entre femenino y masculino se adivinan más finos y franqueables, se disipan dando paso al transgénero. Las identidades se encuentran en constante contrucción y fluctúan hacia nuevas formas de experimentar el placer: el postporno surge como la culminación de una suerte de ideología y se plantea como una opción innovadora en un indescrifiable proceso de mutación del concepto de género.

BIBLIOGRAFÍA

- CLARAMONTE, J. (2009): *Lo que puede un cuerpo. Ensayos de estética modal, militarismo y pornografía*. Murcia, CENDEAC.
- CORDERO, K. y SÁENZ, I. (2007): *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. Méjico, Oak Editorial.
- DURÁN, G. (2010): *Dandysmo y contragénero*. Murcia, Cendeac.
- HARAWAY, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- KUSPIT, D. (2006): *Arte Digital y Videoarte. Transgrediendo los límites de la representación*. Madrid, Editorial Círculo de Bellas Artes.
- LLOPIS, M. (2010): *El postporno era eso*. Barcelona, Melusina.
- MARTIN, S. (2008): *Videoarte*. Madrid, Editorial Taschen.
- OLHAGARAY, N. (2002): *Del Videoarte al Net.Art*, Santiago de Chile, Lom Ediciones.
- PRECIADO, B. (2008): *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa-Calpe.
- SLOTERDIJK, P. (2003): *En las fuentes del terror*. Valencia, Pre-Textos.
- TORRES, D. (2011): *Pornoterrorismo*. Nafarroa, Txalaparta.

El cuerpo de las nuevas tecnologías reproductivas

The body of the new reproductive technologies

BEGOÑA DUPUY
Universidad de Granada

Resumen: Los avances de las tecnologías reproductivas cambian a ritmos acelerados los procesos de relación social, especialmente en cuanto a modelos de reproductividad y sexualidad. Hoy, bio-tecnologías tales como técnicas audiovisuales, genéticas, u hormonales, se interesan por el cuerpo, especialmente el cuerpo femenino como campo de experimentación imprescindible. Pero las NTR no son simplemente consecuencia de nuevos discursos bio-médicos, ni de cambios en las ideologías del género. El análisis de las NTR no puede presuponer la existencia de categorías funcionales estables o géneros pre-constituidos. Significados como reproducción, madre o sexualidad, se sitúan en contradictorios enfrentamientos dentro de la techno-ciencia que se encuentra en un continuo proceso de re-hacer y re-producir tales nociones. Ahora bien, no somos habitáculos vacíos, la diferencia sexual marca los límites a las pretensiones de la trascendencia corporal que proponen los discursos científicos. Corporeizar estos discursos desencarnados será tarea del feminismo desde una visión radical de la immanencia.

Palabras clave: tecnologías reproductivas, feminismo, cuerpo, immanencia.

Abstract: Advances in new reproductive technologies (NRT) are changing processes of social relations, specially in terms of models of reproduction and sexuality. Today, bio-technologies such as audiovisual, genetic or hormonal techniques are related with the body, especially the female body as experimental field. But the NRT are not simply a consequence of new bio-medical discourses or changes in the gender ideologies. The analysis of the NRT may not presuppose the existence of stable functional categories or pre-settled genders. Meanings as reproduction, mother or sexuality are placed in mixed clashes within the techno-science that is in a continuous process of doing and reproduction of such notions. Now, we are not empty dwellings, sexual difference sets limits on the claims of bodily transcendence that proposed scientific discourses. The embodiment of these disembodied speeches will be task of feminism from a radical vision of immanence.

Keywords: reproductive technologies, feminism, body, immanence.

NUEVOS ENFOQUES PARA EXPLICAR LA REPRODUCCIÓN HUMANA

La orientación crítica no es lo mismo que la negatividad. Comenzar estas páginas con este postulado como punto de partida es un alivio para las tensiones que el presente tema me genera. Vivimos tiempo extraños, de devenires extraños. La cultura popular se mezcla con las nuevas tecnologías impactando en las esferas más insospechadas como la sexualidad, el parentesco o la biología humana. Como escribía Rosi Braidotti, hoy nadie puede sentirse a gusto en casa si no es amante de los cambios. Lo que pretendo en este texto es preguntarme por las transformaciones que generan las tecnologías, especialmente en las mujeres, para nuestra concepción del ser humano. La bio-medicina y la techno-ciencia se disputan conjuntamente el primer puesto como guardianes de dichos valores humanos. Las relaciones sociales modifican y son modificadas por tales avances. La sexualidad, inserta en la estructura social, genera tipos de perso-

nas y de relaciones diferentes. Y en esta esfera se crean las desigualdades de género legitimadas principalmente en la reproducción. En otras palabras, el discurso del género imperante en nuestras sociedades actuales se apoya en el de la procreación para ser explicado. ¿Cómo se interesan las NTR por estos discursos? ¿Qué está en juego cuando estos discursos están siendo transformados por las nuevas tecnologías? Si la procreación cambia ¿podríamos decir que entramos en una época de cambio radical de lo que podemos identificar como ser humano? ¿Será esta una época post-humana jamás antes descrita si quiera en la ciencia ficción?

CUENTOS DE BIÓLOGOS: MORALEJAS E IMÁGENES SOBRE LA REPRODUCCIÓN

Nacer, (crecer), reproducirse y morir

Así entendí la biología en la niñez, o así recuerdo empezar a descubrirla fascinada, antes de que las cuestiones teóricas me corrompieran la cabeza. Pero, ¿dónde se forja esa representación de la naturaleza biológica, humana y cíclica? Creo que fue después de aprender en clase de religión un ciclo con diferentes procesos, la concepción, la creación, (la muerte) y la resurrección, pero dejaremos esta última para otro momento. Ahora recuerdo una imagen muy concreta que utilizaba como forma de representar esa trinidad biológica que supone el proceso de nacer, reproducirse y morir. Me viene a la mente un anuncio de veneno para cucarachas que decía, nacen, crecen y desaparecen. Seguramente alguien más se acuerda, el insecticida bien marcó a parte de una generación. Ese spray que nace en los laboratorios bio-químicos, o más bien diría yo necro-químicos, se guardó en los armarios de muchos de los «hogares españoles». He traído a la escena, mediante ejemplos muy cotidianos, tres perspectivas diferentes de explicar la reproducción y los ciclos naturales de la vida y la muerte. A saber, por un lado, nacer, reproducirse y morir, por otro concebir, crear y resucitar, y por último nacer, crecer y desaparecer. Me pregunto cuál de los tres utilizamos cuando estamos pensando en el ser humano, me invade la duda sobre lo que significa desaparecer. La alusión hace referencia a la muerte, pero una muerte sin reproducción, entonces no sería una muerte como tránsito sino una muerte como final. ¿Estando los seres humanos atendiendo a nuestro fin sin ser conscientes de ello? ¿Reproducirse mediante la tecnología bio-médica supone el fin, o la muerte absoluta, del ser humano como especie y como ser individual? Si las formas de reproducción cambian ¿Cómo puede afectar a la concepción del ser humano? Jean Baudrillard publicó en 2002 un pequeño —aunque concentrado— libro llamado *La Ilusión Vital*. Las primeras páginas de este libro me dieron un marco necesario para analizar los cambios en los procesos reproductivos. El capítulo *La Solución Final* contiene un complejo análisis que relaciona la clonación con la inmortalidad de la siguiente manera:

«La muerte absoluta no es el fin del ser humano individual; más bien, es una regresión hacia un estado de diferenciación mínima entre los seres vivos, de una pura repetición de seres idénticos» (Baudrillard, 2002: 6).

La explicación de Baudrillard es clara; al principio los seres vivos eran inmortales, se reproducían por división celular, una subdivisión de sí mismo que da lugar a un ser separado pero idéntico a aquel del que se separó. La célula en cuestión no muere, sino que se reproduce a sí misma, una y otra vez, mediante la repetición monótona. Algunas interferencias en dicho proceso repetitivo harían mutar las codificaciones genéticas de aquellos seres. Se mueven y cambian hasta llegar a seres formados por células sexuales, cada célula tendrá una función especí-

fica en el proceso de reproducción que creará un ser completamente nuevo a partir de la mezcla de los anteriores y una vez conseguido estarán preparadas para morir. Para esta reproducción sexual son ya necesarios cuerpos masculinos y femeninos que interactúan y mueren. Así es como la ciencia moderna nos ha explicado la reproducción, sin embargo basta con echar un vistazo a los avances tecnológico en cuanto a reproducción humana para percatarse de que este hecho, en principio natural e inmutable, puede dejar de ser verídico por su propio peso para dar paso a nuevas concepciones de la reproducción. Pero por ahora nos quedamos con que los seres vivos, por lo tanto, eran inmortales y el logro de conseguir la capacidad para morir nos convierte en lo que somos hoy. La mortalidad es por tanto un logro de la biología reproductiva. Por ello, y más aún cuanto más nos acercamos a la reproducción humana, podemos hablar de un cambio ya acontecido de la reproducción a la procreación. No reproducimos fidedignamente a la especie sino que cada ser nuevo, cada ser reproducido es la creación de una mezcla anterior, un acto de expresión nuevo, una multiplicación sin tablas de resultado fijas, fugaces combinaciones paradójicamente infinitas, en definitiva pro-crear. Sin embargo, corremos el riesgo de una reversión de esta conquista de la mortalidad, el peligro hoy no es la muerte, sino la posibilidad de no morir. Los discursos bio-médicos y tecno-científicos esconden una proyección teleológica inquietante, a saber, la trascendencia de los cuerpos materiales. Las tecnologías juegan a ser dioses. Los óvulos y espermatozoides son immortalizados en laboratorios y frigoríficos, células clonadas puede congelarse para la posteridad, existen descargas eléctricas que pueden fertilizar de forma extrauterina, o incubadoras de metal y vidrio imitando las tareas de fecundación del útero. A lo largo de este texto intentaré responder a preguntas como ¿qué implicaciones tienen estos avances para la vida, tanto cultural como biológica, de los seres humanos?, ¿cómo podemos entender, asimilar y dar forma a estos cambios?, ¿qué es lo que realmente imitan estos avances tecnológicos, son una simulación de nuevas realidades o quizá una pura copia de lo que ya tenemos?, ¿cómo podemos llevarlo al plano político, qué cambios queremos, en qué queremos convertirnos y de qué herramientas disponemos?

Reproducción, Parentesco y Antropología del Género

Sabemos que, particularmente en la especie humana, el hecho biológico en sí carece de sentido sin un contexto social que lo organice. Desde la antropología he aprendido a relativizar las pautas del comportamiento humano, a evitar su juicio antes que su comprensión, a explicarla desde la diversidad compartida. La experiencia humana toma forma dentro de unos parámetros espaciales y temporales. Los comportamientos, las explicaciones, los rituales o los símbolos responden a cosmologías que se diferencian según la posición del sujeto. Mi mundo empieza por lo que se ve desde mi ventana, y si mi ventana mira al norte o al sur es algo que seguramente no he elegido de forma consciente. El concepto de cultura aparece entonces para explicar la forma en la que hemos dispuesto el ventanal, su tamaño, las técnicas para fabricar el marco o extraer cristal, quién mira a través, o quién se sitúa fuera de ella, y lo más importante, cómo interactúan. La cultura es el vínculo que me une con el grupo, con la colectividad, con esos otros a los que me acerco, o me alejo, en un continuo proceso de inter-relación. Prácticamente todo lo que el ser humano es ha sido aprendido, y como seres alejados del instinto nos definimos en cuanto a seres hiper-sociales. Y así, la antropología sociocultural como ciencia moderna, trabaja desde su nacimiento en la gran línea divisoria que separa la naturaleza humana de la cultura y lo que se pretende es dar cuenta de cómo las pautas naturales son performadas por la norma cultural. El significado de la biología y sus limitaciones son por tanto productos de una interpretación cultural de tales hechos. Los procesos reproductivos en los que se ha

fijado la antropología del parentesco y las teorías del género han sido dispuestos y organizados según distintas creencias, son históricos y varían de cultura a cultura. Así por ejemplo en la descripción partogenética que hace Godelier de los Baruya (Godelier, 1986) el semen ha de ser acumulado por la mujer para que pueda procrear como mera transmisora y transformadora de la materia prima. De forma parecida, entre los Sambia (Herdt, 1999) la transmisión de fluidos determina el sexo del bebé, así la transmisión de la herencia familiar traza la descendencia de varón a varón (padre-hijo), o de mujer a mujer (madre-hija). En otra línea, los Azande de África, entre quienes vivió un tiempo Evans Pritchard, entienden la reproducción como dos almas que se encuentran (la madre y el padre) y aportan material diferente, la madre aportará el cuerpo del recién nacido mientras que la contribución del padre remite al espíritu del nuevo ser (Evans-Pritchard, 1978). Los Mohave (Devereux, 1977) por su parte practican el embarazo masculino de forma que cuando una mujer queda embarazada ellos practican la menstruación haciendo unos cortes en sus ingles, el embarazo mediante la ingesta de plantas astringentes y el parto mediante la defecación de lo que ellos consideran un feto muerto y al que se le rendirán ceremonia funeraria. Otra curiosa concepción de la reproducción es la de los Hua de Papua Nueva Guinea. La antropóloga Meigs (Meigs, 1984) relaciona en este estudio la sexualidad con la alimentación. Los Hua consideran de vital importancia una esencia llamada *nu* que se encuentra en distintos fluidos corporales como la sangre, el sudor y el semen, o también en alimentos tanto vegetales como animales. Así, el nivel de *nu* del que una persona se nutre influye en el género y la sexualidad del sujeto. Por último, no podía evitar citar en esta amalgama de ejemplos contados conscientemente de forma anecdótica, el caso de los Trobriand (Malinowsky, 1975) estudiados por Malinowsky quienes, como sociedad matrilineal, otorgan un papel único y exclusivo en el acto de la procreación a las mujeres del grupo. El padre biológico no tiene en esta cultura una subjetividad representada, su función no es reconocida y es desempeñada por el hermano mayor de la mujer-madre. Por el contrario, en Occidente y en la gran parte del mundo actual globalizado las concepciones sobre la reproducción han sido, sin embargo, mucho más peculiares que cualquier exotismo contenido en los ejemplos anteriores. Su alto contenido en concepción patriarcal me remite a unas palabras escritas en *La Orestía* que la antropóloga Verena Stolcke citaba en su ensayo *El sexo de la biotecnología* (1988):

«La madre no es la progenitora del que llamamos hijo: la nodriza es tan solo de la semilla que en ella se ha sembrado. Engendrador es quien la ha fecundado: ella —cual podría extraño para extraño— conserva solo el brote a menos que los dioses la marchiten. La prueba te daré de cuando digo: puede existir un padre sin que la madre exista» (Stolcke, 1988: 361).

La creencia en una reproducción monogenética paternal se remonta ya hace unos cuantos siglos. Las discusiones sobre la pertinencia de dos sexos en el acto reproductivo no han tenido consenso desde entonces, aunque unas han influido más que otras. La pasividad de la mujer que defendía Aristóteles, o los derechos matrimoniales, son una muestra de lo que nuestra historia ha entendido por reproducción y el papel fundamental que se le ha intentado otorgar al *pater* de familia. La concepción moderna de la reproducción se basa desde el siglo XVII en un dualismo cartesiano ontológico de la explicación del ser humano. Entre la mujer y el hombre, la naturaleza y la cultura, o el cuerpo y la mente, existe una diferencia esencial y a menudo jerarquizada. Hasta hace bien poco la institución que regulaba las pautas de paternidad era el matrimonio pero el desarrollo médico y científico de los últimos años ha desatado una fijación en las cuestiones biológicas de la filiación. Desde que en los años 30 se descubre el ADN, y con él los test de paternidad, la biología ha pasado a ser la prueba irrefutable para dictaminar la paternidad como propiedad legal. Pero ahora, las NTR desafían los mandatos que la biología describe como naturales, la participación de donantes y de material genético externo a la

pareja produce hijos que años atrás fueron considerados ilegítimos, y las leyes e instituciones han de ser modificadas para que contemplen estos hechos dentro del derecho natural de cada persona a tener una descendencia. Las aproximaciones antropológicas más actuales al respecto, especialmente desde la antropología del género, intentan afrontar esa oposición ontológica entre el orden de la biología y la materia y el orden de las convenciones socioculturales, es decir, intenta abordar la interrelación entre la materialidad del cuerpo humano y las ideas o ideologías al respecto. Pero los discursos siguen enfrentados y la interpretación cultural sigue primando sobre los hechos biológicos. Stolcke argumenta que la naturalización ideológica de la diferencia juega un papel central en la reproducción humana, y cito textualmente: «Con tal de que no se le dote de significado social, la naturaleza y la cultura, de hecho, constituyen dos ámbitos diferentes» (Stolcke, 1992: 87). Aprender a transitar esa línea divisoria no es, por tanto, un juego indiferente. Las diferencias importan aquí más que nunca. Sin embargo, esas primeras palabras «con tal de que no se le dote de significado social» son parte de un juego imposible donde no exista ninguna regla para su ejecución. La dinámica a la que jugamos no es a la de la relatividad, sino la de descubrir desde la antropología como muchos de los hechos que entendemos por naturales son, a su vez, construcciones culturales. En un texto antropológico sobre la reproducción humana, Susana Narotzsky propone un análisis de la procreación como un trabajo productivo y tecnológico diseñado por la intervención humana y cultural. Pensar en la procreación como un trabajo nos permite además pensar en la procreación como una forma más de explotación. Desde un enfoque marxista de análisis del sistema de re-producción, Narotzsky aborda diferentes tendencias e ideologías a lo largo de diferentes etapas del proceso reproductivo.

Así, la fertilidad, la fecundabilidad, el embarazo, el parto o la lactancia son comportamientos gestionados por la biopolítica reguladora y normalizadora de nuestras sociedades y ejecutado principalmente por una peculiar fuerza de trabajo, las mujeres. Comparando distintos sistemas culturales demuestra como es posible imaginar y construir diversas materialidades y explicaciones sobre la procreación que afectan directamente a nuestras realidades más empíricas. La alimentación, las pautas sexuales, las creencias sobre el parto, la medicalización del embarazo, por no hablar, por supuesto, de la crianza, cambian de cultura a cultura estableciendo diversas relaciones sociales, sexuales y de poder. Como afirma la misma Narotzsky:

«la materialidad de la procreación es indudable y, sin embargo, en las sociedades humanas es evidente que no es en modo alguno ‘natural’. Las relaciones sociales afectan directamente esa materialidad primaria» (Nareotzsky, 1995: 90).

Otra antropóloga y teórica del género que influencia este trabajo es Gayle Rubin. Su radical propuesta para una política de la sexualidad abre las puertas para un enfoque de investigación sobre las dimensiones sociales y políticas de la vida sexualizada. Yo, al igual que ella, y ambas profundamente influenciadas por la obra de Foucault, pienso que será imposible pensar en la política sexual mientras la consideremos una organización puramente biológica. El sexo es siempre político y motivado por valores sociales y culturales que diferencian aquello que es bueno de lo malo, aquello permitido de lo prohibido, aquello normal y practicable —como la heterosexualidad— de aquello desviado y castigado como la masturbación femenina y la histeria. La lucha por la sexualidad es por tanto una lucha histórica y, como la misma autora afirma,

«la sexualidad debe tratarse con especial interés en épocas de fuerte tensión social [...]. En este sentido, el sexo siempre es político, pero hay periodos históricos en que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada. En tales periodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho renegociado» (Rubin, 1998: 114).

El escenario reivindicativo en el que Rubin enmarcaba su análisis y su propuesta, hace ya casi 20 años, no es el mismo que el mío. Ella fija su estudio en las prostitutas, los sadomasoquistas, las lesbianas, o los transexuales, como sujetos que emergen tanto en las sociedades modernas como en las llamadas sociedades primitivas de la antropología. Estos sujetos son necesarios para definir aquello que consideramos lo normal, y son el alimento que el dominio y el poder necesitan para reproducirse. En mi caso el marco de referencia son las Nuevas Tecnologías de la Reproducción (NTR), y la emergencia de sujetos como bebés probeta, donantes, embriones congelados, vientres de alquiler, clones o personas con modificación genética. Pero el pensamiento sigue siendo compartido. En el contexto actual de crisis postmoderna y global se enmarca en un momento en el que la pertinencia de los estudios sobre las nuevas tecnologías en interacción con el cuerpo y la vida humana se vuelve una obviedad. Ahora más que nunca la lucha por unos saberes y poderes reproductivos ha de salir de nuevo a la calle. Considero que este es precisamente el espacio donde se construyen hoy las políticas sobre la sexualidad del futuro. Donde se ponen en juego las reglas de género y de etnia, las nuevas formas de relación, y donde debemos intervenir políticamente si queremos formar parte de la construcción de otro mundo posible.

Por tanto, hoy podemos dudar del dimorfismo sexual biológico y sus consecuencias sociales tales como la maternidad o la paternidad. Aquello que, por tanto, aparece como natural, como por ejemplo los cuerpos sexuados o las funciones reproductivas, también varían de cultura a cultura, aunque en Occidente sean poderosamente definidos como pares binarios, opuestos y muy a menudo jerarquizados. Como he intentado demostrar por medio de la aproximación antropológica, el contexto de las Nuevas Tecnologías de la Reproducción no es entonces pionero, exclusivo u original al plantearse una reproducción no bisexual como la que plantea la clonación, o una reproducción privada de placer sexual como la que plantea la fecundación *in vitro*. Aunque eso sí, las formas de conceptualizar estas nuevas relaciones tecnológicas aparecen, al menos en mi opinión, mucho más crudas, asépticas y despersonalizadas que las exóticas concepciones de esos otros culturales mencionados anteriormente. Desde la ignorancia *paternitas* a la preponderancia paternal citadas, pasan un sinfín de prácticas y discursos que atañen a las cuestiones de regulación reproductivas así como a los procesos de normalización de la procreación. Desde los años 70, el aumento de las nuevas tecnologías reproductivas, está obligando a forzar los límites de dichas explicaciones naturalizadas planteando la necesidad de nuevas interpretaciones y organizaciones sobre la capacidad reproductiva humana. Por ejemplo, la píldora, otra de las tecnologías de la reproducción, nos permitió tener relaciones sexuales sin reproducción. Hoy las desencarnadas tecnologías reproductivas podemos reproducirnos sin relaciones sexuales. Como señala Verena Stolcke las NTR «no solo obvian el genuino placer de ejercitar la sexualidad en buena compañía sino que estas obligan a una redefinición jurídica y social de las relaciones familiares» (Stolcke, 1998: 27). Considero, por tanto, que la Antropología del Género es una poderosa fuerza en el intento de superar esas posiciones dualistas que han heredado las ciencias modernas de la Ilustración.

Pero, especialmente la cuestión de la procreación, ha sido uno de los asuntos más complejos de deconstruir hasta hoy, y se continúa otorgando una noción determinista (bien sea determinismo biológico, cultural o tecnológico) a las cuestiones relacionadas con el sexo. Pero ello, la distinción sexo/género ya no es del todo válido en cuanto identifica el sexo con lo biológico y el género con lo social. Es evidente que la materialidad de los cuerpos impone ciertas limitaciones, o más bien responsabilidades, a las posibilidades de cada ser. Al hablar de asimetría en las implicaciones de los procesos reproductivos considero imprescindible situar la diferencia sexual en el centro del análisis de las NTR. Desarrollaré, al final de texto, este posicionamiento teórico sobre la diferencia sexual pero de momento lo que me interesa de tal diferencia, no es marcar los límites en sus aspectos biológicos, ni tampoco en su vertiente más socio-cultural.

Más bien, mi aproximación a las Nuevas Tecnologías Reproductivas es un intento de analizar aquellos espacios que se crean entre los límites de cada polo, entendido como aquel espacio donde la naturaleza y la cultura convergen para posibilitar la reproducción humana. En otras palabras, me interesa atender a la interrelación entre la materialidad del cuerpo humano y las ideas o ideologías al respecto.

Género y Ciencia ¿Es el feminismo anti-biológico?

Sin querer minimizar los daños que el determinismo y el biologicismo causan a la hora de entender relaciones humanas como la homosexualidad, el racismo, u otras formas de relación con el otro, me gustaría proponer la pregunta por la relación del feminismo con las ciencias naturales. ¿Es el feminismo una teoría anti-biológica? ¿Se encuentra entre nuestros objetivos la pretensión de desbancar los postulados biologicistas sobre las diferencias? ¿Es el movimiento feminista una lucha contra la naturaleza? ¿Queremos revelarnos contra ella y, si es así, cómo podemos hacerlo?

La autora Sara Ahmed ha publicado recientemente un artículo que saca a la luz el anti-biologicismo imperante, especialmente, en el movimiento de la segunda ola feminista. El texto engloba a una serie de teóricas que critican un feminismo rutinariamente anfibiológico o habitualmente construccionista social. Estas autoras pueden ser etiquetadas bajo la corriente del Nuevo Materialismo. El Nuevo Materialismo ofrece un marco analítico para entender la supuesta inmutabilidad del sexo y de la diferencia sexual que se da por sentada en muchas teorías culturales. Nace con el fin de demostrar cómo el postestructuralismo y el feminismo no han tratado con el cuerpo como una entidad real, vivida y física, sino que han reducido todo a lenguaje, significación y cultura. Seguiré más adelante con este argumento y su relación con las teorías de la diferencia sexual. Cuando, entonces, me preguntan qué hace una antropóloga feminista como yo hablando de ciencia y tecnología, respondo que practico la interdisciplinariedad. El rechazo feminista a la biología es más bien una crítica a la presunción de que la biología es algo fijo o inmutable. No rechazamos la biología sino la forma en que esta ha conceptualizado el cuerpo, es decir hablo de biología precisamente porque esta es importante, y me interesa denunciar el dominio que ha ejercido tradicionalmente sobre el cuerpo femenino. Sin embargo considero que la literatura feminista debe también contener análisis detallados de la dimensión biológica del cuerpo de las mujeres. Los músculos, la carne o la materia no son mudos, ni físicamente pasivos, sino que se adaptan a los conflictos y ansiedades del ser que los contiene. La biología es por tanto también social, cambia, sufre y anhela. Sus funciones no pueden ser separadas fuera de la sociabilidad, ambos son hechos convencionalmente negociados. Nos equivocamos al entender el cuerpo como una entidad biológica aparte del cuerpo social. Cometemos un gravísimo error si asumimos que lo biológico y lo social pueden ser examinados de forma separados y que sus respectivos efectos podrán ser añadidos el uno al otro para describir un fenómeno en su totalidad.

La biología es aun resistente a introducir sujetos feministas entre sus adeptos. Reclamar la perspectiva feminista en las llamadas ciencias duras, más allá de incluir mujeres en ella, supone un desafío radical a la noción tradicional de ciencia. Utilizando la propuesta de Haraway, mi conocimiento situado me posiciona al otro lado de la división entre las ciencias. Mi formación en humanidades y antropología no me otorgan el privilegio de ser quien introduzca ese novedoso sujeto en el campo de la bio-tecnociencia, pero sí re-apropiarme de su conocimiento, pretender una conversación no dicotómica sobre las alternativas feministas al reduccionismo tradicional científico del mundo no humano. En este sentido me interesan las metáforas que cien-

tíficas feministas han introducido en la teoría feminista. Nina Lykke escribe un interesante artículo que habla sobre monstruos, cyborgs y dioses para explicar cómo la ciencia se ha encargado de crear una gran línea divisoria entre lo humano y lo no-humano (Lykke, 1996). La modernidad se encarga entonces de asegurar que cada híbrido que transgrede la línea sea adscrito a una de las esferas. Pero la clasificación nunca es exitosa. Los intentos de ordenar con pulcritud cada expresión son siempre contraatacados por una proliferación de monstruos que pretenden crear nuevos espacios de definición pese a la represión que ello supone. La constante emergencia de monstruos presenta un desafío sin antecedentes a la construcción moderna de esa gran línea divisoria. Los monstruos, los otros, los desviados o lo abyecto son por tanto, aquellos que ponen en relación lo humano con lo no-humano (Lykke, 1996). A partir de los años 90 el fracaso de las políticas de la identidad se hace evidente. Las mujeres, los negros, homosexuales, u otros grupos minoritarios que reclamaron su identidad, pronto comenzaron a percatarse de que no siempre podían encajar en la categoría descrita para ellos. ¿Por qué no saltar fuera de esas etiquetas y admitir nuestra identidad híbrida para disfrutar entonces de lo que Haraway como bióloga denomina la promesa de los monstruos?

EL CUERPO – MÁQUINA DE LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS

Encarnación y poder

Cuerpos que importan. Cuerpos que exportan. Entre tanto viaje de ida y vuelta me pregunto ¿dónde reside el cuerpo? Quizá diría que el cuerpo no reside sino que es en sí mismo un espacio de resistencia, un lugar de intersección donde confluyen la experiencia, la conciencia y la biología. Parto entonces de la necesidad de conocer nuestros cuerpos y vivirlos como una herramienta de lucha y transformación que permita el empoderamiento individual y grupal. Ahora bien, como ya he repetido varias veces la tecnosfera a la que estamos sometidos en el siglo XXI obliga a un nuevos entendimientos del cuerpo humano y su relación con la tecnología, donde la creatividad debe tener su papel protagonista. Por un lado, el cuerpo es nuestra mayor tecnología útil para afrontar las cuestiones sobre la existencia. Por el otro, la tecnología difumina los límites del cuerpo extendiendo sus fronteras más allá de la superficie de la piel corporal.

El concepto ampliamente utilizado por la teoría anglosajona de «empowerment» me lleva directamente a la relación con la idea de «embodiment» que podemos traducir al castellano como encarnación o corporeización. El término acuñado por Bordieau, entiende lo corporal no únicamente como un espacio de malestar social, sino más bien como un agente que genera respuestas para la transformación social. Considero, entonces, pertinente abordar esta segunda parte con algunas reflexiones sobre las implicaciones que las NTR tienen particularmente para nosotras, los cuerpos sexuados femeninos.

Ser una mujer y estar embarazada es una densa transferencia de relaciones de poder donde la regulación de la sexualidad aparece en la escena envuelta por la tensión entre los diferentes actores que participan. Ya he explicado que la sexualidad de las mujeres y las capacidades reproductivas han sido siempre reguladas por diferentes instituciones. Actualmente, y desde que a finales del siglo XX, el marco foucaultiano de la bio-política sitúa al cuerpo y la sexualidad como foco del poder, el cuerpo de las mujeres ha sido reclamado por el feminismo como un espacio despojado de su autonomía. Las feministas han demostrado cómo los derechos reproductivos y la salud de las mujeres sucumbe al control médico y científico. Bajo la mirada científica nos hemos convertido en máquinas de procrear, sin embargo es importante tener en cuen-

ta que las tecnologías no poseen capacidad de agencia, sino nosotras, las personas. Además, los usos de las tecnologías no tienen el mismo efecto en todas las mujeres y, por último, añadiría que el feminismo debe aprender a hablar alejado de la frustración. Por tanto, diría que si el cuerpo femenino no es ni cultural ni tecnológicamente determinado, implica entenderlo no únicamente como recipiente pasivo que recibe las prácticas médicas con la mayor inocencia, sino más bien, es una fuerza activa que participa de su propio devenir maquínico. Ahora bien, el punto de partida no es igual para todos, y de ahí la necesidad de crear nuevas prácticas y discursos imaginativos sobre lo que es nuestra naturaleza como cuerpos sexualizados-tecnologizados que partan del afecto y no únicamente de la frustración, que como diría Haraway cree afinidad pero no identidad.

Manipulación experimental. Visualización y fragmentación corporal...

Si nosotras, los cuerpos femeninos hemos sido medicalizadas desde el siglo XVIII sería interesante analizar las formas que disponemos para participar en dicho proceso. No cabe duda de que somos el objeto privilegiado de la mirada científica, al menos en cuanto a tecnologías reproductivas se refiere. Pero, sin embargo, el monopolio del conocimiento y la técnica se esfuerzan por privarnos de la información necesaria para juzgar su impacto en nuestro cuerpo. ¿Cuál es entonces el rol asignado a las mujeres en este proceso de medicalización?

La inseminación artificial, la reproducción *in vitro*, la amniocentesis, o la ecografía, requieren todas ellas de una intensa manipulación bio-médica y psicológica siguiendo los patrones de una ciencia patriarcal. Estos llamados «avances» suponen experimentar con partes del cuerpo aisladas, experimento que traspasa los horizontes de la ciencia ficción. Los doctores trabajan con úteros, óvulos o embriones, que frecuentemente son extirpados sin necesidad o, al menos, seguro sin necesidad consensuada entre médicos y pacientes. Anne Balsamo hace referencia a la fragmentación del cuerpo femenino en sus «partes biológicas culturalmente significativas» (Balsamo, 1996: 80-81). De igual modo, el proceso de nacimiento es también deconstruido en diferentes pasos que intentan racionalizar y aislarlo del proceso de reproducción como un todo. Estas partes serían una división cultural específica sobre el espacio y tiempo. Así, por ejemplo, Naomi Pfeffer hace referencia al desacuerdo existente entre médicos y científicos a la hora de determinar el periodo de tiempo que debe intentar una mujer en quedarse embarazada antes de ser diagnosticada como infértil (Pfeffer, 2008). El cuerpo embarazado es por tanto un ensamblaje de significados físicos y sociales que se presentan a menudo contradictorios.

La cultura visual tiene un protagonismo interesante en la cuestión de la fragmentación. Deviene un cuerpo fragmentado aquel que puede ser observado por diferentes aparatos tecnológicos. La mirada científica penetra dentro de nosotras. El espéculo, por ejemplo, que fue una técnica demandada por las feministas de los años 70, se ha convertido hoy en una poderosa herramienta de los ginecólogos de todo el mundo, mientras la práctica feminista quedó como un misticismo hoy apenas utilizado. La cultura visual traspasa fronteras para intervenir en los rincones más ocultos del ser humano creando nuevas formas de imaginar. Como afirma Haraway: «Las tecnologías de la visualización llaman a la importante práctica cultural de la caza con la cámara y a la naturaleza depredadora de una conciencia fotográfica» (Manifiesto cyborg).

La fragmentación del cuerpo femenino ha sido entonces una estrategia de control que se consigue mediante un mecanismo poderoso; la visualización. M^a Jesús Montes-Muñoz defiende en una etnografía sobre los usos y abusos de la tecnología médica que «la ecografía aumenta el poder médico y la dependencia de las mujeres ante él» (Montes-Muñoz, 2009: 2). El cuerpo maternal se convierte entonces en un objeto para mirar a través de medios visuales. En este

sentido, ser visible se traduce en ser controlable. La visibilización reivindicada por los movimientos sociales desde los años 70 ha sido reapropiada por parte del poder científico que vigila y, por tanto, controla.

La ciencia androcéntrica experimenta con cuerpos femeninos. Contradicciones entre el primer y el tercer mundo

Teniendo en cuenta la ideología dominante de la ciencia como progreso no es de extrañar que muchas autoras centren su atención en contestar el androcentrismo imperante en la ciencia y la tecnología que subyace a esta práctica manipuladora, y que algunas mujeres levantemos nuestras sospechas hacia ellas.

Stolcke señala que, de acuerdo a la utilidad y eficacia de estas técnicas, los intereses políticos y económicos que suscitan las NTR no pueden ser separadas de aquellos que las promueven en un sentido puramente instrumental. Mercados de espermatozoides, bancos de óvulos, alquiler de vientres, la tecno-ciencia está inspirada en el contexto socio-político donde se desarrollan, de ahí su contribución a reforzar los valores neoliberales y las relaciones de dominación que los engendran (Stolcke, 1987). La relación entre la guerra, la industria y la reproducción en el sistema capitalista es uno de los principales focos en la crítica de la tecno-ciencia como sistema patriarcal.

Las grandes investigaciones en NTR legitiman la autoridad de los científicos como élite que promueve decisiones políticas, éticas y financieras. Sin embargo, el progreso científico es considerado un gol en sí mismo en cuanto regula la salud de la población y toma el control sobre las enfermedades para el bien de todos.

Desde una perspectiva diferente no podemos negar la existencia de una demanda real de tecnologías reproductivas por parte de las mujeres.

«Las nuevas tecnologías prosperan. Y las mujeres frecuentemente colaboran con los tecno-docs: algunas veces por necesidad económica, otras por la necesidad —emocional y física— de sobrevivir. [...] Pero algunas veces, las mujeres también colaboran porque sus cerebros han sido lavados» (Duelli, 1985: 69).

Intentaré contextualizar esta situación. Desde los años 70, el control demográfico de la población se convierte en un fenómeno paradójico y global. Mientras en occidente aumenta la ansiedad por la baja tasa de nacimientos, el Tercer Mundo padece agresivas políticas y tecnologías de control y restricción de los nacimientos. Para estos últimos las NTR se traducen en medidas masivas de esterilización, abortos forzados o cuerpos mutilados. Para los primeros, sin embargo, son explicadas como una cura a la infertilidad lo cual parece estar convirtiéndose en un problema que crece cada año. Pfeffer analiza la construcción de la infertilidad como un estigma del siglo XX que lleva a parejas infértiles a sentirse realmente enfermas no solo física sino también psicológicamente. La desesperación y humillación son síntomas descritos por médicos y pacientes que deciden tratarse (Duelli, 1985). Por supuesto, la intervención tecnológica es la única cura contemplada pese a la poca información que tenemos acerca de sus causas.

Podemos afirmar, por tanto, que mientras unas mujeres son forzadas a no tener más hijos, las otras son alentadas a tenerlos bajo presión de sentirse enfermas si no lo hacen. El racismo, sexismo y clasismo no son intrínsecos a las NTR, pero sí inherente a las políticas de aplicación de estas.

La decisión de intervención tecnológica por mujeres blancas de clase media está altamente influenciada, además de por el estigma de la infertilidad, por la ideología de que tener un hijo biológico es nuestro destino natural. El aumento del conocimiento genético refuerza la idea de

que la maternidad (biológica) es nuestro destino y por tanto la posición subordinada de las mujeres como meras reproductoras. Ricardo Garay analiza el vínculo construido entre maternidad y feminidad. Sin embargo este vínculo no es en absoluto instintivo ni ligado a la esencia de mujer ya que «la maternidad biológica no necesariamente replica la maternidad social ni es constitutiva de la feminidad» (Garay, 2008: 31).

Así, podemos cuestionar que el instinto maternal o paternal que no pueda ser satisfecho biológicamente sea considerado una enfermedad y tenga que ser tratado medicamente. Más aún, si tenemos en cuenta que dichos tratamientos se dirigen principalmente a parejas heterosexuales que puedan permitirse los elevados costes que suponen. Es decir, aquellas madres lesbianas que quieran experimentar la maternidad biológica tendrán que someterse a un procedimiento más complejo y difícil cuando no encontrarán la prohibición expresa por parte de sus Estados y sus legislaciones para hacerlo libremente. Del mismo modo, aquellas personas, fértiles o infértiles, que no puedan tener hijos por falta de recursos económicos quedan exentos de cualquier tratamiento ya que la pobreza no ha sido nunca considerada como un síntoma de la enfermedad del mundo que ha de ser paliada de forma urgente.

Teoría radical de la inmanencia corporal

A pesar del despliegue de tantas técnicas, la realidad de sus usos y aplicaciones no están del todo claras, y los significados sobre la naturaleza humana son redefinidos en cada práctica. La ciencia no tiene claro conceptos como cuerpo, reproducción, madre o sexualidad. Por tanto, identidades como la de género, no son simplemente conservadas a través del uso de las tecnologías, sino que es importante tener en cuenta que se sitúan en un continuo proceso de re-hacerse, o re-producirse. Al respecto, Anne Balsamo afirma:

«Las tecnologías reproductivas proporcionan significados para el ejercicio del poder en la carne del cuerpo femenino. En este sentido, la aplicación material de las Nuevas Tecnologías Reproductivas está implicada en, y en parte productivo de, un nuevo discurso de la identidad maternal, las responsabilidades parentales, y la autoridad de la ciencia» (Blasmao 1996: 82).

Quisiera enfatizar su observación «productivo de». Los discursos y las prácticas sobre las NTR están continuamente en estado de formación dinámico. Es decir, las NTR no son simplemente consecuencia del discurso de las autoridades médico-científicas, ni consecuencia de los cambios en la ideología del género, sino más bien, una parte constitutiva de ellos.

Por otro lado, a menudo las tecnologías son pensadas como una posibilidad de trascender los cuerpos, líneas de fuga promovidas como ambiente libre de materia corporal, un lugar de escape para la encarnación del género u otras diferencias. Las nuevas tecnologías de la reproducción y los espacios virtuales deben ser criticados por generar la falsa promesa de superar trascendentalmente las demarcaciones corporales. Como si este estorbara, como si el hecho de sentirnos incómodos con nuestros cuerpos fuera una condición humana y, además, innecesaria, y por si fuera poco, especialmente padecida por las mujeres. Esta negación conceptual del cuerpo es lograda a través de la represión de corporal tanto físico como mental. El cuerpo, en el discurso científico, es sinónimo de suciedad, enfermedad, o salvajismo. Y así, su represión está siendo naturalizada pero esta vez en lugar de por la religión lo hace en manos de la tecnología. La intervención se justifica necesaria para evitar el dolor.

Para proponer una teoría radical de la inmanencia hemos de hablar primero de una cuestión peliaguda, las fronteras. Es importante tener en cuenta la diferencia entre empujar los lí-

mites de la gran línea divisoria para incluir aquellos derechos de la otredad marginalizada, o bien pretender su completa desaparición. Algunas propuestas confunden el intento de mover las fronteras con su disolución. Y me atrevería a decir que la suculenta e irónica propuesta harawayana de un sujeto feminista Cyborg ha sido ferozmente sobre-dimensionada por muchas de sus seguidoras.

Dentro de un espacio altamente tecnificado, el sujeto, o posicionamiento cyborg, ha de aprender a amar las relaciones de dominación como única vía posible para redefinir una ontología posthumana que incluya la diversidad de relaciones en forma de fusiones en lugar de relaciones jerárquicas que definen sujetos opuestos. De ahí, su provocadora invitación a emparentarnos con las máquinas, con los animales y con todo aquello que haya sido definido como opuesto al sujeto occidental. Puesto que las máquinas somos nosotros mismos en el sentido de una construcción de los límites, no existe para Haraway una separación ontológica entre ambos. Más bien, ambos co-existimos en procesos de comunicación, de interconexión, somos pura relacionalidad.

«La máquina no es una cosa que deba ser animada, trabajada y dominada, pues la máquina somos nosotros y nuestros procesos, un aspecto de nuestra encarnación. Podemos ser responsables de máquinas, ellas no nos dominan, no nos amenazan. Somos responsables de los límites, somos ellas. Hasta ahora (érase una vez) la encarnación femenina parecía ser dada, orgánica, necesaria, y parecía significar las capacidades de maternidad y sus extensiones metafóricas. Solamente estando fuera de lugar podíamos sacar un placer intenso de las máquinas» (Manifiesto Cyborg).

El cyborg es una materialidad metafórica pero ¿cuán lejos nos pueden llevar las metáforas de las NTR?, ¿es el cyborg el último gran mito que nos liberará de la gran línea divisoria? Las metáforas nos ayudan a entender los discursos de des-corporeización de nuestro mundo, pero no son útiles para buscar otro mundo. Una de las paradojas a las que me enfrento a la hora de analizar las NTR desde la inmanencia radical es que, por un lado, creo firmemente en la imposibilidad de ir más allá del cuerpo como si este fuera únicamente discurso, o únicamente cadenas de información. Siguiendo a Braidotti creo que el sexo o el cuerpo nunca será borrado.

«Se pueden ensalzar las virtudes de las mascaradas y de la polivalencia, como las lesbianas travestidas levantadoras de pesas, o subrayar todo tipo de alternativas protésicas o tecnológicas, como las mujeres con dildos atados o los hombres sin pene, pero esto no bastará para borrar la diferencia sexual. Estas huellas están codificadas en la carne, como una memoria elemental» (Braidotti, 2005: 67).

Inscribiendo la diferencia sexual en el cuerpo, estas palabras ponen el acento en los límites de los modelos semiológicos (principalmente postestructuralistas) basados en la repetición. La repetición no puede ser nunca paródica sino que se pretende como mimesis profunda y afirmativa que manifieste hasta qué punto es negociable la subjetividad encarnada, o simplemente preguntarse por aquello de lo que es capaz un cuerpo.

Simultáneamente, la posibilidad de desencarnar el cuerpo se vuelve más real que nunca a través de la aplicación de las NTR. Esta idea se materializa en algo contra lo que luchar, una ideología que desbanca. La noción de Baudrillard de la simulación nos remite a la dificultad de diferenciar entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario. Sin pretenderlo, aquello que es simulado se produce a sí mismo como realidad, o más bien hiper-realidad. La simulación es por tanto un aparato de mimesis que ponen en duda el status de lo real. ¿Qué es lo que se considera real en la simulación tecnológica de la reproducción? La simulación provee modelos del cuerpo del paciente, más que construir un ente dado, o anatómicamente pre-existente, es actualmente un cuerpo experimentado. ¿Qué prácticas o experiencias están siendo simuladas?

Jenny Sunden analiza algunos simuladores médicos que sirven para reemplazar al ser humano como sujeto experimental de la ciencia médica. En concreto un artículo suyo que no puedo citar por no estar aún publicado, se centra en un simulador de nacimientos que ella denomina una rubia y blanca máquina de dar a luz. La máquina simula a una mujer embarazada y está programada para reproducir todos los posibles fallos de un parto de forma que los inexpertos médicos aprendices puedan enfrentarse a situaciones que son consideradas como la realidad. La simulación imita la realidad pero no la duplica. El simulador por tanto mimetiza el proceso de un cuerpo vivo. Pero, ¿qué tipo de vivencias y experiencias son simuladas en el desarrollo tecnológico? Para Sunden la cuestión no estriba en preguntarnos exactamente por la realidad que está siendo simulada. La cuestión va más allá de conocer el realismo enmascarado. Si nos preguntamos por esa realidad que está siendo simulada, reproducimos la noción de una realidad pre-existente posible de representar y modelar, y lo mismo ocurre si pensamos en la existencia de un cuerpo pre-existente. A menudo, al pensar las tecnologías como únicamente una dominación masculina de represión del cuerpo femenino, construimos la problemática noción de que existe algo como una esfera femenina que ha de ser intocable para la tecnología. De nuevo relegamos la feminidad a la naturaleza.

Intento situar el sexo femenino para analizar el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas pero el sexo femenino que pretendo enfatizar ha de ser algo parcial, incompleto, relacional, y siempre en proceso de devenir. El cuerpo solo puede entenderse como proceso, movimiento o cambio. Afrontar los cambios y consecuencias es tarea que exige renovar el pensamiento, removerlo de sus pretensiones sedentarias. Pensar no es solo encajar una idea a un modelo normativo pre-existente, no es algo que encaje en una teoría determinada a la que se puede adherir tal o cual realidad de forma sedentaria. Se trata más bien de un acto de afectos, de intensidades, y de expresiones en términos de Deleuze. Para Braidotti, la diferencia sexual demanda su tiempo de elaboración para ser pensado, su tiempo como proceso, el tiempo de expresar materialmente aquello que necesitamos o deseamos para nuestros cuerpos.

A menudo el desarrollo biotecnológico está ofreciendo una redefinición de lo maternal antes de que las mujeres hayamos tenido el tiempo y espacios necesarios para pensar en ello, para reformular nosotras mismas esta compleja cuestión. El deseo de convertirse en una máquina reproductora no ha sido expresado aun por ninguna feminista, sin embargo, el deseo de apropiarnos de nuestros procesos de reproducción, de nuestros derechos reproductivos, de nuestro cuerpo como una técnica propia, ha sido un largo reclamar en la historia del feminismo. Tal vindicación vigente debe continuar con otras proyecciones posibles, como las múltiples posibilidades de habitar el sujeto mujer. En este sentido, la diferencia entre las mujeres está también en el centro de la diferencia sexual. Por lo tanto, la diferencia sexual nos sirve como arma para evitar la des-corporeización de los discursos hegemónicos.

El cuerpo es generativo, es decir se reproduce a sí mismo. Aquí el papel de la memoria juega una posición esencial. El sujeto tiende a repetir y recordar aquellas experiencias que el placer ha fijado en él. Por tanto sugiero atender a la propuesta de Braidotti de un acercamiento a las tecnologías que pasa por una relación con estas más erotizada, «una evolución no de tipo tecnológico sino nomadológico» (Braidotti, 2005: 281). La sexualidad localizada tiene entonces una preferencia a la reproducción post-genérica. Esta necesidad de situar la sexualidad y la diferencia sexual en el centro del debate se presenta como una propuesta de inmanencia más radical que la de Haraway. La relación entre los cuerpos generizados y la máquina es uno de los paradigmas que cuestionan la posibilidad de hibridez del cyborg. El des-dibujamiento del cyborg da paso a un simultáneo dibujar los límites. Braidotti hace un interesante análisis del imaginario maquínico de nuestro tiempo. A través del imaginario fílmico define la feminización de la máquina en la época moderna, sin embargo lo que hoy podemos llamar postmodernismo representa un modelo trans-género de la misma. Entonces, «si la máquina es prostética y

trans-género, y lo materno está feminizado, el cuerpo femenino no tiene donde ubicarse» (Braidotti, 2005: 285). Este cambio posmoderno supone un alto riesgo de que el cuerpo femenino vuelva a ser relegado, o más bien se refuerce como lugar de lo natural. El proceso nómada de devenir, por tanto, no estaría tan preocupado por la disolución de todas las identidades como por albergar en sí mismo una especificidad sexual y las diferencias. Por supuesto, no en un sentido opuesto, sino más bien en su relación. De este modo, la asimetría sexual y la diferencia pueden ser entendidas como un aspecto de empoderamiento útil para las políticas de cambio que nos impone la relación de nuestros cuerpos con la tecnología.

BIBLIOGRAFIA

- AHMED, S. (2008): «Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gesture of the New Materialism», *European Journal of Women,s Studies*. 15 (1): pp. 23-39.
- BALSAMO, A. (1996): *Technologies of the Gendered Body:Reading Cyborg Women*. Duke University, Durham.
- BAUDRILLARD, J. (2002): *La Ilusión Vital*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- BRAIDOTTI, R. (2005): *Metamorfosis. Hacia una Teoría Materialista del Devenir*. Madrid, Akal.
- DUELLI KLEIN, R. (1985): «What,s New about the New Reproductive Technology?» en *Man-Made Woman. How New Reproductive Technology affect Women*. Hutchinson and Co., Londres, pp. 64-73.
- GARAY, R. (2008): «El Destino de Ser Madres: la ideología de la Maternidad como soporte Discursivo de las Nuevas Tecnologías Reproductivas», en Tarducci, M. (coord.): *Maternidades en el siglo XXI*. Espacio Editorial, Buenos Aires, pp. 29-57.
- HARAWAY, D. (1991): *Simians Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, New York.
- LYKKE, N. (1996): «Between Monsters, Goddesses and Cyborgs», en Braidotti, R. y Lykke, N. (eds.): *Between Monsters, Goodness and Cyborgs: Feminist Confrontation with Science, Medicine and Cyberspace*. Zed Books, Londres, pp. 13-29.
- MONTES-MUÑOZ M. J., MARTORELL-POVEDA, M. A., CONTI-CAÑADA, M. J., JIMÉNEZ-HERRERA, M. (2009) [En línea]: «Tecnología Médica en el Embarazo. Usos y Representaciones», *Revista Periferia*, 11.
www.periferia.name [Consultado: 20/10/2010]
- NAROTZSKY, S. (1995): *Mujer, Mujeres, Género: una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias sociales*. Monografías, Vol. 14. Madrid, CSIC.
- PFEFFER, N. (1987): «Artificial insemination, In-vitro fertilization and the Stigma of Infertility» en Stanworth, M. (coord.): *Reproductive Technologies. Gender, Motherhood and Medicine*. Politiy Press Cambridge, pp. 81-97.
- RUBIN, G. (1998): «Reflexionando sobre el Sexo: Notas para una Teoría Radical de la Sexualidad» en Vance, C. (comp.): *Placer y Peligro. Explorando la Sexualidad Femenina*. Madrid, Talasa, pp. 113-190.
- STOLCKE, V. (1987): «Las Nuevas Tecnologías Reproductivas, la Vieja Paternidad» en Amorós, C. et. Al., *Mujeres Ciencia y práctica política*. Madrid, Universidad Complutense.
- (1992): «¿Es el Sexo al Género como la Raza para la Etnicidad?» *Revista Mientras Tanto*, 48, pp. 87— 111.
- (1998): «El Sexo de la Biotecnología», en Durán, A. y Riechman, J. (eds.): *Genes en el Laboratorio y en la Fábrica*. Madrid,Trotta, pp. 23-40.

Videojuegos: un laboratorio de construcción de la identidad sexual y de género

Videogames: A laboratory for the construction of sexual and gender identity

EURÍDICE CABAÑES MARTÍNEZ
ARSGAMES

MARÍA RUBIO MÉNDEZ
Universidad de Salamanca

Resumen: Los videojuegos son actualmente la primera industria del entretenimiento por delante del cine o la música y, como tal, se han convertido en un nuevo lenguaje de poderosa influencia a través del cual se configura la realidad pero que también, y por esta misma razón, puede ser usado para construir nuevas realidades. Pretendemos llevar a cabo un análisis de este medio, tal y como está siendo usado en la actualidad, así como de sus limitaciones y potencialidades. Con ello, trataremos de indagar en las posibilidades de reapropiación de esta herramienta que consideramos que pueden constituir un importante laboratorio de experimentación de la identidad y que, incluso, podría suponer un espacio de experimentación de la sexualidad que no fuese una mera reproducción de estereotipos.

Palabras clave: videojuegos, sexo, género, simulacro.

Abstract: Actually, video games are the first entertainment industry ahead of the film and music and, as such, they have become a new language of powerful influence through which reality is configured but also, it can be used to build new realities. We intend to carry out an analysis of this medium as it is being used today, as well as its limitations and potentials. We will also try to deep inside the possibilities of reappropriation of this tool that we consider they constitute a major laboratory of experimentation with identity and that could even lead to a space of experimentation with sexuality that was not a mere reproduction of stereotypes.

Keywords: video games, sex, gender, simulacrum.

INTRODUCCIÓN

Los videojuegos, al igual que el *cyborg* de Donna Haraway, son los hijos bastardos del militarismo. Nacieron en el contexto de la Guerra Fría a partir del diseño de las primeras supercomputadoras programables destinadas a la empresa bélica. En un mundo poblado por extraterrestres, naves espaciales y dominado por la *compulsión maníaca de nombrar al enemigo*, los videojuegos supusieron una salida lúdica que reproducía, simulándolos, los escenarios oníricos de los investigadores estadounidenses del Instituto Tecnológico Massachussets (MIT) que diseñaron el primer videojuego utilizando PDP-1 (Programmer Data Processor – 1) y que representaba una batalla espacial entre dos naves (su título es *Spacewar!*). En este momento no solo surgió el segundo simulacro que los videojuegos operarían sobre la vida real (el primero podríamos atribuírselo a *Tennis for two*, el primer videojuego que introdujo el fenómeno de la

identificación con el avatar), sino que se abrió paso a las posibilidades de reapropiación de la tecnología a través de la figura del *hacker* (recordemos que a partir del PDP-1 surgió lo que hoy denominamos *cultura hacker*).

La reflexión en torno a las posibilidades de la reapropiación tecnológica y en especial de la reapropiación de los videojuegos se encuentra en estado de pleno auge y desarrollo. Nuestra intención estriba sobre la voluntad de una reflexión desarraigada y ambigua que contribuya a la creación tanto de un discurso como de una praxis crítica y positiva acerca de las posibilidades de reapropiación de los videojuegos desde una perspectiva de género. En concreto, nos centraremos en el análisis de las potencialidades de los videojuegos para la deconstrucción y posterior reconstrucción de la identidad sexual y de género. Para ello, simularemos un espacio de creación de avatar en un videojuego de ficción que esperamos pueda arrojar luz sobre el propio simulacro que los videojuegos pueden representar acerca de la creación del bio-avatar, a saber, de nuestra propia identidad más allá de la pantalla.

ELIGE TU AVATAR: DEL BIO-ÚTERO A LA PRÓTESIS PENIANA

Las elecciones que llevamos a cabo a la hora de seleccionar un avatar en los videojuegos (como en nuestro videojuego de ficción donde este puede seleccionarse) se basan en una voluntad de identificación que puede ir dirigida a la reproducción de nuestro autoconcepto, a la proyección de la heteroimagen que queremos transmitir o a la experimentación con nuevas formas de ser. Para la creación de avatares en nuestro videojuego de ficción haremos uso de los que ya están disponibles en el mercado de los videojuegos con el fin de constatar en qué medida estos pueden servirnos para alguno de los propósitos que mencionábamos más arriba. Hemos seleccionado algunos cuerpo-avatares que se corresponden, a grandes rasgos, con los más utilizados en los videojuegos actuales, al menos los antropomorfos. Procedamos a un análisis de laboratorio en tres pasos del cuerpo-avatar para, a continuación, examinar lo que queda de nuestro bio-cuerpo: biopsia, citología y electroestimulación.

Biopsia

A grandes rasgos, podemos examinar los tejidos de los cuerpo-avatares que se nos presentan en los videojuegos. Entre estos tejidos encontramos restos de grandes musculaturas y prominentes mandíbulas, en ocasiones aderezados con pólvora, de lo que serían los hombre-avatares: poderosos guerreros inyectados en testosterona que despliegan su violencia sin concesiones ante cualquiera al que pueda atribuírsele el estatus de enemigo. Estos hombre-avatares son una irónica parodia del estereotipo de la masculinidad de nuestra cultura. Entre los hombre-avatares, a los que se les atribuye claramente un sexo masculino, encontramos tendencias sexuales dispares y, a veces, contradictorias. La homosexualidad y la heterosexualidad se mezclan en los campos de batalla del *World of Warcraft*, o el *Call of Duty*, donde las prácticas socio-sexuales van desde agasajar a elfas ligeras de ropa, hasta la necrofilia con el cadáver del orco enemigo (de hecho, parece que la necrofilia con el cadáver del enemigo, el denominado *tea bagging*, es una práctica común entre los jugadores de videojuegos de disparo en primera persona, como el *Halo III*). Los hombre-avatares homosexuales pueden verse en muchos casos claramente encorsetados en manidos trajes de cuero con las nalgas al aire o, incluso, con zapatos de tacón. También encontramos restos de tejidos de hombre-avatar de género femenino

que se corresponden con el estereotipo del travestido. En el caso de los tejidos de mujer-avatar, encontramos entre tacones de aguja, restos de inverosímiles pechos pertenecientes a aquellos personajes que representan el estereotipo de la feminidad asociado a la *femme fatale*, o de inocentes *lolitas*. El tejido perteneciente al estereotipo de la mujer-avatar madre es más raro, pero rastreable en videojuegos especialmente dirigidos a niñas pequeñas y preadolescentes para que puedan entrenarse en la tarea de *ser mamá*. También puede encontrarse alguna mujer-avatar de género masculino, aunque en ocasiones muy contadas, y siempre viene asociada al estereotipo de la *camionera bollera*.

Los resultados del análisis de tejidos llevado a cabo en el laboratorio nos descubren unos personajes que se corresponden, en la gran mayoría de los casos, con estereotipos fuertemente arraigados en nuestra cultura, reduciendo nuestras posibilidades para la reproducción del autoconcepto, la heteroimagen o para la experimentación de la reproducción de estos estereotipos. Estamos obligados a seleccionar un avatar previamente predefinido y con unas características determinadas que debemos asumir como propias, esto es debido a que el planteamiento actual de la industria del videojuego reproduce constantemente patrones androcéntricos. Pero, para ver cómo se desarrolla esto, debemos pasar del análisis de los tejidos a un análisis en mayor profundidad de las células mismas con el fin de encontrar una explicación satisfactoria que nos permita desenmascarar el origen y, por tanto, nos abra las posibilidades de su transgresión.

Citología

Los videojuegos han desbancado al cine como el recurso de entretenimiento más popular en nuestro siglo. La industria del videojuego ha sabido sacar partido de esta situación y ha convertido aquellos primeros experimentos de los estudiantes del MIT en los años sesenta en verdaderos productos de consumo masificados. La lógica de mercado se rige por un claro principio: el beneficio. Este beneficio se deriva de llegar a la mayor parte de la población posible y la forma en que se ha estimado su optimización ha sido a través de la reproducción en los productos de consumo de los estereotipos que tan arraigados se encuentran en nuestra cultura. Estos estereotipos se derivan, a su vez, tanto de las mitologías acerca del origen y la esencia de los seres humanos, como de las instituciones y prácticas sociales que han dedicado sus esfuerzos a mantenerlos (la escuela, la familia, las instituciones científicas, la medicina, etc.). Parten siempre de opciones dicotómicas, jerarquizadas y, lo más importante, falsas: el sexo es construido medicalizando y operando cuerpos que no encajan en los parámetros hombre/mujer; el género parte del concepto de identidades cerradas e inamovibles y arrastra consigo un fuerte esencialismo, a pesar de que, en un principio, surge como un concepto que puede dar cuenta de las problemáticas de la identidad sexual, perpetúa esta dicotomía, generando otros problemas añadidos como la disforia de género e incluso la orientación sexual que parece completamente neutra.

Los frentes feministas, en su vertiente teórica y práctica, ya han conseguido derribar los cimientos en los que se asentaban estas estructuras que jerarquizaban y dividían el mundo de forma estanca atribuyéndole un carácter esencial. Hombre/mujer, naturaleza/cultura se han mostrado claramente conceptos naturalizados devenidos en la teoría feminista, desde Simone de Beauvoir a Beatriz Preciado. Las políticas empresariales y de gobierno del Estado se han visto impregnadas por estos reclamos feministas que pedían una respuesta a la situación de desigualdad existente y, aunque han contribuido a una mayor concienciación pública, continúan siendo insatisfactorios debido a su carácter parcial: la estructura social sigue mediada por la antigua mitología y la práctica política y económica continúa tomándola como esencial e inamovible.

Nuestro análisis podría seguir alimentando la tarea deconstructiva acerca del sexo y el género llevándola hasta la orientación sexual, tal vez el aspecto más controvertido y menos desarrollado hasta sus últimas consecuencias incluso dentro de la teoría *queer*. El carácter devenido de la homosexualidad, la heterosexualidad e incluso de la bisexualidad, puede constatarse en el acusado carácter estanco y dicotómico de la división sexual del mundo que asienta sus raíces sobre la mitología que mencionábamos más arriba. Incluso aquellas personas que renuncian a esta dicotomización y abogan por una transgresión de la identidad sexual y de género continúan experimentándose a sí mismas, y a las demás personas, como nómadas entre el uno y el otro, o como una mezcla de ambas partes de la díada. Hombre/mujer, heterosexual/homosexual... continuamos seccionando el mundo por la mitad y aunque permitamos el libre tránsito de uno a otro o el habitar en ambos lados a la vez, la división permanece intacta en nuestras estructuras cognitivas. Puede que esta necesidad surja de una profunda tendencia humana a buscar su identidad en tierras firmes y conocidas, puede que responda al miedo ante lo desconocido. Mujeres con bio-úteros se inyectan testosterona y compran una prótesis peniana. Hombres con cromosomas XX, pene y testículos, se atavían con un corsé de cuero y unas protuberantes prótesis mamarias. Probablemente a mediados del siglo XX esto supusiera una trasgresión, pero en el siglo XXI necesitamos algo más. Necesitamos ir más allá de esta división estanca y asfixiante, necesitamos que nuestra identidad habite nuevos mundos imaginados donde *la otredad, la diferenciación y la especificidad* (Haraway, 1995) sirvan de fundamento a nuestro ser móvil y fluctuante (sin fronteras que trasgredir).

En la reflexión feminista actual se ha llegado a un punto en el que se nos presenta como urgente un cambio de paradigma: no podemos continuar reformando el edificio *ad nauseam*, debemos perder el temor a derribarlo definitivamente y empezar a construir nuevos significados, cuerpos y espacios que nos permitan habitar nuevos sentidos. Podemos seguir a J. Butler cuando afirma:

«tal como las metáforas pierden su carácter metafórico a medida que, con el paso del tiempo, cuajan como conceptos, así las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlas y, sobre todo, al repetirlas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la subversión porta un valor de mercado» (Butler, 1990: 120).

La industria de los videojuegos, al igual que la industria del porno, se han apropiado de la subversión fagocitándola y excretándola en forma de productos de mercado altamente rentables, pero revolucionariamente ineficaces. Actualmente encontramos videojuegos que se han hecho eco de las necesidades de abrir paso a un mercado «adulto» cuyas orientaciones sexuales pueden ser múltiples. Podemos mencionar como ejemplo los videojuegos desarrollados por SEXiGAMES, entre los que encontramos videojuegos de contenido lésbico como Isa y Vero, contenido heterosexual dirigido a mujeres (Jan), contenido homosexual dirigido al público masculino (Paul), e infinidad de juegos dirigidos a hombres heterosexuales. Estos videojuegos introducen sexo explícito, homosexual o heterosexual y, bajo la apariencia de suponer un intento de normalización de las múltiples tendencias sexuales posibles que podría ir encaminada a acabar con la discriminación por motivos de orientación sexual, continúan reproduciendo estereotipos androcéntricos tanto en la representación de los avatares o en la descripción que de los personajes se hace en la introducción del juego, como en las prácticas sexuales permitidas en el juego o en las conductas de los personajes. Incluso en videojuegos en los que el trasfondo teórico subversivo queda claramente explicitado, como *Queer Power* de Molle Industria, pretendiendo representar identidades múltiples, reducen las posibilidades a dos: hombre/mujer, presentan prácticas sexuales limitadas y continúan reproduciendo estereotipos.

En el videojuego *Rule of Rose* de PlayStation 2, el equipo desarrollador se apropió, con fines de mercado, de las que son consideradas perversiones sexuales en nuestra sociedad. En este videojuego un grupo de niños y niñas sádicos someten a la protagonista a torturas de múltiples carices, una joven ingenua que, pretendiendo rescatar a una de las niñas, acaba sumergida en una aventura de *horror survival*, en la línea de *Silent Hill* o *Resident Evil*, pero cuyos actores son niños y niñas de entre 8 y 15 años. En el videojuego se introduce una enorme carga sexual donde podemos presenciar escenas como la violación de la cara de la protagonista por parte de una niña con una rata atada a una estaca. En esta secuencia del juego no solo aparece una escena sexual explícita con una niña y una adulta involucradas, además de un animal, sino que unas y otras disfrutaban de una experiencia sexualmente excitante no basada en lo genital, ni siquiera en lo corporal. Podríamos decir que es una escena de sadomasoquismo psicológico, lésbica, pedófila y zoofílica. Este videojuego ha sido fuertemente criticado e incluso intentaron prohibirlo en algunos países. A raíz de la aparición de *Rule of Rose*, se propuso un código de conducta interno para la industria del videojuego que prohibiera, o regulara estrictamente, contenidos «desviados», cruelmente violentos o sexuales, tal y como aparecen en este juego. La reacción de la Unión Europea, en concreto la de países como Italia, sirve como claro ejemplo de que las direcciones del mercado y de la sociedad se encuentran orientadas hacia puntos diferentes. Aunque el mercado se apropie sistemáticamente de los discursos sociales predominantes, el cambio en las estructuras sociales es mucho más lento que la capacidad de adaptación de la industria y el mercado para fagocitar cualquier tipo de discurso que pueda tener un correlato económico de beneficio.

Podemos llevar a cabo un doble análisis de la especial coyuntura de *Rule of Rose*, en cuanto producto cultural y producto de mercado. La potencia fagocitaria del mercado absorbe el discurso subversivo del videojuego transformándolo en un producto consumible que queda agotado en el propio acto de consumo. Sin embargo, la carga teórica referida a la trasgresión de los estereotipos, y el recurso a lo perverso como detonante del pensamiento, queda patentada en producto y no puede ser eliminada del mismo. La gran corporación Sony probablemente halló en este videojuego la capacidad para atraer a un nuevo mercado y desarrollar una línea narrativa y visual que se encontraba en aquél momento, en el año 2006, en pleno auge: la violencia, el terror psicológico, el sexo «desviado», la sangre y las vísceras. La industria cinematográfica ya había sentado las bases para esta nueva moda comercial con el lanzamiento de una serie de películas con temática *zombie*, o *gore* rebajado. Ese mismo año, aparecieron películas como *Wicked Little Things*, que narra la historia del «despertar *zombie*» de unos niños y niñas que fueron explotados trabajando en una mina, o *Slither*, donde podemos encontrar una escena erótica en la que una adolescente está a punto de ser penetrada por una babosa espacial, y una larga lista. Pero, si bien esta tendencia en el cine gozaba de una amplia aceptación, en el ámbito de los videojuegos se vio tajantemente cortada tras la aparición de *Rule of Rose*, probablemente por la errónea vinculación de videojuego e infancia. En este caso podemos ver como la mercantilización de un discurso subversivo, por parte de la industria, portaba un valor de trasgresión tal que se resiste a la fagocitación misma.

Un caso similar, esta vez en el cine, medio al que se le permite un mayor rango de acción que al de los videojuegos, ha sido el de *A Serbian Film*, que en la línea de *Antichrist* del prestigioso director Lars Von Trier, ha sido criticada y denunciada por su contenido sexual y violento, pero especialmente por una escena de contenido pedófilo con un bebé recién nacido. Parece que, aun tratándose de ficción (y, en este caso en particular, de crítica política), se sigue atribuyendo un carácter moral tan fuerte al sexo que no puede sustraerse del plano de ficción en el que está inserto. Si la sociedad rechaza y prohíbe este tipo de contenidos, es porque no está preparada para asumirlos en su carácter reivindicativo, evidentemente no reivindicativo de pedofilia, zoofilia o necrofilia, sino como crítica deconstructiva que, moviéndonos a la emoción

(ya sea esta repulsión, excitación o náusea), pone en evidencia el carácter devenido de nuestra propia sexualidad. Que la pedofilia, más allá de las repercusiones morales que puede entrañar, sea considerada perversa y desviada, no solo se debe a nuestro contexto histórico determinado, sino que esta consideración es tal, precisamente, porque se vincula el sexo y lo sexual a lo inocente, mientras la infancia es, en nuestra cultura, el máximo símbolo de la inocencia: el sexo como tabú, como algo que debe realizarse en privado, está estrechamente vinculado a la culpa judeocristiana que lo establece en términos de pecado.

Los niños expresan su sexualidad libremente en la edad temprana, hasta que la sociedad les inculca la perversión de que una expresión (¿sexual?) *natural*, o espontánea, constituye un acto vergonzoso, susceptible de ocultamiento y de culpa. Esta concepción de lo sexual como «sucio» procede, de nuevo, de una dicotomía: mente/cuerpo, donde al igual que en la mayoría de las relaciones dicotómicas sus términos no se relacionan en condiciones de igualdad, sino que se establece una jerarquía que fundamenta la superioridad del primer término sobre el segundo. Según esta dicotomía la mente debe operar un control sobre el cuerpo, y con él sobre las pasiones. En el contexto donde surge esta dicotomía, ya sea en la cultura de la Grecia clásica, o el judeocristianismo, la valoración positiva de la mente frente a la degradación del cuerpo relegó a este último a un estado de ocultamiento que ha derivado en nuestra cultura actual a la asociación del cuerpo, y todo lo relacionado con el mismo, al ámbito de lo privado. Como la deconstrucción feminista ha podido mostrar a lo largo de su historia, las dicotomías mente/cuerpo, público/privado y hombre/mujer, están estrechamente vinculadas a la asociación androcéntrica del hombre con lo racional y lo público, ámbitos de los que la mujer y su cuerpo quedan excluidos. El cuerpo no es político y en esto es precisamente en lo que intentamos que se transforme: intentamos que se convierta en política visibilizándolo, que se convierta en política en cuanto a praxis, en cuanto a lugar e instrumento de acción donde operar cambios.

Como resultado de la biopsia y la citología, podemos concluir que los cuerpo-avatares que encontramos en los videojuegos responden a los mismos patrones y estereotipos por los que se ha pensado y conceptualizado el cuerpo en nuestra cultura. Estas conceptualizaciones estructuraban y jerarquizaban la realidad de modo dicotómico y jerárquico. Lo corporal (al igual que lo privado, lo subjetivo o lo femenino) quedaba relegado a un segundo plano de marginalidad frente a lo mental (lo público, lo objetivo o lo masculino) en una cultura donde el predominio de la razón, bajo una definición cerrada de la misma, ha venido justificado y fundamentado por diversas mitologías (lo cuál parece constituir en sí mismo una paradoja) como la judeocristiana o la griega clásica, además de por instituciones como la escuela, la familia o las sociedades científicas, por ejemplo (estas últimas, y su intento de concebir la ciencia y la razón como libres de valores o de subjetividad, han encontrado fuertes críticas tanto en el feminismo como en la Sociología de la Ciencia).

Para la elección de nuestro avatar atendiendo a los criterios que mencionábamos más arriba, a saber, a la reproducción de nuestra autoimagen, a la proyección de una heteroimagen o a la experimentación con una nueva identidad, debemos tomar en cuenta que debido al estado actual de los cuerpo-avatares en los videojuegos nuestra elección va a continuar virando en torno a las antiguas categorizaciones. Si nuestra autoimagen o la heteroimagen que queremos transmitir se ajustan a los antiguos patrones, no encontraremos ningún problema en seleccionar o construir un avatar o bio-avatar hombre/mujer, heterosexual/homosexual/bisexual. Pero si nuestra voluntad de experimentación requiere ir más allá de estos patrones, si buscamos nuevas formas de ser que no resulten cerradas y atávicas, las posibilidades parecen quedar anuladas para nosotras. Sin embargo, mantenemos la sospecha de que se puede ir más allá, de que debe existir una nueva forma o múltiples nuevas formas de construir y experimentar con la identidad que deriven en identidades y políticas emancipadoras.

Entonces, nuestro interés debe centrarse ahora en una nueva búsqueda, esta vez más atenta, de las peculiaridades de los videojuegos como medio de reflexión y experimentación: si en ellos encontramos una reproducción de estereotipos esta jugará un papel singular en nuestra experiencia y en nuestras estructuras cognitivas en el contexto de juego. Consideramos que la reapropiación de los videojuegos como herramienta de experimentación de la identidad puede traer consigo el surgimiento de políticas emancipatorias o, al menos, la posibilidad de la imaginación de las mismas. Esta emancipación ha de operar en niveles muy diferentes que van desde la división sexual dicotómica (sexual, de género y de orientación sexual), a las prácticas sexuales, pasando por la concepción «perversa» del sexo. Requerirán de una nueva concepción múltiple y plural del cuerpo sexuado, la concepción no culpabilizadora del sexo y la desterritorialización del placer del ámbito genital, e incluso del propio cuerpo. El contenido del siguiente apartado estará regido por esta idea.

ELECTROESTIMULACIÓN: EL SIMULACRO

Una vez realizada la biopsia (un análisis a grandes rasgos de los tejidos que encontramos en los videojuegos) y la citología (un análisis celular en profundidad en el que encontramos una explicación al porqué los tejidos analizados tienen la apariencia que presentan), procederemos a la electroestimulación. Es decir, vamos a ver qué representan y cómo funcionan estos tejidos y células en un organismo vivo: el videojuego.

Si bien el análisis celular y de tejidos nos mostraba, tanto en el género como en las propias prácticas sexuales, la reproducción y perpetuación de los estereotipos sexuales latentes en nuestra sociedad y una limitada o nula capacidad de transgresión, mediante la electroestimulación, podemos constatar cómo todo lo que habíamos visto envuelto en el entorno del videojuego, adquiere la condición de simulacro y en tanto que simulacro su capacidad transgresora es incuestionable. Las posibilidades que nos ofrecen los videojuegos disponibles para la experimentación de la identidad sexual y de género, aunque escasas, resultan interesantes desde el punto de vista de la simulación. Las particularidades de la experiencia del videojuego nos permiten tomar conciencia de la performatividad del sexo y el género (el sexo performativo tecnoencarnado en grandes músculos o descomunales pechos, o el género performativo de la violencia o la sumisión). En el contexto de juego podemos asumir una identidad sexual y de género diferente de la que representamos en la vida real, ya sea autodesignada o heterodesignada, aunque siempre aparecerá ligada a cualquiera de estos estereotipos. Una adolescente heterosexual puede diseñar un avatar de un hombre heterosexual musculado en los *Sims 3*, o elegir ser un orco guerrero que practica *tea bagging* con el cadáver de un enano enemigo en el *World of Warcraft*. La experimentación y las prácticas asociadas con estos cuerpo-avatars pueden permitir a una niña examinar nuevas posibilidades a la vez que percibe las propias limitaciones en su libertad de elección. La performatividad de género queda patente y, con ella, aparece la primera grieta que da lugar al simulacro. La performatividad puede constituir un acto genuino de voluntad de identificación con determinados patrones o arquetipos que permita encontrar un lugar en el marco de lo social donde poder desempeñar un rol adaptado a sus exigencias. Sin embargo, el simulacro resquebraja la máscara performativa haciendo ver que detrás de ella no hay un rostro al que esta pueda aferrarse. El simulacro acaba con la idea de que detrás del acto performativo haya una identidad fija, de que lo performado tenga algún fundamento. En palabras de Deleuze, el simulacro

«lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*: ‘Detrás de cada caverna hay otra

que se abre aún más profunda, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico; bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones un subsuelo aún más profundo» (Deleuze, 2003: 264).

Al identificarnos en el juego con un orco heterosexual y agresivo podemos siempre soltar el mando, o mirar nuestro reflejo en la pantalla, y decirnos a nosotras mismas: «bueno, todo esto es solo fingido, estoy aprendiendo a comportarme como un orco, pero eso no significa que yo sea un orco. Yo soy una mujer, bastante pacífica y, desde luego, nada verde». Pero, casi sin darnos cuenta, en este momento se abre otra caverna *aún más profunda*, ¿qué quiero decir cuando digo que soy una mujer? Ser una mujer responde también a otra *performance*, responde también a otras pautas y modos de comportamiento, a determinada apariencia y gestualidad. Al retirar esta nueva máscara, en busca de lo esencial, la caverna nos ofrece otra respuesta: soy humana, al menos sé que soy racional. Y otra nueva caverna se extiende bajo nuestros pies y el camino se nos muestra duro, pero esperanzador: una vez instaurado el simulacro, ya no habrá un fundamento al que aferrarse.

Pero podemos profundizar en cómo tiene lugar el simulacro en los videojuegos exactamente. En el mundo real los esquemas que debemos derribar para crear una propia identidad sexual y de género se asientan en dos pilares fundamentales: las divisiones dicotómicas y jerarquizadas cultura/naturaleza, hombre/mujer, mente/cuerpo, etc., y el concepto de *cuerpo esencial* como constituyente identitario. Los videojuegos transgreden —en el mayor de los casos, sin saberlo e, incluso, pretendiendo reproducirlas— las distintas concepciones de la identidad que conforman estos dos pilares y que operan en nuestros sistemas cognitivos perpetuando concepciones sociales que han desembocado en políticas discriminadoras, racistas, sexistas y clasistas.

La destrucción de los dos pilares (las dicotomías jerarquizadas y el cuerpo esencial) comienza a darse en el videojuego a través del proceso de inmersión,¹ fenómeno mediante el cual nuestro yo-misma experimenta la primera metamorfosis en su yo-jugadora y abandona las coordenadas primitivas de su mundo para sumergirse en un nuevo universo donde deberá hacerse cargo de la tarea de repensar su identidad. Al contrario que el yo-misma, el *self-gamer* sabe que su origen es inesencial, totalmente artificial y modificable, lo que instala en su conciencia la duda sobre el sentido del yo-jugadora: su identificación inesencial y arbitraria con un personaje.

La relación que establece el *self-gamer* con su avatar puede ser fácilmente asimilable a un simulacro de la esencialidad del cuerpo: el pacto que establecemos con las dimensiones corporales del avatar no solo puede ser transgredido, sino que es autoconscientemente creado y, en cuanto tal, resulta inesencial, pues es un pacto asumible una y otra vez con diferentes cuerpos virtuales. La forma en que este simulacro opera sobre las relaciones y los significados del cuerpo en los videojuegos ayuda a subrayar, asimismo, el propio carácter de simulacro de nuestro cuerpo orgánico más allá de la pantalla en nuestra propia cotidianidad. Así, nos damos cuenta de que también estamos asumiendo pactos constantemente con diferentes cuerpos (pese a que todos ellos tengan el mismo referente empírico): el cuerpo como constructo de la medicina (que establece distinciones excluyentes: hombre/mujer, cuerpo enfermo/cuerpo sano; lo fragmenta en órganos, componentes químicos, patologías, y opera en consecuencia físicamente sobre él, extirpando o medicando), el cuerpo para el sexo (que configura patrones de lo deseable

¹ La inmersión es un fenómeno más psicológico que físico, consistente en un olvidar el entorno físico real que te rodea hasta acabar por «creer», como real, el entorno virtual. Esto equivaldría a dar un salto de nuestra vida cotidiana al mundo virtual, mediante una pérdida de autoconciencia que nos lleva a una experiencia más intensa, dado que entramos de lleno en ella: constituye un salto a otro espacio que nos lleva a habitar la ficción

y estándares de belleza y en consecuencia opera, depila, maquilla y medica), el cuerpo para el trabajo, el cuerpo para la procreación y tantos otros cuerpos contruidos que funcionan como nuestros bio-avatares en los diferentes ámbitos de nuestra vida.

Podemos ser conscientes, de este modo, de que asumimos muchos pactos con muchos cuerpos que siempre tienen su referencia última en este nuestro cuerpo orgánico, pactos con cuerpos, que al igual que los pactos establecidos con los avatares también son pactos de ficción. La esencialidad simulada del avatar denuncia nuestra propia contingencia corporal, idea que constituye la praxis de la Filosofía contemporánea, en la que el cuerpo ha devenido como producto cultural y ya no puede ser entendido como un hecho biológico neutro: las antiguas categorizaciones natural/artificial, cuerpo/mente han quedado transgredidas.

Como hemos visto, por su capacidad para sacar a la luz el simulacro, los videojuegos nos ofrecen la posibilidad de llegar, mediante el juego crítico, a un nuevo concepto de identidad conscientemente creada que, a diferencia de la presunta identidad esencial, siempre puede ser transgredida, desmontada y vuelta a montar. Proponemos entonces el simulacro que opera en los videojuegos como una herramienta que abre el camino a espacios de experimentación y creación de identidad, que agitará el sentido del yo-misma para llevarnos a afirmar una suerte de yo-jugadora en constante metamorfosis que va desde la apariencia física a los roles sociales, de modo que la identidad deja de considerarse como la ecuación $A=A$ para convertirse en algo fluido.

Aunque este paso requiera de un análisis intencional de la experiencia de juego, una forma de juego consciente y crítica puede llevarnos a comprender entonces cómo los videojuegos constituyen un verdadero laboratorio de identidades (Turkle, 1997) donde la experiencia vital, y la experimentación con la misma, extiende su rango de alcance más allá del mando, inundando el cuerpo y, con él, la totalidad de las clasificaciones dicotómicas que operan sobre lo orgánico. La posibilidad de construir diferentes identidades a través de la creación o asunción de nuevas concepciones del cuerpo es real: tanto en los videojuegos como fuera de ellos. Es aquí donde radica la importancia de comprender el alcance del simulacro en toda su extensión, pues practicarlo implicará la posibilidad de la creación consciente de significados y cuerpos.

IMAGINANDO EL CUERPO MÁS ALLÁ DEL CYBORG

Una vez el simulacro se ha abierto paso a través del videojuego, en nuestros modos de concebirnos a nosotras mismas y al mundo a nuestro alrededor, las posibilidades se nos presentan ilimitadas. Si nuestro cuerpo se ve afectado por la fuerza del simulacro, las coordenadas de la corporeidad pueden volver a ser interpretadas y representadas, una y otra vez, haciendo uso de ella. Para ello, podemos manipular el *código* con el fin de modificar el universo, o nuestro personaje, transgrediendo de este modo todo cuanto se había establecido como esencial y asumiendo la total responsabilidad sobre el sentido de nuestra existencia; esta es la reapropiación que proponemos de las tecnologías que configuran el universo y los cuerpos que lo pueblan, y el *self-gamer* se sitúa en el lugar donde el simulacro aparece: mi cuerpo-mujer, en cuanto cuerpo sin fundamento esencial, puede transformarse en cuerpo-rombo, o difuminar sus límites convirtiéndose en cuerpo-luz morada (cuerpos igualmente inesenciales, cuerpos que cargan con su carácter de simulacro). Imaginemos las posibilidades del sexo en este contexto. Las orientaciones sexuales ya no pueden regirse por parámetros corporales cerrados, sino por inclinaciones, apetencias o afinidades. Las prácticas, lejos de la genitalidad, deberán afrontar nuevos retos de comunicación y placer. El sexo desposeído del cuerpo sexuado pierde su ca-

rácter moral en cuanto que la distinción cuerpo/mente ha dejado de ser operativa: la mente ya no puede someter a las pasiones pues no hay cuerpo que las sustente. La identidad ya no puede aferrarse al sexo biológico, ni al género psicológico, así como tampoco a la orientación sexual: estos enclaves han devenido ineficaces en cuanto continúan reproduciendo estructuras jerarquizadoras que se pretenden esenciales (y su inesencialidad ya ha quedado patente).

Proponemos con esto, entonces, otra forma de identidad sexual y de género que pase por imaginar otro tipo de cuerpo. El cuerpo que nos interesa no encuentra su fundamento en un recurso a lo orgánico como lo esencial (lo orgánico en cuanto naturaleza), sino que precisamente transgrede la posibilidad de toda esencia pues se sitúa en el ámbito de la praxis, de lo modificable y de lo autoconscientemente creado. Este cuerpo ya no puede ser orgánico, pero tampoco puede ser una mezcla de orgánico y tecnológico en el sentido del *cyborg* de D. Haraway, sino que debe trasgredir ambas categorías en un intento de dejar de concebir el mundo como una estructura cuyos enclaves de pensamiento continúan fijándose en los mismos parámetros de interpretación. Imaginar el cuerpo más allá del *cyborg* significa abolir, de una vez por todas, la estructuración categorial de lo real.

El simulacro que opera en los videojuegos, sobre nuestra concepción del mundo y nuestra situación en él, puede suponer un primer paso para la imaginación de nuevas realidades posibles: el diálogo entre el yo-misma y el *self-gamer* podría producir cambios sustanciales en el entramado social, político, económico y sexual. Si hemos sido capaces de lograr una identificación quasi-ontológica mediada por el fenómeno de la inmersión con un círculo, un rombo o con el disco amarillo de *Pac-Man*, podemos empezar a entender cómo la identificación con un cuerpo-hombre, un cuerpo-mujer, un cuerpo-trabajador, o un cuerpo-heterosexual, es totalmente insustancial y alterable.

Imaginemos las posibilidades que se derivarían de este diálogo con el *self-gamer*: una nueva concepción del cuerpo, de las relaciones sociales y de la propia autoconcepción del yo. Pero ¿cómo podría tener lugar este cambio en nuestra praxis? En un mundo poblado por infinitud de identificaciones la estructuración categorial deviene una tarea de locos. El propio autoconcepto debería ajustarse a las múltiples dimensiones de lo real, y del ser, que aparecerían como resultado de la deconstrucción de la estructura del edificio de la realidad tras la irrupción del simulacro. Sin una estructura fija y esencial, debemos abordar la tarea de construirnos desde el vacío pero siempre con la conciencia de que nuestra construcción, nuestra máscara o nuestra performance, lo serán solo en cuanto tales, es decir, la construcción sobre el vacío es una construcción sin pilares, sin fundamentos.

Esperamos que la propuesta de estos simulacros, que pueden extenderse sobre la propia vida a partir de la experiencia del juego, hayan servido al menos para despertar cierta curiosidad inquieta, esa que llama a la reflexión y a la investigación, y que podamos extraer de este medio tan joven nuevas propuestas y nuevos modelos que nos permitan abrir caminos para desenmascarar la virtualidad de lo real, pues una vez desenmascarada solo nos quedará rebelarnos contra todas esas realidades virtuales con pretensión de realidad. Comprendemos que esto requiere de un cuestionamiento reflexivo de cuantos dogmas traten de imponernos, desembarazarnos de cuantas significaciones pesan sobre nosotros, sacudir de nuestros cuerpos cada discurso dogmático y generar interpretaciones constantes, realidades virtuales, siendo conscientes de su virtualidad, revisándolas y modificándolas constantemente; convertirnos en experimentadores nómadas, vagando en los lugares de la subjetivación donde rebelarse a la realidad significa adoptar el compromiso de empezar a generarla.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J. (1990): *El género en disputa*. Barcelona, Paidós.
 DELEUZE, G. (2003): *La lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
 HARAWAY, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid, Cátedra.
 TURKLE, S. (1997): *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Paidós.

FILMOGRAFÍA

- SPASOJEVIC, S. (2009): *A serbian film*. Servia.
 VON TRIER, L. (2009): *Antichrist*. Dinamarca.
 GUNN, J. (2006): *Slithers*. EE.UU.
 CARDONE, J. S. (2006): *Wicked little things*. EE.UU.

VIDEOJUEGOS CITADOS

Comerciales

- CHICHOSKI, B. (2003): *Call of Duty*. Infinity Ward Treyarch.
 HOOPS, D. (2007): *Halo III*, Bungie Studios.
 TOMOZAWA, M. (1996): *Resident evil*. Capcom.
 MINOBE, Y. (2006): *Rule of Rose*. Punchline.
 TOYAMA, K. (1999): *Silent Hill*. Team Silent, et all.
 JABLONSKY, S. (2009): *Sims 3*. The sims Studio.
 PARDO, R. (2004): *World of Warcraft*. Blizzard Ent.

Disponibles online

- ISA Y VERO [En línea]: Sexigames.
http://esp.sexigames.com/art_10/juegos-flash/l%EF%BF%BD%C2%A9sbico/isa-y-vero.php [Consultado 15/04/2011]
 JAN [En línea]: Sexigames.
http://esp.sexigames.com/sub_69/juegos-flash/hetero-chicas.php [Consultado 15/04/2011]
 PAUL [En línea]: Sexigames.
http://esp.sexigames.com/sub_67/juegos-flash/gay.php# [Consultado 15/04/2011]
 QUEER POWER [En línea]: Molle Industria.
<http://www.molleindustria.org/en/queer-power> [consultado 15/04/2011]

Vómitos, apetitos, gustos y disgustos.¹ Una aproximación a la construcción de la feminidad en torno al hecho alimentario desde la praxis artística

Vomiting, appetites, tastes and dislikes. An approach to the construction of femininity on food made from artistic praxis

MARTA REBOLLO

Universidad Politécnica de Valencia

Resumen: La presente investigación nace primeramente con la necesidad de visitar la presencia de la comida en la práctica artística y de trazar un mapeado de la misma para profundizar en las cuestiones de género que, a pesar de que la connotan profundamente, se han pasado a menudo por alto siendo relegadas a un estado de casi invisibilidad gracias a la no existencia de un compendio que las recopile y visibilice bajo estos parámetros. En este sentido, el tema de la comida en todas sus formas y acepciones y, muy a pesar de haber sido una temática tratada a lo largo y ancho de la cronología artística, puede afirmarse que no ha sido, ni es en la actualidad, estudiado con la profundidad que merece y necesita desde el ámbito artístico.

Palabras clave: alimentación, feminidad, trastornos de alimentación, género.

Abstract: This research was created in the need to revisit the presence of food in artistic practice and draw a mapping to deep inside gender issues that has been overlooked and relegated to invisibility due to the non-existence of a compendium that collect them under these parameters. In this sense, the theme of food in all its forms and meanings, and, in spite of having been a theme covered through the length and breadth of the artistic chronology, it can be said that it is not currently studied with the depth it deserves and needs from the artistic field.

Keywords: feeding, femininity, eating disorders, gender.

El fin de la II Guerra Mundial conllevó la implantación de un cierto neoconservadurismo ideológico y religioso que supuso que las políticas de igualdad se vieran frenadas. El regreso de los veteranos provocó el retorno al hogar de las mujeres que durante la guerra se habían introducido en el ámbito laboral forzándolas, así, a encajar de nuevo en la identidad de ama de casa. En suma, este hecho se ve reforzado cuando, alrededor de 1950, arranca el nuevo ciclo his-

¹ *Apetitos, gustos y disgustos en el arte feminista*, es el título del texto que Fefa Vila Núñez y Begoña Pernas publicaron por primera vez en el catálogo de la exposición *Comer o no comer*, en CASA, Centro de Arte de Salamanca, entre noviembre del 2002 y enero del 2003. A partir de dos interrogantes claves como ¿Por qué no ha habido grandes mujeres artistas?, cuestión que Linda Nochlin utilizó como título de su artículo publicado en 1971, y de su prácticamente coetánea ¿Por qué las mujeres no han sido grandes Chefs? formulada por Lois Banner en 1973, relacionan el acto de crear con el cocinar, y explican como ambos han sido convertidos, por parte de algunas mujeres, en estrategias políticas utilizadas para una deconstrucción social, cultural y corporal del papel simbólico y físico de las mujeres en las sociedades occidentales actuales.

tórico de las economías de consumo dando lugar a una nueva tipología de sociedad en la que el crecimiento, la mejora de las condiciones de vida y las balizas consumistas se convierten en criterios fundamentales del progreso. La domesticidad, con una clara adscripción a la noción de familia, en su vertiente más conservadora, se convierte en otro nuevo objeto de consumo que, como tal, resultó ser un arma potente para la demarcación de los roles de género. Imágenes del paraíso doméstico, virtuosamente diseñadas, eran lanzadas al mundo entero como parte de una campaña de propaganda cuidadosamente orquestada. Es un nuevo tipo de domesticidad obsesiva, documentada fetichísticamente al detalle y que, incluso, requiere de un nuevo tipo de arquitectura (Colomina, 2006), la casa unifamiliar y suburbana en cuyo interior, la mujer se convertía en una trabajadora no-asalariada a tiempo completo, al servicio del consumo y de la (re)producción familiar (Preciado, 2010). El gran número de pérdidas humanas tras la guerra trajo consigo campañas gubernamentales enmascaradas de patriotismo desde las que alentar a la población para que el propósito del *baby-boom* (1946-1964) fuese posible y esto, unido al bienestar creciente de las clases medias suburbanas y al auge de la publicidad, acabaron por conformar e instaurar la imagen estereotipada de una nueva esposa feliz, realizada en el papel de ama de casa, y en consecuencia de madre amantísima con una funcionalidad plenamente definida: la maternidad y sus derivados. El orden fálico se reforzaba de esta manera poniendo en marcha todo un conjunto de mecanismos y dispositivos —televisión, radio, cine, prensa, publicidad, la escuela, las familias, la iglesia— que embellecen y magnifican la función social asignada a las mujeres promoviendo el surgimiento de una nueva sociedad basada en *La mística de la Femenidad*, como ya Betty Friedman recogiese en su libro homónimo en 1963. Así, las mujeres aparecen casi indisolublemente ligadas al hecho alimentario por su disposición fisiológica, la construcción social y la generalizada transmisión de conocimientos necesarios para resolver las prácticas alimentarias diarias ejercitada por vía oral —de abuelas a madres, y de madres a hijas— en el seno del ámbito doméstico como valores, una vez más, casi inherentes a su género.

Este estado de la cuestión, en el que la feminidad mediante su ligazón a la domesticidad aparece identificada con la cultura del consumismo de objetos para la casa, se hace más que visible en la imaginaria *Pop* de los años sesenta. El llamado *Pop Art* crece teniendo como telón de fondo la cultura y sociedad de masas en torno a la comercialización de nuevos bienes y productos, y en la que se identificó, sin recato alguno, la capacidad del poder adquisitivo con la venalización del cuerpo femenino que, con el auge del cine y de la publicidad, se convertía en espectáculo (Aliaga, 2007). Como Lucy Lippard afirmara, si sus mayores representantes hubiesen sido mujeres puede que el movimiento nunca hubiese salido de las cocinas pero, desde que fueron hombres los que decidieron pintar y esculpir tablas de planchar, lavadoras, comida, latas de sopa o algunas otras mejoras tecnológicas del ámbito doméstico, la elección de esta imaginaria se considera una ruptura (Lippard, 1976). Esta perspectiva de género que Lippard apunta, o también la de Cécile Whiting, ayudan a desentrañar el principal rol jugado por el abrumador número de objetos que en el *Pop* son asociados, en el mayor número de los casos con una funcionalidad de identificación, con *la esfera femenina*: accesorios para el hogar, bienes de consumo y moda. El ángel del hogar que definió Fray Luis de León en 1583, en *La perfecta casada*, seguía vigente multiplicando su vida a través de la codiciosa industria de bienes de consumo (Aliaga, 2007).

En los años setenta, el cuestionamiento de la separación liberal entre las esferas de lo público y lo privado, y la conciencia de que *lo personal es político*, hizo que terrenos considerados del ámbito privado, como la familia, el matrimonio, la reproducción y la sexualidad, pasaran al primer plano de las preocupaciones feministas. Inmersas en este clima, en las prácticas artísticas de carácter feminista se reclamaron los actos cotidianos de la vida diaria de las mujeres incluyendo una mirada a formas rituales mediante las que compartir como cenas festivas u otros

encuentros sociales nombrando las experiencias subjetivas de las mujeres y formulando tanto una agenda política como una visión comunal. Experiencias como *The Womanhouse* (1972), cenas como *The Dinner Party* (1974-79) de Judy Chicago, o las posteriores *Dinner Performances* de Suzanne Lacy, ya en la década de los ochenta, se convirtieron así en conmemoraciones visuales. En este sentido, el movimiento de arte feminista ha incidido notablemente en los muy diferentes aspectos que denotan al hecho alimentario como una forma más de servidumbre doméstica. Al igual que en *The Womanhouse*, la instalación *Nurturant Kitchen* situaba a la cocina en el espacio doméstico connotado por excelencia en relación directa con la maternidad y la noción de trabajo (re)productivo, esta misma estancia, es revisitada en 1975 dentro de una similar línea discursiva tanto por Martha Rosler en *Semiotics of the Kitchen*, como por la austriaca Birgit Jürgenssen en su *Küchenschürze getragen* (delantal-cocina portado). En el caso de Rosler, inserta casi en una demostración de «teletienda», la propia artista desmitifica el rol de ama de casa realizada entre fogones convirtiendo su pieza videográfica casi en una especie de aviso sobre la existencia de ese otro lado de la cocina, poco considerado y visto hasta la fecha, como foco de agresividad y también por qué no, de poder. Recordemos, a modo de apunte, que las mejores asesinas de la historia han sido siempre envenenadoras.

Por el contrario, la pieza de Jürgenssen refleja la incomodidad de la servidumbre doméstica hasta un punto tal que aparece casi en una mimesis con el propio cuerpo. Consistente en un mandil de metal que incorpora una cocina en cuyo horno abierto puede verse un pan, la pieza pone de manifiesto el confinamiento doméstico femenino y así, una vez más, el cuerpo y la funcionalidad primera de la mujer aparecen resumidos en torno al hecho alimentario vinculado a su papel de fémina. Es tal ese confinamiento que la propia mujer se convierte en cocina como alusión metafórica a la gestación que se da en el interior de su útero y, cómo en esa misma gestación, el cuerpo que porta el delantal se vuelve pesado y es mutilado dejando entrever una doble pulsión política y sexual (Ramírez, 2003). En tanto en cuanto existen uniones de carnalidad con alusiones arquitectónicas y referenciales a la reclusión del espacio doméstico podría ponerse en relación la obra de Jürgenssen con las *Femme-maison* que ya Louise Bourgeois planteaba en sus pinturas y dibujos de 1946-47, y en sus esculturas de 1983 ó 1994, y en las que las lecturas políticas y sexuales ya daban pie a diferentes reflexiones sobre qué supone lo doméstico en el caso de las féminas. Pero el atuendo de Jürgenssen parece ir más allá convirtiéndose en uniforme de trabajo y, de esta manera, en un signo de pertenencia a instituciones totales, según el término empleado por Foucault, como el ejército, la escuela, la cárcel, el hospital, y a las que cabe añadir la familia, y sobre las que se fundan las garantías más profundas del orden social del discurso.

Al hilo de estas cuestiones se hace necesaria la alusión al trabajo doméstico como forma poco visible que se diluye en funciones y argumentos pseudo-naturales. La cultura patriarcal se sirve de su condición de reproductoras del género humano para responsabilizarlas de los demás aspectos de la reproducción: la generación de *productores* y del mundo ideológico-simbólico de las relaciones sociales de producción (Gracia, 1996). Es este un punto complejo, para incluso los movimientos feministas, en torno al cual no existe un consenso claro. El problema reside en el hecho de no ser tareas remuneradas y, por tanto, no ser percibidas como trabajo —productivo—. Lo cierto es que el trabajo de mujeres y madres, en cuanto a lo doméstico se refiere, no es considerado trabajo aún hoy en día, por tanto, algunos sectores feministas afirman que hasta no convertirse en un trabajo remunerado, que les aporte visibilidad, no conseguirán ser respetadas y valoradas. Por el contrario, otras feministas ven en la remuneración económica la perpetuación del rol de «criada» de las amas de casa.

En torno a este respecto gira el vídeo *Una Gourmet en ciernes* (1974), de Martha Rosler. A través del monólogo de un ama de casa se plantea la idea de la «autosuperación» y la movilidad social ascendente a través de la cocina, en su vertiente más gastronómica, dejando entrever

las diferencias entre el éxito social ligado a la noción del chef, siempre hombre, frente a la rutina de la abnegada ama de casa, siempre mujer. La preparación de la comida supone en esta pieza no solo un ejemplo del trabajo de la mujer sino también una representación característica de cómo una dimensión aparentemente natural y biológica se convierte en un aspecto de la vida plenamente socializado y socialmente determinado (Zegher, 2000).

Por supuesto, la maternidad como pieza inherente al hecho alimentario ha sido también deconstruida, desde alusiones a su acepción más biológica, mayoritariamente, desde variadas formalizaciones. *Homometer I* (1973,) y *Homometer II* (1976), dos acciones de la austriaca VALIE EXPORT, las *Mamman* de Louise Bourgeois, *Post-Partum Document* (1973-1979) de Mary Kelly, los retratos de madres primerizas de Rineke Dijkstra, algunos de los *History Portraits* (1989-90) de Cindy Sherman, o las más recientes *Hijas sin hijos* (1997), y *Mamamen* (2004) de Alicia Framis, son claros ejemplos de ello.

Como la casa unifamiliar y el automóvil, la masculinidad y la feminidad de posguerra son ensamblajes estandarizados que responden a un mismo proceso de industrialización y el constructo de feminidad que se promueve y dirige desde el consumo no apunta únicamente a todo tipo de electrodomésticos que realicen a la mujer en el interior del hogar. El capitalismo de guerra y de producción transmuta hacia un modelo de consumo y de información del que el cuerpo, el sexo y el placer forman parte (Preciado, 2010). Este clima se hace visible en Occidente con una creciente estimulación del hedonismo, la euforia publicitaria, la divulgación de la imagen exuberante de las vacaciones, la sexualización de los cuerpos y el gasto masivo. Es en este contexto en el que el cuerpo comienza a re-leerse en torno a nuevos cánones de belleza que proceden de su construcción en épocas precedentes —como en los felices años veinte— pero que con la sociedad de consumo se extreman hacia un anhelo de delgadez más exacerbado. Se ofrecen dietas restrictivas, ayunos laicos y voluntarios, productos estéticos y de adelgazamiento, ejercicio físico y vestuario *ad hoc*, como instrumentos para modificar el volumen o la silueta corporales manteniendo, en cierta medida, unos cánones próximos a los que el corsé instauraba pero, y a pesar de las exigencias que el corsé imponía sobre los cuerpos y su clara incomodidad, esta primera cultura de la delgadez poco tiene que ver con épocas precedentes. Ya no había corsés o manipulaciones en vestidos que valiesen para alcanzar unos ideales de delgadez de ahí que la comida se tornó en instrumento para alcanzarlos. Se cierne así sobre la mujer el peso de una moda encarnada en lo que se ha denominado *el fetichismo de la línea* (Toro, 2003), y a partir de la que consumir y consumirse se convierten casi en una misma cosa.

A pesar de que el arte feminista ha focalizado su mayor radio de acción sobre el cuerpo de la mujer, por la necesidad inminente de autorepresentación, el ejercicio de su sexualidad, el acceso a ciertos derechos básicos como el aborto o la desestabilización de ciertos constructos pseudo-naturales adjudicados por norma como los que se derivan de su capacidad para la maternidad entre otros muchos, resulta hartamente curioso el hecho de que no existan gran número de obras que versen o circunden el binomio belleza-dieta. Si bien es cierto, existen ciertas obras en las que este binomio se pone de manifiesto a partir de la crítica, la escenificación o la experienciación del formato dieta en primera persona pero en las que se obvian sus formas más extremas, los trastornos de alimentación. Esto resulta aún más llamativo al encontrar parámetros similares en muchas obras de carácter feminista en las que se abre un debate acerca de la representación objetualizada y sexualizada del cuerpo de la mujer no solo desde los mass media sino también desde los planteamientos de muchos de sus colegas hombres.

A pesar de este estado de la cuestión no faltan las obras que versan sobre la medida como fuente de información veraz, la imposición de la medida como técnica de normalización y sometimiento, o la internalización por el sujeto de las normas impuestas como parte de la instrumentalización de la medicina subyugada a dictados mediáticos y publicitarios en las que se ha basado gran parte del discurso de lo sano y lo insano. Se trata de la medida como imagen-

control, médico-policial, que se enmarca dentro del biopoder definido por Foucault como la nueva forma de poder que desborda el dominio de lo jurídico, para volverse una fuerza que penetra y constituye el cuerpo del individuo moderno. No se trata así de una ley coercitiva sino cognitiva,² adquiriendo la forma de una tecnología política general, metamorfoseándose en arquitecturas disciplinarias —el hospital en este caso— textos científicos, tablas estadísticas, cálculos demográficos, modos de empleo, recomendaciones de uso y calendarios de regulación de vida. Este doble movimiento, vigilancia medicojurídica y espectacularización mediática, exacerbado a través de técnicas informáticas y digitales de difusión de información, será una de las características de lo que Beatriz Preciado denomina régimen farmacopornográfico —muy en la línea foucaultiana— y que comienza su expansión a mediados del siglo XX (Preciado, 2008).

Vital Statistics of a Citizen, Simple Obtained (1977) de Martha Rosler, entronca directamente con estos postulados focalizando su radio de acción en el sabotaje de esa imagen control a partir de la explicitación de los mecanismos que vinculan la visión y su imagen a las diferentes formas institucionales de control. *Vital Statistics* se centra en el poder, la coacción y la instrumentalización del *establishment* médico-científico y hasta qué punto la sociedad ha autorizado a esta institución para categorizar a sus ciudadanos (Zegher, 2000). Asimismo, muestra de qué modo tanto la sabiduría popular como la creación de los paradigmas científicos son capaces de oprimir implacablemente, simplemente mediante el control de las definiciones de las categorías, sin dejar espacio para la autodefinition. En la misma línea e incidiendo en los parámetros 90-60-90, estandartes de los concursos de belleza, se construye el vídeo *Des-medidas* (1998) de Carmen F. Sigler, y *Carving: A traditional Sculpture* (1972) de Eleanor Antin, donde el tamaño y las medidas toman forma de dieta registrada fotográficamente a modo de ficha policial.

Resulta curioso como en todos los casos a estudio se presentan, única y exclusivamente, las dietas restrictivas desde posiciones adoptadas por mujeres artistas y cómo en el caso del austriaco Erwin Wurm se plantea el tema de la dieta de engorde casi a modo de anomalía social y, además, centrada eminentemente en protagonistas hombres. La disminución como deber corporal-político no se incluye de ningún modo en los movimientos del Tener-Querer universal, por lo que la condición gorda, monumental y al mismo tiempo singular, adquiere significado en sus trabajos (Wurm, 2006:79). En obras como *Me/Me Fat* (1993), *Jakob/Jakob Fat* (1994), *Didier/Didier Fat* (2002), Wurm contrapone dos imágenes fotográficas de la misma persona presentando el antes y el después del proceso. En otras de sus piezas como *Am I a house?*, o *Fat convertible*, ambas fechadas en 2005, Wurm aplica ese tratamiento de la grasa en dos iconos del consumo de la sociedad contemporánea como son una casa y un coche.

En el lado más extremo de la dieta encontramos los trastornos de la alimentación con una presencia bastante discreta en el ámbito artístico. Martha Rosler realiza en 1977 el vídeo *Los-ing: a conversation with the parents*, en el que, al igual que en *Semiotics of the Kitchen* (1975), se vuelve a mostrar incisiva con los roles familiares. Si en 1975 incluía en el interior de la cocina una pequeña pizarra que rezaba *mother* en esta ocasión contrapone el rol de padre frente al de madre en una conversación de la que se traslucen los diferentes modelos educativos que ambos inculcan. El cariz político intrínseco a la praxis de Rosler se trasluce también de los datos que inserta en *Los-ing*. Entreverados en la conversación se entremezclan referencias a la explotación de determinadas multinacionales de la alimentación que colonizaban a los países productores de materias primas, huelgas de hambre por razones de protesta política, o el padecimiento por inanición de los judíos en los campos de concentración. Esta casuística permite ver la problemática de la anorexia en unos parámetros globales, de mayor alcance, interrela-

² De hecho, la forma más habitual de tratamiento en los trastornos de alimentación es la denominada cognitiva-conductual.

cionando los supuestos secretos íntimos de una adolescente que quiere gustar a los demás y a sí misma, con intereses de trasfondo económico, social, y de geopolítica internacional.

Factores inherentes a la propia enfermedad son también los postulados de otras propuestas artísticas posteriores. Las distorsiones que los pacientes sufren en la visión y en la experiencia de su propia morfología corporal, la tensión entre el cuerpo y sus representaciones, las formas que nos vemos obligados a adoptar en una cultura cuya ansiedad es convertirlo en el paradigma de la eterna juventud, nuestras identidades y cómo son construidas a través de los otros son parámetros comunes a *Vanitas. Vestido de carne para una albina anoréxica* (1987), y a *The Blob* (1994), de Jana Sterbak y Jeanne Dunning, respectivamente. Sendos ejemplos aparecen ilustrados a través del vestido o cuasi-vestido en el caso de Dunning, incidiendo en este como el medio por el que los cuerpos se vuelven sociales y adquieren identidad constituyendo la vestimenta como presentación pública a modo de intermediario entre el cuerpo y el mundo social. Otro factor, la ambivalencia entre la fascinación y el temor hacia la comida como dicotomía entre la que se debaten los enfermos de los trastornos de la conducta alimentaria, es mostrado por Nicoletta Comand en *The Food I Ate Turned Into Flesh* (1994). En su trabajo trata de indagar acerca de cómo en la infancia existe una exploración física del placer de la comida que a medida que el tiempo transcurre y la cultura interviene se ve desplazada por los temores femeninos asociados al dolor y a la culpa (Betterton, 1996).

La ansiedad desmedida por la comida de la bulímica es el *lei motiv* de *Taste II* (1992), un vídeo-objeto de la norteamericana Maureen Connor consistente en una báscula digital en la que pueden visualizarse los intensos rituales de ingesta y vómito a los que la bulimia somete. En el mismo año, la también americana Janine Antoni construye dos cubos de 600 libras de chocolate y 600 de grasa cuya estructura ha sido moldeada a golpe de dientes y lengua, mordiéndolo y lamiendo. Este proceso queda oculto al espectador y conecta a la propia Antoni con la posición de la bulímica en un devenir de comer sin comer, de devorar sin tragar que ella misma ejecuta a través de regresiones a la infancia, ciertas fijaciones en su memoria, fetichismos o repeticiones compulsivas propias.

Si bien es cierto que tanto las teorías planteadas como los trabajos artísticos vistos en torno a los trastornos de la alimentación son coherentes en base a una única teoría que habla de la influencia social de una magnitud tal como para convertirse en la conductora hacia la auto-inanición, con algunos matices, no es menos cierta la existencia de otra que lee la negativa a comer de la anoréxica, o el vómito bulímico, como el rechazo a aceptar ciertos roles de manera que tal oposición a los mismos se manifiesta negándose a tragar (Cunillera, 2005). Deglutir, ingerir, engullir, tragar, conllevan una sumisión metafórica como receptor con cierto carácter pasivo al que la anoréxica, según esta teoría, se negaría suponiendo su enfermedad una especie de pronunciamiento. Tampoco es de olvidar que el cuerpo es, un lugar de colonización, y la comida el vehículo para alcanzar un cuerpo disciplinado, dócil, regulado y reglamentado en el sentido social y que, en ambas formas, la comida, los sentimientos, la feminidad y los ritmos corporales son conceptos interrelacionados, y demuestran que el alimento acaba siendo un constructo del ámbito de lo simbólico que da lugar a connotaciones físicas y emocionales. A este respecto cabe añadir algunas de las disertaciones en torno al concepto de abyección en las que Kristeva establece ciertas relaciones con los trastornos de alimentación —anorexia y bulimia— los cuales han sido ligados a las dificultades por la individualización del *self*. Esto entronca con algunas perspectivas feministas que conectan los trastornos de alimentación con la definición cultural de lo que viene a ser la feminidad tipo. La anorexia vuelve a formalizarse como resistencia ante esos márgenes estrictos que contienen la feminidad, como protesta contra la imposición de unos inalcanzables ideales de feminidad y sexualidad por medio de la negación al tragar con todo el poder simbólico que eso conlleva. Así, Susie Orbach y Kim Cherrin conectan esa negación a la comida de la anoréxica con la dependencia y separación de la

madre con quien la ingesta y la preparación de la comida se identifican. La comida y la boca —lo oral— se convierten en un intenso y continuo foco de control y, especialmente para las mujeres, permanece como el centro del conflicto en el cual la comida y las palabras no pueden llegar a separarse por completo (Betterton, 1996).

Por otra parte, las metáforas y asociaciones entre el cuerpo y los comestibles son amplias y de sobra conocidas poniendo en juego el significado ambiguo del término apetito denotativo de un deseo tanto sexual como gustativo. Así, con cierta frecuencia, los dos apetitos se muestran en una combinación que los interrelaciona. Pero igual que en el caso del apetito sexual, la posición subjetiva desde la que se articula el apetito gustativo es básicamente masculina. Parece así, que al cuestionar la representación del apetito en la imaginaria visual de cuerpos femeninos y comida cuestionamos también quién está mirando. Y es que una de las principales características de las representaciones artísticas y publicitarias del arte occidental, es situar al espectador, masculino por excelencia, en la postura del observador seducido por lo que ve, el voyeur. Berger explica este hecho comentando cómo los hombres miran a las mujeres y cómo las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas —esto puede comprobarse en numerosas pinturas de desnudo en las que la modelo se mira en un espejo sabiéndose mirada por el espectador desde el reflejo— lo que determina no solo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también la relación de las mujeres consigo mismas (Berger, 2001). El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino pero la supervisada es femenina de tal manera, la mujer se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto sexual construido desde el deseo masculino. Hoy parece claro que cuando hablamos de ojo masculino no nos referimos a una cualidad biológica sexuada sino a una estructura política de la mirada (Preciado, 2010) que, a día de hoy, trata de ser deshabilitada desde las filas de las teorías *Queer* y los movimientos post-pornográficos haciendo del cuerpo y del placer un escenario privilegiado para la acción política desde una mirada plenamente por y para las féminas.

En torno a estos aspectos conviene citar a Vanessa Beecroft con sus mediáticas performances ya que no son pocos quienes han visto en ellas un tirar por tierra todo aquello conseguido desde las filas del feminismo³ e incluso, se comenta a partir de su obra la disolución del movimiento en una suerte de feminismo vacío, vacío de luchas reales y alentado por los medios hacia la obsesión por la fama. Poco queda de su primera performance articulada en torno a *El libro de la comida* y las acuarelas como ilustraciones del transcurso de su enfermedad. Quizá sea esta su pieza más cercana a una de las máximas que más repite la artista, *beauty creates shame*,⁴ a un mismo tiempo que la más próxima a la temática inicial, los trastornos de alimentación con la que empezó a construir su obra, puede que un tanto desvirtuada a posteriori. Lo cierto es que en sus performances actuales existe una ambivalencia en cuanto a su posicionamiento un tanto ambigua generadora de este tipo de controversias.

Bastante más agresiva en sus alusiones, la británica Sarah Lucas no discrimina entre el género masculino y el femenino a la hora de objetualizarlos. En sus piezas se sirve de ciertos alimentos con claras relaciones a los órganos sexuales poniendo de manifiesto ambos mecanismos del apetito, tanto el sexual como el gustativo, y valiéndose de una iconografía vaginal desmitificada. Lucas se apropia de imágenes que circulan en la jerga callejera y las maneja con

³ A modo de significativa anécdota, Patricia Mayayo comenta en su texto para la edición *Cuerpo y mirada, huellas del siglo XX* (2007), cómo las comisarias de la exposición *Gloria: another look at Feminist Art in the 1970s*, celebrada en Finlandia en 2003, se decidieron a emprender una revisión del arte feminista de los setenta como una respuesta directa a las performances de Beecroft, como ellas mismas reconocen en el texto introductorio del catálogo.

⁴ La culpa y la vergüenza puede que sean las únicas características comunes a cualquier tipología de TCA en las féminas. Esa paradoja entre convertirse en más bellas y, por tanto, más deseables a un mismo tiempo que el avasallamiento de la culpa acecha por saberse que, como encarnación del deseo, se es también objeto sexual.

crudeza subvirtiéndolas hasta lograr un efecto distinto al que en un primer momento remitían. La sustitución de genitales por alimentos supone una constante en su práctica artística desde sus obras más tempranas afectando por igual a hombres y a mujeres. Las sugerencias a las partes del cuerpo se hacen obvias al mismo tiempo que casi banales, crudas y simplistas, más allá de lo obsceno y casi rozando lo absurdo (Malik, 2009).

A partir de esa tónica de la obra de Lucas consistente en el uso de la comida como alusión directa a la sexualidad o a los órganos sexuales se pueden establecer conexiones con otras obras creadas con anterioridad como *Naranjas y limones* (1928) del cordobés Julio Romero de Torres, o *Achetez des Pommes, Achetez des Bananes* (1972) de Linda Nochlin. En ambos casos la fruta se transforma en referente a lo sexual pero son varios los matices existentes entre ambas creaciones. *Achetez de Pommes* es un anuncio del siglo XIX usado por Nochlin para explorar las conexiones entre el espectador, el género y el deseo en su ensayo *Eroticism and Female Imagery in Nineteenth-Century Art* (1972). Nochlin confronta *Achetez de Pommes* con una fotografía que ella misma hizo titulada *Achetez de Bananes* en la que se muestra a un hombre desnudo sujetando una bandeja con bananas justo a la altura de sus genitales. Así, la historiadora trata de reflejar las dificultades por alcanzar una cierta igualdad en la esfera de la representación mientras que la publicidad y el arte están saturados de imágenes reincidentes en la disponibilidad sexual femenina. Ahora bien, si el caso de *Naranjas y limones* consiste en un ejemplo de las relaciones existentes entre comida y deseo sexual, también lo es, de una clara objetualización del cuerpo femenino como mero elemento de consumo al igual que aparecía reflejado de esta manera en algunas obras emblemáticas del *Pop* y en las que, a menudo, en la imaginería de Wesselman se disponen naranjas junto a pechos con pezones erectos.

Si bien es cierto que desde la cultura androcéntrica se ha erigido a las féminas como la encarnación del deseo no lo es menos que, desde ese mismo punto de vista, también han sido construidas como fuente de grandes miedos y no menos pequeños males. Cabe recordar que la religión católica adoctrina a sus fieles sobre la mujer con la idea de la maldad por su fuerte contenido sexual con el que intenta rendir al hombre y, por tanto, desactivarlo. Doctrinas estas que en cierta medida fueron acaparadas también desde la esfera surrealista tomando como epicentro dos de las cavidades del cuerpo femenino, la boca y la vagina, no faltas de referencias como espacios caníbales, en torno a las que se construyen los mitos de la mantis religiosa y las *vaginas dentatas*. Ambos, cómo no, provistos de connotaciones sexuales y agresivas, desde las que nuevamente el cuerpo de la mujer se objetualiza y cercena puesto que la víctima, como en el paradigmático caso de Eva y Adán, es masculina y la agresora femenina. Se compone así la puesta en escena de la mujer amenazadora, letal, castradora, devoradora. Esto no hace más que revelar los temores masculinos ante la emergencia, en este caso concreto, de la nueva mujer que luchaba por su independencia en la sociedad de posguerra.

La agresión deja de ser un elemento de la diferencia sexual para transformarse en opción de reivindicación feminista y adquiere las formas del canibalismo en numerosas ocasiones (Cunillera, 2005). En el caso de Louise Bourgeois este hecho se formaliza en obras como *La destrucción del padre* (1974), *Confrontation* (1978), y en la performance *A Banquet/A Fashion Show of Body Parts* (1978). Las partes del cuerpo dominan su obra y vuelven una y otra vez incluso de forma comestible, a veces preparadas en banquetes como en el caso de 1974. Un gran rito canibalístico, un festín sacrificial con el que hacer pagar a su padre por el conjunto de humillaciones que le provocó en la infancia y que ya evoca en el subtítulo de la pieza, *La cena*.

En *Melons (at a loss)* (1998), Patty Chang se sirve de la manida equiparación entre pechos y melones —ya vista anteriormente en Lucas— para situar a la mujer comestible ya no en el objeto de consumo de otros sino para sí misma ya que es ella quien devora sus propios pechos a cucharadas. La performance parece convertirse así en un ritual autofágico mediante el que destruir el símbolo de una abultada feminidad, como si se rebelara contra una determinada manera de en-

tender lo femenino que ya se ha inscrito en su propio cuerpo puesto que, como se ha visto, parece inevitable la relación del cuerpo femenino con su capacidad para la maternidad. De esta manera, pretende insistir en el carácter sacrificial del cuerpo femenino y en su victimización.

Pero esta relación de devorar o ser devorado también responde hoy en día a otra variedad, el cultivo de una especie de canibalismo onanista (Toro, 2003), supuestamente destinado a nuestro goce personal, es decir, de nuestro propio cuerpo. Un cuerpo que paralelamente estamos consumiendo con nuestras propias y, a veces, muy sofisticadas dentelladas y que a duras penas podría relacionarse con esa lectura de la anorexia como negación a tragar y en consecuencia a convertirse en mero receptor pasivo que acata unos cánones, no con un anhelo por destacar sino simplemente de ser lo suficientemente aceptado o al menos, no rechazado. ¿Somos capaces de autofagocitarnos para poder ser miembros aceptados y aceptables del medio en que vivimos? (Toro, 2003).

La comida representa quiénes somos y cómo vivimos, y junto con el acto de cocinar y determinados hábitos y gestos del yantar están siendo utilizadas para promover ciertas formas de identidad local, sexual e incluso transcultural. De tal manera que si consideramos la comida como un código, los mensajes que codifica estarían presentes en el modelo de relaciones sociales que está siendo expresado. El mensaje trata de diferentes modos de jerarquía, de inclusión y de exclusión, de fronteras y de transacciones a través de las fronteras. Así, la comida nos remite al cuerpo, a la vida, al horror, al sexo y a la muerte, a la religión, a la política, a la economía, a ciertas formas de opresión, a la salud, a la medicina. Pero también a algunos conceptos más abstractos, aunque no por ello no normativizados y contruidos socialmente, como pueda ser el concepto de belleza, su falsa democratización y todo lo que de ella se deriva. De esta manera, la comida y la cocina tienen un papel en las representaciones mediáticas e influyen y construyen determinados sentidos y tensiones entre lo propio y lo ajeno, convirtiéndose así en una representación simbólica del deseo y del consumo. Es esa misma representación, aunque común como categoría, inestable, diversa y cambiante según el contexto, y es ese mismo contexto el que resulta imprescindible para entender los cambios producidos en torno al hecho alimentario y repensar los usos sociales que hoy hacemos tanto de la comida como del cuerpo, y de la comida en relación al cuerpo.

Penetrar por tanto en el hecho alimentario a lo largo de la segunda mitad del siglo XX supone un análisis de los cambios sufridos en el cuerpo de la mujer como protagonista a consecuencia de un contexto marcado por el auge de una nueva tipología de sociedad, la de consumo que marca nuevos ideales de vida, hábitos y alteraciones socio-culturales en un entorno social con tendencias hacia la laicización y el encuentro de nuevas creencias y cultos como el del cuerpo. Por tanto, y con sus entrecruzamientos e injerencias entre lo público y lo privado, el problema se desliga de lo biológico, lo nutricional y lo médico para dejar de ser ciencia y convertirse en cultura, política y sociedad (Comelles, Gracia, 2007). Así, puede entenderse, como la feminidad se construye en torno a lo alimentario entre el dar y el recibir —y el quitarse—, a medio camino entre la paradoja y la dicotomía, entre *vómitos, apetitos, gustos y disgustos*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIAGA, J. V. (2007): *Orden fálico. Androcentrismo y violencia de género en las prácticas artísticas del siglo XX*. Madrid, Akal.
- BERGER, J. (2000): *Modos de ver*. Barcelona, Gustavo Gili.
- BETTERTON, R. (1996): *An Intimate Distance: Woman, Artist and the Body*. Londres/Nueva York, Routledge.

- BORDO, S. (1963): *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. California, University of California Press.
- BOZAL, V. (ed.) (2005): *Imágenes de la Violencia en el Arte Contemporáneo*. Madrid, Machado Libros.
- COLOMINA, B. (2006): *La Domesticidad en Guerra*. Barcelona, Actar.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. y GRACIA ARNÁIZ, M. (2005): *Alimentación y cultura. Perspectivas Antropológicas*. Barcelona, Ariel.
- CORBEIRA, D., JIMÉNEZ, C. et al. (2003): *Comer o no Comer. O las Relaciones del Arte con la Comida en el Siglo XX*. Salamanca, Centro de Arte de Salamanca (CASA).
- FRIEDAN, B. (2009): *La Mística de la Femenidad*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- GRACIA ARNÁIZ, M. (2007): *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona, Icaria.
- JACOBUS, M., FOX KELLER, E. y SHUTTLEWORTH, S. (1989): *Body/Politics: Women and the Discourse of Science*. Londres/Nueva York, Routledge.
- LIPPARD, L. (1976): *From the Center : Feminist essays on Women's Art*. Nueva York, Dunton.
- MALIK, A. (2009): *Au Naturel*. Londres, Afterall Books.
- PRECIADO, B. (2008): *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa.
- (2010): *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría*. Barcelona, Anagrama.
- RAMÍREZ, J. A. (2003): *Corpus Solus: para un Mapa del Cuerpo en el Arte Contemporáneo*. Madrid, Siruela.
- TORO, J. (2003): *El Cuerpo como Delito. Anorexia, Bulimia, Cultura y Sociedad*. Barcelona, Ariel.
- WHITING, C. (1997): *A Taste for Pop. Pop Art, Gender and Consumer Culture*. Nueva York, Cambridge University Press.
- WURM, E. (2006): *The idiot*. Madrid, Sala de Exposiciones Canal de Isabel II.

PANEL 4

Repensar lo político

«**U**na exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es terminar con la ‘filosofía política’» dice Alain Badiou. Su crítica a esta disciplina está fundada en que la filosofía política habría considerado lo político como un dato objetivo e invariable que se puede someter al análisis de normas éticas. Sin embargo, el cuestionamiento de los espacios, procedimientos y agentes que ponen en marcha la acción política es, quizás, uno de los rasgos más sobresalientes de la reflexión sobre lo político en la actualidad. La propuesta de esta sección consiste precisamente en debatir las categorías privilegiadas a partir de las cuales se ha pensado lo político y proporcionar un foro de discusión donde se privilegien posiciones subalternas y acalladas con la finalidad de salvar la filosofía política. No se trata, en cualquier caso, de una tarea exclusivamente encomendada al pensamiento crítico, sino que también se trata de incorporar a colectivos que a partir de sus intervenciones y acciones políticas han reflexionado sobre su propia experiencia generando conocimientos que pueden ser integrados en las «filosofías subterráneas».

Las claves de lectura a partir de las cuales proponemos abordar los textos de esta sección son cuatro. La primera concierne la revisión de quién participa de la política. El sujeto por antonomasia que ha protagonizado la vida pública ha sido el ciudadano pero la lucha por el empoderamiento en la esfera política también se ha planteado desde otras categorías. El texto de María Paula Tostón sobre el mito de Medea pone sobre la mesa el caso particular de la lucha por el reconocimiento donde entra en pugna la identificación como mujer y persona.

La segunda clave de lectura atañe a la revisión de las formas de participación en la política. La democracia, el parlamentarismo y el Estado-Nación se han constituido en los instrumentos privilegiados para articular los procesos de decisión. Las comunicaciones de Rocío Rueda, Andrés Fonseca y Laureano Martínez actualizan esta tesis. Los dos primeros autores ponen de relieve la importancia de la política informal de los procesos sociales que se desarrolla con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la medida en la que constituyen nuevas formas de organización social y política. Por su parte, Laureano Martínez cuestiona las tecnologías de gobierno que se han implementado bajo la doctrina del liberalismo y su versión renovada: el neoliberalismo.

Una tercera clave desde donde llevar a cabo la lectura tiene que ver con los espacios en que se desarrolla la acción política. Raúl Sebastián propone una interpretación marxista de las relaciones entre deporte, ética y política desde la sociología política del deporte de Jean Marie Brohm. Otro ámbito de la acción política bien distinto es el que explora Sergio García a través de la noción de seguridad colectiva entre Estados en el terreno de las relaciones internacionales.

La última clave de lectura de las comunicaciones aquí recogidas está relacionada con la pregunta: ¿Qué es lo político? Dos ideas centrales del pensamiento político son aquí analizadas: la

noción de libertad y la de poder. Efrén Poveda analiza dos formulaciones recientes de la idea de libertad para, desde ahí, y de la mano de la idea de anti-antirrelativismo del antropólogo Clifford Geertz, sustentar la posibilidad de una praxis política que dé nuevo significado a los elementos que han configurado la definición de lo político como el Estado-Nación o la cultura. La cuestión del poder es central a cualquier definición o aproximación a la idea de lo político. Juan Velázquez expone la interpretación que de este problema hace Baltasar Gracián. El poder y el sujeto se recuperan para la vida política a través de las nociones de «poder prudencial» y «sujeto persona», nuevos puntos de partida para pensar la política.

NOELIA GONZÁLEZ
CARMEN DOMENECH

Símbolo, erotismo y poder: una revisión contemporánea
de la tragedia de *Medea*
Symbol, erotic and power: a contemporary revision of the tragedy of Medea

MARÍA PAULA TOSTÓN SARMIENTO
Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen: Medea es uno de los mitos más antiguos e influyentes de la tradición trágica. Su relato pertenece al famoso ciclo épico de los Argonautas en el que se cuenta el viaje de Jasón y los demás navegantes que se aventuraron en busca del Vello de Oro. Según Carlos García Gual, para el momento de su redacción por Eurípides la leyenda de Medea contaba ya con casi mil años de tradición (García, 2002). Desde entonces, Medea ha mutado innumerables veces hasta llegar a nuestros días y, aún hoy, pervive no solo como hito de un pasado trágico memorable, sino como símbolo vivo de nuestra cultura. En el presente texto buscaré acercarme a algunos de los elementos que constituyen, desde Aristóteles, la estructura clásica de la tragedia, en general, y propondré un análisis de la manera específica en que se aplican en la obra de 'Medea', en particular. En la primera sección, haré una revisión de los elementos más relevantes de la composición trágica de la 'Medea' de Eurípides, siguiendo la 'Poética' de Aristóteles. En la segunda, indagaré por el lugar que tienen esos elementos en una versión contemporánea de la tragedia, tomando como ejemplo la reinterpretación de 'Medea' de Lars von Trier¹ de 1987. Allí mismo me referiré de manera particular al modo en que operan las nociones de símbolo, erotismo y poder, que serán útiles a la hora de preguntar: ¿quién es Medea?

Palabras clave. Medea, símbolo, tragedia-contemporánea.

Abstract: Medea is one of the oldest and influential myths of the tragic tradition. Her story belongs to the famous epic cycle of the Argonauts, the story of the travel of Jason and the other sailors who ventured in search of the Golden Fleece. According to Carlos García Gual, by the time of this myth was written by Euripides, Medea's legend already had nearly a thousand years of tradition. Since then, Medea has mutated countless times until our days and she still survives today not only as a milestone of a memorable tragic past, but also as a living symbol of our culture. In this work, I will look closer at some of the elements that, from Aristotle, constitute the classical structure of tragedy in general and I will propose a specific analysis of how they are applied in Medea in particular. In the first section, I will review the most relevant elements of the composition of the Euripides' Medea, following Aristotle's Poetics. In the second part, I will look for the place that those elements have in a contemporary version of the tragedy, using the example of the reinterpretation made by Lars von Trier in his film of 1987, Medea. Right there I will refer in particular to the way the notions of symbol, eroticism and power operate.

Key words: Medea, symbol, contemporary-tragedy.

¹ He seleccionado este referente, fundamentalmente, porque también está basado en la versión clásica de Eurípides.

ACERCA DE LOS ELEMENTOS DE LA POÉTICA TRÁGICA EN LA OBRA *MEDEA* DE EURÍPIDES**Mímesis: la caracterización de Medea**

Según la estructura propuesta por Aristóteles, es deber de la tragedia representar a los hombres mejores de lo que son. 'Medea' no es la excepción a esta regla e incluso cabe destacar que se trata de una exaltación que, para Aristóteles, podría resultar incluso exagerada puesto que no solo la describe como «sabia, astuta y sutil», sino que además se trata de la caracterización de una mujer, lo que de por sí ya resulta un tanto desconcertante, dado que Aristóteles manifiesta dudas acerca de una posible inferioridad en la naturaleza de estos seres. Además, se trata de una mujer particular, ya que ha cultivado la virtud —se había instruido en la sabiduría— y también ha luchado con Jasón en la peligrosa búsqueda del Vello de Oro demostrando su valentía y templanza. Además, ingresó en una de las instituciones que Jean-Pierre Vernant describe como «civilizadoras por excelencia desde la antigüedad: el matrimonio» (Vernant, 1999). En la tragedia, Jasón atribuye al origen extranjero de Medea los actos que en ella califica de salvajes y monstruosos:

«Ahora he recuperado la cordura que entonces no tuve, cuando, desde tu casa y desde tu país extranjero, te traía a una casa griega, enorme desgracia, traidora a tu padre y a la tierra que te crió... No existe mujer griega que se hubiera atrevido a esto y, sin embargo, antes que con ellas preferí casarme contigo, leona, no mujer, de natural más salvaje que la tirrénica Escila» (Eurípides, 1981).

Jasón identifica así, en la naturaleza de Medea, la causa de la violencia que degeneró en el asesinato de sus propios hijos: de Glauca, la hija de Creonte que Jasón había desposado tras abandonar a Medea, y la del propio rey, quien falleció junto a su hija al ser esta envenenada.

Organicidad y necesidad

Lo primero que leemos en una tragedia clásica es su argumento. Hoy en día, podría sorprender que desde el comienzo el escritor nos haga conocer el desenlace de la historia y, sin embargo, esto no supe la lectura total de la obra. Lo que hace, en cambio, es reafirmar el carácter de acción que le es propio, pues lo determinante no es tanto conocer el desenlace, como hacer que la obra se produzca cada vez, que se vivifique durante su narración. De ahí que Aristóteles afirme que «el poeta lo es más por los argumentos que por los metros» (Aristóteles, 1991: 1447b). El filósofo reconoce, en este sentido, una relación entre la forma y el contenido de la obra trágica, en la que estos elementos no resultan separables: si bien hay un contenido narrativo en el mito de Medea, este solo se plenifica a través de la forma y, en últimas, en el ejercicio mismo de la narración. Es decir, que lo que probará la calidad poética de la tragedia solo podrá juzgarse a partir de su análisis como totalidad, pues es entonces cuando cada uno de los elementos incluidos podrá ser evaluado, según su absoluta necesidad, en relación con la obra entendida como organismo.

Hamartia: el error trágico

El destino trágico de Medea no obedece a falencia alguna derivada de su personalidad. A pesar de su caracterización como mujer guerrera y de temple, exacerbado por la agudeza de su saga-

ciudad, no es esta la causa de su trágica fortuna. La ofensa causada a Medea por la traición de su esposo, quien la abandonara tras la lucha por el Vello de Oro por la joven Glauca, hija del rey Creonte, es el hecho que da lugar a la hamartia, o error trágico. Jasón justifica su acción en la intención de llevar una vida feliz y se arroga incluso un propósito altruista:

«poder dar a mis hijos una educación digna de mi casa y, al procurar hermanos a los hijos nacidos de [Medea], colocarlos en situación de igualdad y conseguir mi felicidad con la unión de mi linaje...» (Eurípides, 1981: 565).

Katharsis: la exaltación de las pasiones de compasión y temor

Medea se atreve a llevar su venganza hasta las últimas consecuencias: ya no tiene nada que perder. Considera que su ira y las acciones asesinas que cometerá están legitimadas por la gravedad de la ofensa sufrida. No solo asesina a la nueva esposa de su marido Jasón —y, de paso, al propio rey y padre de la novia—, sino que incluso planea de forma premeditada el asesinato de sus propios hijos. La facultad creadora del poeta radica en su habilidad para disponer el argumento de modo que sea capaz de provocar en el espectador la exaltación de dos pasiones extremas: la compasión y el temor. En el caso de Medea, la justificación que Jasón da a su esposa al traicionarla y abandonarla, tras haber conseguido de ella los favores necesarios para obtener el Vello de Oro y continuar su descendencia, no puede generar más que rabia y compasión por Medea. Asimismo, la decisión de esta de ejecutar una venganza capaz de acabar con la vida de sus propios hijos atemoriza y es capaz de generar una tensión que podría, incluso, hacer pensar que ella habrá de arrepentirse —compadecerse, en últimas, de sus propios hijos— antes de cometer actos tan fatales como los que amenaza desde el comienzo de la narración pero que finalmente comete. Así, la tragedia solo es digna de tal estatuto porque el poeta es capaz de hacer verosímil la ira de Medea, solo por lo chocante y lo difícil que resulta comprender que una madre sea capaz de arremeter contra sus hijos como parte de una venganza. Sin embargo, los efectos que se desprenden de la catarsis no se limitan a la simple producción de sensaciones. El clímax de la obra trágica se alcanza cuando ella realiza el telos que según Aristóteles le es propio, esto es, una suerte de «purificación», o de limpieza interior del alma que produce gracias a las pasiones de compasión y temor, o katharsis.

Jonathan Lear (Lear, 1988), en su famoso texto sobre este tema, ofrece varias posibilidades interpretativas en relación con este concepto. La primera, que podríamos catalogar como «médica», podría identificarse con la purga emocional de una patología. No obstante, esta propuesta le resulta insuficiente pues, en sentido clínico, una purga implica una descarga de tal magnitud que el alivio del cuerpo requiere de una expulsión que arrase incluso con lo que le es benévolo, y esto no debe ocurrir en la catarsis trágica. La posición de Lear es radical al afirmar que el propósito de la tragedia no consiste en eliminar el miedo, o el dolor, ni tampoco en transformarlo en placer. La conclusión de Lear señala que el placer proviene de la capacidad misma de sentir, de despertar en uno esta pareja de emociones que, siendo el propósito general de la obra trágica, producen en cada espectador un efecto absolutamente singular, que es su propio placer, cuya posibilidad les «alegra». La capacidad de sentir se pone, pues, en marcha gracias a que la tragedia tiene una naturaleza activa que solo se despliega en la producción misma de la obra. No obstante, esto no sería posible si la tragedia no nos proporcionara un sentimiento de familiaridad con los personajes. El mal que les ocurre, y que ellos provocan, nos pone de presente la pregunta sobre si existe algo tal como un comportamiento propiamente «humano». Su objetivo, sin embargo, no es el de cargar sobre los perso-

najes un peso de culpabilidad o maldad. No se trata de generar amargura en el espectador, ni de obligarlo a renegar de la retorcida naturaleza del mundo y de algunos de sus seres, sino de procurarles un movimiento interior que es placentero y que proviene precisamente de la experiencia trágica.

Este particular goce tampoco es atribuido por Aristóteles a los hombres vulgares sino, por el contrario, considera que es propio de hombres virtuosos experimentarlo. En líneas anteriores hemos dicho que los efectos de la tragedia solo tienen lugar porque el espectador es capaz de identificarse hasta cierto punto con los personajes y con la historia. Sin embargo, a la catarsis también le es propia la capacidad de distanciarse del evento trágico. La confrontación catártica no busca convertir al espectador en víctima de una experiencia hipnótica, que lo relegue a la actitud meditabunda y cabizbaja del culpable. Su propósito es, más bien, enseñarle una suerte de actitud práctica, dado que el espectador posee una cierta ventaja respecto del actor o del personaje que se encuentra directamente involucrado en la situación representada: la distancia. Así, el placer que le es propio a la tragedia no se define esencialmente por su carácter cognitivo o ético, aunque pueda terminar por causar actividades de esta índole. Su telos primordial, antes que pretender educar moral o estéticamente permite la expresión del carácter virtuoso de los hombres, en la medida en que le abre a los espectadores la posibilidad sentir de un modo nuevo, desde una perspectiva que es absolutamente propia y, hasta cierto punto, intransmisible.

UNA REVISIÓN CONTEMPORÁNEA DE MEDEA

Un acto que se inscribe positivamente en la realidad, siempre se puede archivar su rastro. Pero aquello que en cada uno aguarda, espera y desespera, eso no es algo que se pueda captar y matricular. En ello reside el verdadero crimen, antes que cualquier acto criminal.

J. F. Lyotard

Símbolo, erotismo y poder

El Vellocino de Oro es símbolo de inmortalidad, de vida eterna. Pero para Medea la vida no tiene valor por sí misma. Medea acompaña a Jasón en la peligrosa aventura y es ella quien realiza el hechizo definitivo, la que duerme a la bestia, para que sea Jasón quien ejecute la maniobra protagónica y tome el Vellocino. A Medea no le importa ese protagonismo, porque para ella hay algo más valioso que la vida, porque su voluntad de vida no se colma simplemente con el hecho de perpetuarla. Hay, en su concepción de la vida, una cierta noción de justicia; Medea ayuda a Jasón en el viaje de los Argonautas a capturar el Vellocino. Actúa como su compañera de aventura, luego como esposa y también como madre de sus dos hijos. Pero el deseo de Jasón no queda todavía saciado, además de la vida eterna, desea reinar sobre ella, dominar como la máxima figura de poder, imponer su figura infinitamente en el tiempo y en el espacio. Quizás sea la hamartia de esta tragedia, producto de la hybris (que significa el deseo impío de inmortalidad). Como nos recuerda Simplicio, al referir una de las poéticas y más antiguas frases de la filosofía, Anaximandro ya anunciaba que hace parte de los enigmas de la justicia, que todos los seres abandonen su lugar en el tiempo para que otros inventen cómo ocuparlo, y que

solo así pagan su propia injusticia.² Quizás partir de esta perspectiva permita una reflexión más interesante sobre la figura de Medea, y nos permita tomar distancia de aquella que, con una excesiva simplificación, pretende relegarla a un personaje del reino de lo monstruoso que nos da una moraleja sobre los límites de la crueldad y la venganza. Más allá de ejercer un juicio moral, de traducir un mandamiento ético a partir de la conducta de un personaje teatral, habría que recordar al propio Aristóteles:

«Fue lo accidental, más que el arte, lo que llevó a los poetas a la búsqueda de temas para encuadrar esta clase de incidentes en sus fábulas. Ellos se encuentran todavía obligados a recurrir, pues, a las familias en las que ocurrieron estas desgracias» (Aristóteles, 1991: 1453b).

El estagirita deja abierto un lugar para el juego del poeta en tanto que reconoce que los temas trágicos no bastan por sí mismos para ponernos en presencia de una creación de tales características. A pesar de las reglas que le impone a la composición trágica, «el poeta sigue siendo el encargado de dirigir ritmo, melodía y metro, para que sea el género trágico —y no otro— el que abra paso a la catarsis» (Aristóteles, 1991: 1447b).

«Al mismo tiempo, aún dentro de estos acontecimientos, algo le queda al poeta mismo; él debe idear la manera correcta de tratar los hechos. Expliquemos más claramente lo que significamos por 'la manera correcta'. El hecho horroroso puede ser realizado por el agente sin conocimiento y con conciencia, como en los viejos poetas y el asesinato de los hijos por Medea en Eurípides» (Aristóteles, 1991: 1453b).

Si los acontecimientos no se le imponen al poeta, y recordemos que Medea es un mito cuyos hechos Eurípides convierte en tragedia, como luego lo hará Séneca a su modo, y también Lars von Trier, entonces Medea no es simplemente un tema. Quizás debemos, entonces, preguntarnos más bien no tanto qué, sino quién es Medea, y cómo es que ella tiene algo para decir todavía hoy a las mujeres y los hombres de nuestro tiempo. Hay un giro fundamental del argumento en la versión de von Trier: el hijo mayor de Medea ayuda a su madre a colgar del árbol al hermano pequeño e incluso le pide que lo mate luego a él. Este gesto podría interpretarse como un intento de von Trier de mostrar que, en la venganza de Medea, además de un pathos, opera un plan cuidadosamente calculado. Además, la intervención del niño sugiere un gesto en la acción que la desvía de la maldad pura; es como si el niño pudiera, de algún modo, comprender el sentimiento y las razones de su madre y estuviera dispuesto al sacrificio por amor de ello. Este «como si» opera como una suerte de mimesis entre los personajes que refuerza el efecto en el espectador. Ya no es solo Medea, que se ha vuelto loca y ha llegado a matar; una de sus víctimas la entiende, la ayuda, se somete a ella, a su plan y sus razones.

Sophie Rois, durante su entrevista en *Das Kapital* —el film de Kluge—, nos da varias claves para comprender quién es Medea en el escenario de una obra trágica. La intención de Medea no es reivindicar el lugar de la mujer traicionada que justifica su delito en la «ira e intenso dolor», como ocurriría en el caso de un crimen que fuera juzgado en «la vida real». Medea quiere vengarse, porque ha perdido algo; algo que vale más que la vida. ¿De qué otro modo entender si no, que una madre atente contra los instintos más «naturales»? ¿Cómo hacer comprensible un hecho que aparece como absolutamente contra-natura, absolutamente incomprensible? Es aquí donde aquella libertad del poeta trágico interviene para empatizar con el espectador, para

² «[...] Las cosas perecen en aquellas de las que han recibido su ser, como es debido; pues mutuamente se dan justa retribución por su injusticia según el decreto [o quizás 'ordenamiento'] del tiempo —así se expresa él en términos un tanto poéticos—» Simplicio, *Física*, 24,13, DK,A9 y B I.

permitir que opere la mimesis trágica y, con ella, la catarsis. El espectador ha de comprender que Medea no quiere ser reconocida como mujer, no quiere la condición de ex-esposa abandonada y madre de, sino como persona, como un igual. Antes que su estatuto de esposa y de progenitora, lo que ella ha perdido es su dignidad, su lugar en el mundo. Jasón había abandonado a su familia por algo que valía más que ese amor, más que la fidelidad o la gratitud por la lucha que juntos emprendieron y las vidas de aquellos que juntos engendraron. Pero la falta de Jasón es juzgada como una falta del mundo de la civilidad; un exceso en el deseo de poder, de éxito. La falta de Medea suele entenderse como la fisura típica de la debilidad femenina, como una reacción emocional que pone de manifiesto el lado monstruoso de lo humano, que escenifica de manera ejemplarizante, el endeble carácter de «la mujer». Jasón se vale, además, de la calidad de inmigrante de Medea para apuntalarle tal ofensa. Pero en una obra como la de von Trier, podemos afirmar, junto con Rois, que Medea es mucho más que el monstruo de la mujer pasional, herida por los celos: es una estrategia política y su lucha es la de un sujeto que quiere ser reconocido como tal y no simplemente ser reducida a espécimen de la concupiscente biología femenina.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1991): *POÉTICA*. CARACAS, Monte Ávila Latinoamericana.
- EURÍPIDES (1981): *MEDEA*. MADRID, Clásica Gredos.
- GARCÍA GUAL, C. (2002): «El argonauta Jasón y Medea. Análisis de un mito y su tradición literaria», en López, A. y Ponciña, A. (eds.): *Medeas. Versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*. Granada, Universidad de Granada.
- HUSAIN, M. (2002): *Ontology and the art of tragedy: an approach to Aristotle's poetics*. Nueva York, State University of New York Press.
- LEAR, J. (1988) [En línea]: «Katharsis», *Phronesis*, 33, (3), pp. 297-326.
<http://www.jstor.org/stable/4182312?seq=1> [Consultado 26/04/2011]
- LYOTARD, J. F. (1995): *La Posmodernidad*. Barcelona, Gedisa.
- VERNANT, J. P. (1999): *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel.

FILMOGRAFÍA

- KLÜGE, A. (2008): *Das Kapital*. Alemania.
- VON TRIER, L. (1988): *Medea*. Dinamarca.

Gobierno de la vida y dispositivos de poder neoliberales

Government of life and neoliberal power devices

LAUREANO MARTÍNEZ
Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

Resumen: El objetivo de este trabajo es contribuir al análisis del poder sobre la vida en el marco de las tecnologías de poder neoliberales, haciendo un especial hincapié en los modos de subjetivación producto de dichas tecnologías. A partir de la analítica de la gubernamentalidad abierta por Michel Foucault, y de los trabajos contemporáneos sobre dicha temática, nos preguntamos: ¿cuáles son, y cómo funcionan, los dispositivos de subjetivación que ponen en juego las tecnologías de gobierno neoliberales? ¿Qué noción de cuerpo y de vida presuponen las estrategias de la gubernamentalidad neoliberal?

Palabras clave: gubernamentalidad, neoliberalismo, biopolítica, subjetivación.

Abstract: The aim of this paper is to contribute to the analysis of power over life in the framework of the neoliberal power technologies, with particular emphasis on the ways of subjectivation produced by these technologies. From the analytic of governmentality opened by Michel Foucault, and from the contemporary works on this topic, we wonder: what are, and how they work, the devices of subjectivation that bring into play the neoliberal government technologies? What notion of body and life are presupposed by the neoliberal governmentality strategies?

Keywords: governmentality, neoliberalism, biopolitic, subjectivation.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es contribuir al análisis del poder sobre la vida en el marco de las tecnologías de poder neoliberales, haciendo un especial hincapié en los modos de subjetivación producto de dichas tecnologías. A partir de la analítica de la gubernamentalidad abierta por Michel Foucault, y de los trabajos contemporáneos sobre dicha temática, nos preguntamos: ¿cuáles son, y cómo funcionan, los dispositivos de subjetivación que ponen en juego las tecnologías de gobierno neoliberales? ¿Qué noción de cuerpo y de vida presuponen las estrategias de la gubernamentalidad neoliberal? En la primera parte se hará un repaso de la forma en que el autor francés propone analizar los dispositivos históricos de poder-saber y las figuras que este juego recorta. Se mencionarán brevemente las variaciones conceptuales y las transformaciones de las «grillas de inteligibilidad» operadas en sus trabajos. Posteriormente se pondrá, a partir de la perspectiva analizada en la primera parte, trazar las líneas generales de una descripción sobre los dispositivos de poder-saber en la actualidad. Puntualmente se hará referencia a la gubernamentalidad neoliberal y a los modos de subjetivación que le son propios.

EL ANÁLISIS GENEALÓGICO DE LOS DISPOSITIVOS DE PODER-SABER

Michel Foucault dedicó buena parte de sus trabajos al análisis de dispositivos históricos de poder-saber. Entendía que el saber no puede ser pensado por fuera o por separado de las relaciones de poder que lo hacen posible. Por su parte, el poder no se ejerce sin la apropiación y la distribución de saber. Ambos, saber y poder, funcionan de forma entrelazada. Si bien este eje puede rastrearse desde sus primeras obras, es a inicios de los años setenta cuando Foucault comienza a desarrollarlo a partir de lo que puede llamarse su perspectiva genealógica. Una de las primeras referencias a dicha perspectiva se encuentra en un escrito de 1971 en homenaje a Jean Hyppolite, a quien sucedió en el Collège de France, titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Allí establece Foucault que la tarea de la genealogía es un particular trabajo histórico que se opone a la búsqueda del *origen*, es decir, que «rehúsa intentar encontrar ‘lo que ya estaba dado’, lo ‘aquello mismo’, la ‘esencia exacta de la cosa’» (Foucault, 1996b: 9). Para ello se sirve de la oposición en los textos Nietzscheanos entre el origen (*Ursprung*) y la procedencia (*Herkunft*), o la emergencia (*Entstehung*), para mostrar que «lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate—» (Foucault, 1996b: 10), y que las «fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha» (Foucault, 1996b: 20). De allí, que la genealogía se ocupe de

«hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien» (Foucault, 1996a: 19).

Otra de las consecuencias que extrae Foucault de su lectura de Nietzsche es que el cuerpo, lejos de responder solamente a las leyes de la fisiología, lejos de estar por fuera de la historia,

«está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan, está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios— y leyes morales, todo junto; se proporciona resistencias» (Foucault, 1996b: 19).

Comenzaban a perfilarse, de este modo, una serie de trabajos que tendrán por objeto el análisis de las fuerzas históricas que operan sobre el cuerpo y tienen por efecto determinados modos de sujeción. Posteriormente, en esta misma línea, se encuentran una serie de conferencias ofrecidas en Río de Janeiro en 1973, publicadas bajo el título *La verdad y las formas jurídicas*. Allí Foucault define sus investigaciones como un análisis histórico regido por el siguiente interrogante: ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales? Se propone mostrar cómo las prácticas sociales engendran dominios de saber que hacen que emerjan nuevos objetos, conceptos y técnicas de conocimiento, a la vez que permiten la aparición de nuevas formas de sujeto y de subjetividad. De este modo, Foucault, recusaba aquellas formas de entender el sujeto de conocimiento como un dato previo, como un a priori. Por el contrario, proponía que «el mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia» (Foucault, 1998: 14). Este camino lleva a una crítica del pensamiento moderno occidental en cuanto postulaba al sujeto como fundamento, como núcleo de todo conocimiento, como aquello en que se revelaba la libertad y desde donde emanaba la verdad. La genealogía nos invita, en cambio, a indagar cómo se produce, a través de la historia, la constitución de sujetos que no son el origen de la verdad en la historia, sino que están fundados y refundados en el interior de ella. Esto nos pone frente

a una empresa que se propone analizar «la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales» (Foucault, 1998: 16).

Entre las prácticas sociales más importantes que permiten la emergencia de nuevos sujetos, se encuentran las prácticas judiciales. El análisis genealógico de dichas prácticas dará por resultado *Vigilar y Castigar*. Allí Foucault muestra hasta qué punto, bajo el conocimiento de los hombres y la «humanidad» de los castigos, se reencuentran cierto asedio disciplinario de los cuerpos, una forma mixta de sumisión y objetivación, un mismo poder-saber. Esa investigación se interroga por la posibilidad de hacer la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos. Vemos allí que este modo particular de sujetar a los seres humanos da lugar al nacimiento de la figura del *hombre* como objeto de saberes y prácticas propios de las Ciencias Humanas. El nacimiento de estas hay que

«[...] buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos, comportamientos, [...] ese momento en que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles, es aquel en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo» (Foucault, 2002a: 198).

En los análisis que Foucault nos propone sobre el poder disciplinar, vemos una descripción de la sociedad moderna recorrida por un poder de normalización basado en una densa red de instituciones cuyos dispositivos se propagan por todo el campo social. Quedaba así, por momentos, la imagen de una sociedad que constreñía a los individuos en todas las esferas: el «archipiélago carcelario, trasporta esta técnica de institución penal al cuerpo social entero» (Foucault, 2002a: 303). Posteriormente, en *La voluntad de saber*, se introducen algunas variantes a esta perspectiva y se acentúa el carácter positivo del poder, como creador de saber, de realidad. A través del análisis de los dispositivos de sexualidad vemos cómo la anatomía política, propia de los dispositivos disciplinarios que operan sobre el cuerpo, se conjuga con un proceso más general por el que la vida entra en el juego de los mecanismos de poder. Aparece así la *biopolítica*, cuyo blanco ya no será el cuerpo del individuo sino la *población*. Como dispositivo de saber-poder, la biopolítica extrae su saber y define el campo de intervención de su poder de fenómenos como la natalidad y la morbilidad, de las distintas manifestaciones biológicas de la población, de los efectos del ambiente, etc. Si la teoría del derecho conocía al individuo, sujeto de derecho, y a la sociedad o el cuerpo social como producto del contrato entre esos individuos, las disciplinas por su parte se dirigían al individuo y su cuerpo. Pero con el surgimiento de la biopolítica vemos la emergencia de un nuevo cuerpo múltiple. Esta tecnología de poder no trabaja específicamente con la sociedad, tal como pudieron entenderla los juristas, ni con el individuo-cuerpo. «La biopolítica trabaja con la *población* y trata siempre con fenómenos colectivos, que aparecen con sus efectos económicos y políticos» (Foucault, 1996a: 198).

De este modo, en las postrimerías del siglo XVIII, encontramos dos tecnologías de poder que se superponen. Un poder disciplinar, centrado en el cuerpo, que tiene como efecto la individualización y que maneja el cuerpo como núcleo de fuerzas para reproducirlas, hacerlas útiles y dóciles productivamente, y debilitarlas políticamente. Por otro lado, —concomitantemente— encontramos todo un plexo de tecnologías centradas sobre la vida, que aborda fenómenos masivos de la población y trata de controlar los acontecimientos aleatorios que se producen en una masa viviente. Tenemos, entonces, una tecnología de adiestramiento del cuerpo frente a una tecnología de seguridad de la población, una tecnología disciplinaria frente a una reguladora; ambas tecnologías del cuerpo pero, en un caso, el cuerpo individualizado como organismo y, en otro, los cuerpos ubicados en fenómenos biológicos de conjunto. En los cursos dictados por Foucault en el Collège de France titulados: *Seguridad, territorio, población* (1978); y *Nacimiento de la bio-*

política (1979), encontramos un nuevo giro conceptual operado para continuar los análisis ya abiertos sobre la biopolítica. Esta noción dejará lugar a la noción de *gobierno* para analizar las relaciones de poder. No es que la primera sea abandonada sino que, para realizar un análisis de ella, Foucault entiende necesario abordar «el régimen general de la razón gubernamental» (Foucault, 2007: 41). El abordaje del ingreso de la vida en la tecnología de poder se analizará en el marco de un nuevo concepto: el de gubernamentalidad [*gouvernementalité*]. Es como si para analizar con mayor precisión la cuestión de la biopolítica se la debiera ubicar en una perspectiva más amplia. Por gubernamentalidad Foucault entenderá, en un primer momento, tres cosas: el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma de poder —compleja y específica— que tiene por blanco la población, por forma de saber la economía política, y por instrumento técnico los dispositivos de seguridad. Se entiende, además, por gubernamentalidad cierta tendencia o línea de fuerza que en occidente condujo hacia la forma de poder que entendemos por «gobierno», por sobre todas las otras formas anteriores —soberanía, disciplina— y que produjo todo un conjunto de aparatos de gobierno y, a su vez, el desarrollo de todo un conjunto de saberes. Por último, entender también el resultado de un proceso en virtud del cual el Estado administrativo de los siglos XV y XVI se gubernamentalizó poco a poco y devino en Estado de gobierno. «El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada» (Foucault, 2006: 193). Esto no significa, sin embargo, que se haya dejado de lado las cuestiones de la soberanía y de las disciplinas. Ambas serán profundizadas, pero desde la perspectiva del gobierno de las poblaciones.

«De manera que es necesario comprender bien las cosas, no como un reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina, y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, gubernamental. Se da, de hecho, un triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. Nosotros vivimos en la era de la gubernamentalidad, la cual ha sido descubierta en el siglo XVIII» (Foucault, 2006: 135).

El análisis de la gubernamentalidad, como análisis de la «racionalidad práctica» del gobierno, no nos llevará a preguntarnos por la constitución del Soberano o el Estado, ni por analizar la constitución del «individualismo burgués». Al contrario, el esfuerzo de conjunto debe ser analizar el doble juego característico de la modernidad de integrar a los individuos en la totalidad, en la constante correlación producto del sistema político moderno entre incremento de la individualización y reforzamiento de la totalidad. Es decir, la gubernamentalidad no se refiere ya solamente a una tecnología de sujeción de los cuerpos, sino que contemplará las tecnologías de dominación sobre uno mismo, la forma en que el individuo actúa sobre sí mismo. De este modo, el término sujeto remitirá a un doble sentido: «sujeto a otro por control y dependencia, y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento» (Dreyfus y Rabinow, 2001: 245). Si las tecnologías de poder determinan las conductas del individuo y lo someten a cierto tipo de fines o de dominación,

«las tecnologías del yo permiten a los individuos —por cuenta propia, o con ayuda de otro— realizar cierto tipo de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos o conducta, en relación a determinados fines» (Foucault, 1990: 48).

Por otra parte, el análisis del poder desde las prácticas de gobierno le permite a Foucault volver sobre el «operador de transformación» que hizo posible la emergencia de la figura del *hombre*, ya aludida, y el paso de la historia natural a la biología, del análisis de las riquezas a la

economía política, y de la gramática general a la filología histórica, el operador que inclinó todo ese conjunto de saberes hacia las ciencias de la vida, el trabajo y la producción, y hacia las ciencias del lenguaje. Si, en *Las palabras y las cosas*, esto se vinculaba con una «mutación epistémica» y, en *Vigilar y Castigar*, en relación a las disciplinas, a partir de la noción de gubernamentalidad debe buscarlo por el lado de la emergencia de la «población». Foucault propone proceder de la siguiente forma:

«[...] un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objeto para saberes posibles. Y, a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder. De ahí esta consecuencia: la temática del hombre, a través de las ciencias humanas que lo analizan como ser viviente, individuo que trabaja, sujeto hablante, debe comprenderse, a partir del surgimiento de la población, como correlato de poder y objeto de saber» (Foucault, 2006: 108).

En suma, la perspectiva genealógica propuesta por Foucault, nos muestra cómo se desarrolla el juego incesante entre saber y poder, y las figuras que este juego recorta. Esta «analítica del poder», desde el análisis del poder disciplinario, pasando por la biopolítica y la gubernamentalidad hasta las «tecnologías del yo», nos muestra la inflexión que el ejercicio del poder presenta en la modernidad. En este juego, Foucault irá modificando su «grilla de inteligibilidad» para mostrarnos los distintos efectos que los dispositivos de saber y poder tienen sobre el conjunto de los seres humanos. Más allá de estas variaciones, el denominador común de estos análisis es indagar en la forma en que saber y poder se conjugan en la historia, y los efectos de subjetivación que ello supone.

Como se mencionó anteriormente, con posterioridad a la publicación de *La voluntad de saber*, Foucault comenzó a trabajar las relaciones de poder a partir del concepto de gobierno. Más específicamente, proponía que para estudiar el biopoder debía remitirse al régimen gubernamental que operaba como marco. Ese régimen gubernamental era, nada menos que, el liberalismo. Foucault no aborda la cuestión del liberalismo como una teoría ni como una ideología sino como «una práctica, es decir, como una ‘manera de hacer’ orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua» (Foucault, 2006: 176). Debe tomarse al liberalismo como un principio y un método de racionalización del ejercicio del gobierno:

«En un sistema preocupado por el respeto de los sujetos de derecho y de la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo se puede abordar el fenómeno de la ‘población’ con sus efectos y problemas específicos?» (Foucault, 2006: 70).

El análisis de las tecnologías de gobierno liberales ofrece el marco a partir del cual deben estudiarse el problema de la población y los fenómenos biológicos de conjunto.

En una de las variantes del liberalismo estudiada en su Seminario de 1979 —«El neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago»— Foucault se refiere a la mutación epistemológica operada por esta corriente en el seno de la economía política al modificar el dominio de objetos del análisis económico desde el momento que propone un nuevo estatuto al factor *trabajo*. En efecto, según muestra Foucault, los análisis económicos desde Adam Smith habrían reducido el factor trabajo a la dimensión cuantitativa «tiempo de trabajo». La ruptura llevada a cabo por el neoliberalismo norteamericano implica reintroducir el trabajo en el análisis económico estudiando el trabajo como conducta económica. Desde ese momento,

«la economía [...] ya no es el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. Y ya no es, entonces, el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos» (Foucault, 2007: 261).

Es a partir de estos supuestos teóricos que surge la «Teoría del Capital Humano», basada inicialmente en los análisis de Gary Becker, Theodore W. Schultz y Jacob Mincer. Este capital humano se define como el conjunto de las capacidades productivas que un individuo adquiere por acumulación de conocimientos generales o específicos, de *savoir-faire*, actitudes, destrezas y conocimientos, su salud y la calidad de sus hábitos de trabajo. La noción de capital expresa la idea de un stock inmaterial imputado a una persona que puede ser acumulado, usarse. Es una opción individual, una inversión. A partir de allí, el salario no es entendido como el precio de la venta de la fuerza de trabajo, sino como un ingreso producto de un capital. Ese capital está compuesto por todos los factores físicos y psicológicos que otorgan a alguien la capacidad de ganar un salario-ingreso. Visto entonces desde esta perspectiva, el salario no es el pago a cambio de una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo y el tiempo durante el cual se lo utiliza, sino que implica un capital, una aptitud, una idoneidad; es un «capital-idoneidad» que recibe en función de ciertas variables, una renta-salario, de modo que el propio trabajador es una suerte de «empresa para sí mismo». De este modo, el análisis económico neoliberal parte de un supuesto de sociedad formada por unidades-empresa y en la cual cada individuo es un «empresario de sí». Así,

«el neoliberalismo sustituye el *homo oeconomicus*, en tanto socio del intercambio, propio del liberalismo clásico, por un *homo oeconomicus*, empresario de sí mismo, que es su propio capital, fuente de sus ingresos, en definitiva, un ‘capital humano’» (Foucault, 2007: 265).

GOBIERNO DE LA VIDA Y DISPOSITIVOS DE PODER NEOLIBERALES. ESBOZO DE UNA PERSPECTIVA DE ANÁLISIS

Es posible afirmar, como lo hace Deleuze, que «el principio general de Foucault puede ser entendido como el hecho de que toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza» (Deleuze, 2005: 99). Como hemos mencionado, Foucault mostró el surgimiento, a lo largo de sus trabajos, de una de las formas preeminentes de la modernidad —el Hombre—, como resultado de las fuerzas de esa época. Si su diagnóstico es correcto, esa figura se habría borrado, o se estaría borrando, «como en los límites del mar un rostro de arena» (Foucault, 2002d: 375). De allí que, Deleuze, nos invite a interrogarnos por las nuevas formas que las relaciones de fuerza componen en la actualidad.

«Si aquella forma ‘Hombre’ emergió a partir de la agrupación de las fuerzas de la finitud como vida, trabajo y lenguaje, debemos interrogarnos por las formas emergentes a partir de la dispersión y posterior reagrupación de la vida en el código genético, de la reagrupación del trabajo en ‘máquinas de tercer tipo’, cibernéticas e informáticas, o de la dispersión del lenguaje en enunciados agramaticales» (Deleuze, 2005: 168).

Según los análisis de Deleuze y del propio Foucault, la sociedad disciplinar forma parte de nuestra historia, de aquello que dejamos de ser. En efecto,

«las disciplinas entraron en crisis —sin desaparecer, pero transformándose— en provecho de nuevas fuerzas que se fueron produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la Segun-

da Guerra Mundial. Esas nuevas fuerzas dieron lugar a sociedades de seguridad o de control» (Deleuze, 1996: 286).

por lo que resulta necesario seguir realizando un «diagnóstico de lo actual» y ver qué figuras preeminentes componen las fuerzas vitales en nuestra época. Una de las formas de abordar ese diagnóstico es interrogar al neoliberalismo contemporáneo desde el punto de vista global de la tecnología de poder, siguiendo el camino trazado por Foucault. Se expondrán aquí los lineamientos generales que definen una investigación en curso.

Para interrogar el neoliberalismo, desde el punto de vista global de las tecnologías de poder, es preciso individualizar histórica y empíricamente los modos de existencia y el funcionamiento de dichas tecnologías.

«Desde los orígenes del capitalismo, el proceso de acumulación de capital tiene como correlato necesario un conjunto de técnicas cuyo objetivo es la acumulación de los hombres» (Foucault, 2002a: 223).

Pero si en las sociedades industriales el cuerpo productivo era concebido a partir de sus dotes y aptitudes físicas de manera «mecánica», asistimos, en la actualidad, a una mutación de la composición de esas fuerzas en la que la dimensión cognitiva adquiere mayor relevancia en relación al trabajo físico. Nos referiremos a la dimensión «cognitiva» allí donde Foucault se refiere al conjunto de elementos innatos y adquiridos que hacen idóneo al individuo humano como ser que trabaja. A partir de allí es posible plantear una actualización del problema de la gestión política de la vida, partiendo de la mutación del concepto de la fuerza de trabajo y de su articulación con los dispositivos de gobierno neoliberales que operan sobre la del cuerpo viviente con el objetivo de fortalecer el «capital humano». En efecto, el vínculo entre dispositivos de gobierno neoliberales y la mutación del concepto de fuerzas productivas, obliga a repensar qué categorías de cuerpo y de vida son recortados por los dispositivos de poder, y qué gestión de uno mismo y técnicas de sí implican.

Para analizar las formas contemporáneas del gobierno de la vida y los cuerpos, en tanto fuerzas productivas, o «capital idoneidad», se deben abordar las formas de saber y las técnicas de poder que sobre ellos operan. Siguiendo el marco de análisis trazado por Foucault y resumido anteriormente, puede decirse que los principales temas a indagar son: el neoliberalismo como «racionalidad de gobierno», la economía política como «forma mayor de saber», y los modos de sujeción que surgen de su relación. El blanco al cual se dirige este juego de poder-saber está dado por la población en tanto multiplicidad posible de devenir «capital humano». Es decir, se trata de analizar cómo se conjugan en la actualidad técnicas de poder y formas de saber que tienen por objetivo estratégico el incremento de las condiciones físicas y psicológicas de los seres humanos para mejorar su performance, su «empleabilidad», en una sociedad de mercado. Para ello, es preciso comenzar por una lectura del tránsito del liberalismo al neoliberalismo, postulando que este último no es simplemente una política económica que privilegia al mercado en detrimento del Estado, sino una racionalidad política que atraviesa todo el cuerpo social. Como se ha mencionado, el neoliberalismo es entendido como el marco general a partir del cual surgen nuevas formas de gestión política de las poblaciones. Analizado en su conjunto, no es una ideología pasajera, ni solo una política económica que otorga al mercado un lugar preponderante. Se trata, en cambio, de un conjunto de dispositivos, o tecnologías de poder, que modulan las condiciones de nuestra existencia propiciando la forma empresa y la competencia como modelo de sociedad.

Hablar de racionalidad de gobierno implica entender al «gobierno» como una modalidad específica de ejercicio del poder, es decir, no solo como forma legítimamente constituida de

sujeción política o económica, sino fundamentalmente como un conjunto de modos de acción destinados a «estructurar un campo posible de acción de los otros». Para reconstruir la genealogía de la racionalidad neoliberal debe recorrerse el tránsito de «las artes de gobernar» al concepto de «gobierno» gestado en el siglo XVIII, hasta llegar a los usos contemporáneos del mismo, diferenciando el gobierno del otro gran modelo de la política occidental: el de la soberanía.¹ En cuanto al surgimiento del neoliberalismo, el corpus a analizar está compuesto, por un lado, por la corriente alemana u ordoliberalismo² y, por otro lado, por el neoliberalismo estadounidense comúnmente referenciado como la «Escuela de Chicago». La importancia del primero en la actualidad radica en su influencia en las raíces de lo que es hoy la Unión Europea. La relevancia del segundo está dada por su impronta en los organismos económicos y políticos internacionales de posguerra (FMI, Banco Mundial, OCDE) y, fundamentalmente, por su rol en las reformas llevadas a cabo en los países latinoamericanos.

Por otro lado, se debe analizar la economía política en tanto «forma mayor de saber», a partir de la cual se recortan, a su vez, nuevas formas de saber que se dirigen a los hombres a los fines de fortalecer el «Capital Humano». En la actualidad, la Teoría del Capital Humano y el discurso managerial pueden ser entendidos como el correlato de la apertura de un dominio de objetos vinculados al ser humano, en tanto ser que trabaja, y de los saberes que recortan dichos objetos como fenómenos específicos. En este sentido, deben ser comprendidos como un conjunto de discursos y prácticas de individuación de una multiplicidad en sujetos, es decir, el pasaje de una multiplicidad informe a individuos recortados según las estrategias de poder. El management ofrece a los individuos un referente común, funda la preeminencia de determinados modos de actuar y maneras de ser ajustadas al dogma de la puesta en práctica de la búsqueda individual de la eficacia. Seminarios de formación, ritmo de trabajo intenso, evaluaciones y autoevaluaciones constantes, premios e incentivos a la productividad, son algunos de los elementos que concurren en la permanente búsqueda de la performance empresarial. Fundado sobre un modelo gerencial, el dispositivo de management, lejos de ser exclusivo del ámbito empresarial, es constitutivo del orden social. De hecho, sus valores y principios son diseminados por otros espacios sociales, fundamentalmente el de la educación.³ Genera prácticas ajustadas al orden de la competencia de mercado y asumidas por los sujetos no como producto de la obediencia sino como contribuyentes a la «realización de sí mismos». Tal como propone Deleuze,

«la empresa instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de ‘sana competición’, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente. El principio modulador de que los salarios deben corresponderse con los méritos alcanza incluso a la enseñanza pública. Al igual que la empresa, que reemplaza a la fábrica, la formación permanente tiende a sustituir a la escuela, y el control continuo tiende a sustituir al examen. Lo cual representa el modo más seguro para poner la escuela al servicio de la empresa» (Deleuze, 1996: 281).

¹ Cf. Senellart, M. (1995): *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. París, Seuil.

² El término proviene de un grupo de intelectuales de la Universidad de Friburgo, que escribían regularmente en la revista *Ordo*. Algunos de sus miembros fueron: Walter Eucken, Wilhelm Röpke y Alexander Rüstow. Sus orígenes se remontan a la década de 1930.

³ Pueden verse al respecto las recomendaciones del Banco Mundial, de la OCDE y la UNESCO en materia de educación para los países latinoamericanos. Para el caso específico de Argentina puede verse Puiggros, A. (2003): *Qué pasó en la educación argentina*. Buenos Aires, Galerna. Una perspectiva más general en Laval, C. (2004): *La escuela no es una empresa. El neoliberalismo al asalto de la escuela pública*. Barcelona, Paidós.

Por otra parte, la Teoría del Capital Humano y el dispositivo managerial se vinculan con la mutación operada por el neoliberalismo en la concepción del ser humano o, más precisamente, del *homo oeconomicus*. En efecto, uno de los cambios entre el liberalismo y el neoliberalismo es el supuesto —y, a su vez, el modelo— antropológico que cada uno supone. Como hemos dicho, mientras el primero suponía al hombre como un sujeto de interés, como uno de los términos del intercambio, el segundo supone un individuo que debe autovalorar su capital, un «empresario de sí». Por esta razón, se trata de analizar el modo y el momento en que la dimensión cognitiva de los seres humanos emerge como objeto de análisis y gestión por parte de los discursos económicos y de las técnicas que le son afines. Puntualmente, se debe indagar el quiebre que representa la dimensión cognitiva en el seno de la teoría del valor. Para ello, debemos remitirnos a los trabajos vinculados al *capitalismo cognitivo*.⁴ Es, precisamente, esta corriente de análisis la que nos permitirá entender el momento en el que la dimensión cognitiva de los seres humanos pasa a ocupar un lugar central en la creación de valor económico, y comprender cómo las técnicas vinculadas al incremento de la producción abordan la dimensión cognitiva de los seres humanos a los fines de incrementarla, mejorarla, hacerla más eficiente y productiva. Por último, se requiere analizar una forma específica de subjetivación, el «empresario de sí», como efecto del entrecruzamiento de las formas de saber y las técnicas de poder mencionadas. Esta figura condensa los problemas que desde la modernidad se dan entre el *homo oeconomicus* y el *homo juridicus*, o sujeto de derecho, y remite a los modos de individuación que las estrategias de poder procuran efectuar con el objetivo de crear y recrear nuevas fuerzas productivas.

La concepción que hace de la sociedad una empresa constituida por empresas, tiene como correlato una nueva norma subjetiva. Si las sociedades industriales se caracterizaron por la preeminencia de un modelo de sujeto calculador y productivo, por un sujeto de «interés», la sociedad neoliberal llama a la constitución de un sujeto fundamentalmente «competitivo». Como dijera Von Mises, uno de los referentes del neoliberalismo, «en toda economía real y viva, cada actor es siempre un emprendedor» (Dardot y Laval, 2009: 226). Es el tránsito del obrero fabril al «colaborador»⁵ de la empresa. El efecto buscado por los nuevos discursos y prácticas de gestión es un sujeto que trabaje para la empresa como si trabajara para sí mismo. Se trata de lograr inculcar una serie de valores y actitudes desde la infancia, pasando por las instituciones educativas, hasta el transcurso en el mercado de trabajo. Proactividad, capacitación permanente, flexibilidad, capacidad de «reciclarse», innovación, iniciativa, eficacia, empleabilidad, son el conjunto de valores que constituirán a este «neosujeto», a este individuo competitivo que busca potenciar su capital humano en todos los dominios bajo una ética del «self-help», un conjunto de procesos de «valorización de sí». Se trata de captar las energías individuales a partir de un régimen de auto-disciplina que manipula las instancias psíquicas de deseo y de culpabilización. También de movilizar la aspiración a una «realización de sí» en beneficio de la empresa pero llevando la responsabilidad del cumplimiento de los objetivos al nivel del individuo. De allí surgen, también, nuevas patologías: erosión de la personalidad, desmoralización, ataques de pánico, depresión, sufrimiento en el trabajo.⁶ Los estrategas neoliberales saben que la subjetividad es el terreno a ganar. De allí que busquen dar nuevas formas al *alma*, a ese

⁴ Pueden mencionarse los trabajos de Maurizio Lazzarato, Yann Moulier-Boutang, Antonella Corsani, Cristian Marazzi, entre otros.

⁵ Es el término que el neomanagement propone para los empleados en las organizaciones empresariales.

⁶ Son claros los ejemplos de estas patologías en los procesos de privatización de empresas públicas en nuestro país que, en numerosos casos, han llevado al suicidio. En la actualidad, los suicidios de los empleados de Telecom France representan un caso paradigmático que ha sido analizado en Dejours, C. (2009): *Suicide et travail: que faire?* Paris, PUF.

«elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder» (Foucault, 2002: 36).

En efecto, tal como lo expresara Margaret Thatcher hacia finales de los años 80 del siglo XX: «Los métodos son económicos. El objetivo es cambiar el alma»⁷.

En suma, con el objeto de trazar un «diagnóstico de nuestro presente», la perspectiva genealógica propuesta por Foucault comporta una caja de herramientas de gran utilidad a la hora de analizar los juegos de poder-saber contemporáneos y las figuras que ellos recortan. Actualmente, las tecnologías neoliberales se presentan como un modelo de gestión «genérico» válido para todo dominio como una actividad puramente instrumental y formal transportable al cuerpo social entero. Establecen una racionalidad de conjunto que prescribe las aspiraciones y conductas de los sujetos individuales a la vez que redefine las formas de acción pública. La voluntad de imponer en el corazón de la acción pública y privada los valores, las prácticas y los funcionamientos de la empresa privada conducen a instaurar esta nueva práctica de gobierno. Del sujeto a las formas gubernamentales de Estado, pasando por la empresa, una misma racionalidad permite articular discursos y prácticas que caracterizan lo que bien podría llamarse una «gubernamentalidad empresarial» (Petitet, 2005), signo de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ YAGÜEZ, J. (2001): *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad: la modernidad cuestionada*. Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- CARUSO, P. (1969): *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona, Anagrama.
- CASTRO, E. (2004): *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires, Prometeo.
- CORSANI, A. et al. (2004): *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, Traficantes de sueños.
- DARDOT, P. y LAVAL, C. (2009): *La nouvelle raison du monde. Essai su la société néolibérale*. París, La Découverte.
- DEJOURS, C. (2009): *Suicide et travail: que faire?* París, PUF.
- DELEUZE, G. (1996): *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos.
- (2005): *Foucault*. Buenos Aires, Paidós.
- DREYFUS, H. y RABINOW, P. (2001): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo. Y otros textos*. Barcelona, Paidós.
- (1991): *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- (1993): *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires, Altamira.
- (1994): *Michel. Dits et écrits*. París, Gallimard.
- (1996a): *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Caronte Ensayos.
- (1996b): *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- (1998): *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- (2002a): *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002b): *Historia de la sexualidad. I —la voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.

⁷ «Economics are the method. The object is to change the soul», *Sunday Times* (7/05/1988). Citado en Dardot, P. y Laval C. (2009): *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris, La Découverte, p. 412.

- (2002c): *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, FCE.
- (2002d): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2004): *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006): *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, FCE.
- (2007): *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LAVAL, C. (2004): *La escuela no es una empresa. El neoliberalismo al asalto de la escuela pública*. Barcelona, Paidós.
- LAZZARATO, M. (2000) [En línea]: «Del biopoder a la biopolítica», *Multitudes*.
<http://multitudes.samizdat.net/Del-biopoder-a-la-biopolitica> [Consultado 26/02/2011]
- (2006): *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- MOULIER-BOUTANG, Y. (2007): *Le capitalisme cognitif*. París, Éditions Amsterdam.
- PETITET, V. (2005): «La gouvernementalité managériale», *Études de communication*, 28. París.
- POTTE-BONNEVILLE, M. (2007): *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Manantial.
- PUIGGRÓS, A. (2003): *Qué pasó en la educación argentina*. Buenos Aires, Galerna.
- SENEILLART, M. (1995): *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. París, Seuil.
- TERAN, O. (1983): *Michel Foucault. El discurso del poder*. México, Folios Ediciones.
- VV. AA. (1994): *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.

Ética, política y deporte: visión marxista del deporte contemporáneo¹

Ethics, politics and sport: A marxist approach to contemporary sport

RAÚL FRANCISCO SEBASTIÁN SOLANES²
Universidad de Valencia

Resumen: En este texto, quisiera exponer un análisis sociológico del deporte desde la perspectiva marxista elaborada por Jean Marie Brohm, como una de las perspectivas de estudio sociológico del fenómeno deportivo. Pero también quisiera construir una crítica a la propuesta de Brohm, siguiendo la postura del internalismo ético de Robert. L. Simon, para demostrar que, pese a las ventajas que puede ofrecernos el análisis marxista del deporte, este puede conducirnos a una posición reduccionista del deporte del todo inacabable.

Palabras clave: sociología marxista del deporte, ética del deporte, J. M. Brohm, R. L. Simon.

Abstract: In this work, I would like to expose a sociological analysis of sport from the Marxist perspective developed by Jean Marie Brohm, considering it as a perspective for the sociological study of the sports phenomenon. But I also build a critique for Brohm's proposal, following the ethical stance of internalism of Robert. L. Simon, in order to show that, despite the benefits that can be offered by the Marxist analysis of sport, this can lead us to a wrong reductionist position.

Keywords: sport's sociology, marxism, sport's ethics, J. M. Brohm, R. L. Simon.

ÉTICA, POLÍTICA Y DEPORTE

El deporte tiene un importante papel en nuestras sociedades y es capaz de movilizar en masa a la ciudadanía. No es de extrañar que la élite política utilice los encuentros deportivos a modo de cortina de humo, para contentar a la sociedad y mantenerla en una situación de letargo, pasiva, y poco presta a pensar y analizar críticamente los problemas socio-políticos que le acechan. Quisiera exponer un análisis marxista desde la sociología política del deporte, siguiendo la «silenciada» propuesta del sociólogo francés Jean Marie Brohm, que forma parte de la denominada «perspectiva marxista» y que contribuye positivamente al estudio sociológico del deporte.

Pero también quisiera construir una crítica a la propuesta de Brohm, siguiendo la postura del internalismo ético de Robert. L. Simon, para demostrar que, pese a las ventajas que puede ofrecernos el análisis marxista del deporte, este puede conducirnos a una posición reduccionista del deporte inaceptable, pues, como mostraré a continuación —de la mano de Simon—, considero que la practica deportiva tiene unos valores morales independientes de los valores

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación FFI2008-06133/FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

² Becario de Investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia.

sociales en nuestras sociedades, ya que el deporte debe ser autónomo y no estar al servicio de ninguna ideología, de ningún interés partidista. Pero tampoco puede caer en un reduccionismo ideológico que le lleve a defender que la práctica del deporte refleje los valores sociopolíticos de una determinada sociedad, pues el deporte es mucho más que eso y debe seguir siéndolo venciendo cualquier intento de corrupción de la práctica deportiva. De ahí la necesidad inmediata de comenzar a hablar desde los círculos académicos y universitarios de una ética aplicada al deporte, pues ha llegado la hora deportiva de la ética.

SOCIOLOGÍA POLÍTICA DEL DEPORTE DESDE EL MARXISMO

Comencemos por exponer los rasgos principales de la sociología política del deporte defendida por Jean Marie Brohm, representante de la denominada perspectiva marxista y que, por desgracia, ha sido silenciada en los ámbitos académicos, quizás porque los sociólogos no se percatan de la importancia del fenómeno deportivo y por fomentar desde la sociología el estudio del deporte, problema que se incrementa por la falta de interés que tienen los mismos deportistas por este tipo de investigaciones, como sostiene el propio Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1987: 173).

Brohm sostiene la idea de que el deporte es un producto de la sociedad industrial y del capitalismo, como puede apreciarse en la categoría ideológica de «récord deportivo», que actúa como nuevo «fetiche deportivo» equivalente al «fetiche monetario» del capitalismo dentro de la filosofía marxista. El sociólogo francés también sostiene que el deporte moderno es un «aparato acorazado de coerción», cuya finalidad es la de garantizar el poder de la clase dominante, por eso no duda en considerar al deporte como «monopolista del Estado» ligada al capitalismo, como un aparato ideológico que deviene en una «ideología deportiva» y que, finalmente, está vinculada a los aparatos ideológicos del Estado y la élite política a través de los medios de comunicación que juegan un importante papel en la difusión de los encuentros deportivos.

En mi exposición defenderé la importancia de desvincular al deporte moderno de cualquier contaminación e influencia de la élite política, siendo una práctica libre enfocada al lado lúdico y ocioso, sin que ello influya en la pasividad de unos ciudadanos que tienen que asumir su conciencia de clase y no dejarse manipular por la clase política, siendo críticos y no influenciados. Dentro de esta posición reduccionista encontramos algunas formas de marxismo, que Simon no cita de manera explícita, pero que ejemplifican perfectamente el «reduccionismo social» en el deporte. Esta es la razón por la que voy a utilizar la postura de Brohm como ejemplificación de esta perspectiva reduccionista en el estudio del deporte.

En efecto, desde la perspectiva marxista en deporte, se entiende que el deporte está al servicio de los intereses de la sociedad capitalista y que muestra los mismos ideales que esta.³ Uno de los más importantes partidarios del reduccionismo marxista en deporte, es el francés Jean Marie Brohm, que produjo una importante obra sociológica donde sostiene la idea de que el deporte es producto de la sociedad industrial y del capitalismo, defendiendo que en él pueden

³ La perspectiva marxista es una de las seis perspectivas incluidas en el estudio sociológico del deporte, junto con las perspectivas funcionalista, figurativa estructuralista, interaccionista-simbólica y la feminista. La perspectiva marxista se caracteriza por ofrecer una visión conflictiva que contempla la acción social como el resultado de una interacción constante de intereses, pues se entiende que el interés es el elemento básico de la conducta social del hombre. Referido al deporte, se entiende que este es un producto genuino de la revolución industrial y del nuevo orden social de la burguesía. Algunos de los principales representantes de esta perspectiva son Bero Rigauer, Partisans y Jean Marie Brohm, entre otros. Véase. García Ferrando (2005), pp. 24 y ss.

apreciarse los mismos valores imperantes en la sociedad capitalista, como se puede apreciar en la idea de «récord deportivo» que se ha convertido en el nuevo «fetiche deportivo», equivalente de la expresión de «fetiche monetario» con la que Marx se refiere al dinero y donde se refleja claramente la obsesión del aparato económico capitalista, por medirlo todo, por acortar distancias y por sacar el mayor rendimiento al menor coste posible, incluso en el deporte que sucumbe a esta pretensión del aparato capitalista imperante en nuestras sociedades.

En su obra *Le mythe olympique* (Brohm, 1981), Brohm trata de mostrar el carácter marcadamente ideológico de los valores deportivos que han sido mundialmente difundidos por el movimiento olímpico, por eso añade en *Sociología política del deporte* (Brohm, 1982: 189), que el deporte es inseparable de la «política de coexistencia pacífica» y se convierte en el mejor embajador de la paz, tan necesaria para que no se vengán abajo los intereses capitalistas del libre mercado, entre otros muchos.

En el anterior punto, discrepo personalmente con la propuesta de Brohm, pues considero que el deporte sí puede ser el mejor embajador de la paz, sin que en ello se demuestre un interés oculto de la económica capitalista por evitar una situación bélica que perjudicara sus ganancias lucrativas a través del comercio en la «aldea global». Creo que esto quedó ejemplificado el pasado 30 de marzo de 2007, cuando Irak se proclamó campeón asiático de fútbol, lo que permitió que durante los días de la final, así como el día de después de la aclamada victoria, los actos terroristas que vienen amenazando el país a diario, no se produjeran. Aunque este acontecimiento acaecido en Irak pueda interpretarse desde otra perspectiva, pensado que detrás de esta victoria estaban los intereses de EE.UU., para que el país ganara a modo de bálsamo que hiciera olvidar a la población la penosa situación socio-política que atraviesa el país.

Brohm concibe el deporte como un «aparato acorazado de coerción», cuya finalidad es garantizar el poder de la clase dominante, mientras la clase dominada se mantiene en una situación de letargo, en la que se siente satisfecha, gracias en buena parte por lo que le ofrece el deporte, ignorando la situación de dominio o sometimiento en la que se encuentra (Brohm, 1982: 94). Aunque esta idea no es patrimonio del sociólogo galo, pues ya Juvenal (Juvenal, 1996), lo había ejemplificado excepcionalmente con su celebre frase *panem et circenses*, acuñada en el siglo I d. C., y que describía la antigua costumbre de los emperadores romanos de regalar trigo y entradas para los juegos circenses como manera de mantener al pueblo distraído y al margen de la política.

Para Brohm, el deporte se une a los intereses del Estado y reúne las siguientes características:

- En primer lugar, el deporte se nos muestra como «monopolista del Estado», es decir, se erige como una institución ligada a los aparatos de monopolios capitalistas del Estado;
- El deporte se entiende como un aparato ideológico, similar a los otros aparatos ideológicos existentes en los Estados capitalistas tales como iglesias, sindicatos...etc. El deporte potencia masivamente la ideología burguesa tradicional, aunque lo hace de forma indirecta conectando con la juventud bajo la apariencia de ser un «oxígeno social evidente»;
- El deporte incorpora una multidisciplina de temas ideológicos y contamina los otros aparatos ideológicos del Estado. Por ello, la «ideología deportiva» justifica en particular la competición, la selección y la élite;
- Y, finalmente, el deporte se vincula a los nuevos aparatos ideológicos del Estado, como son los medios de comunicación y la escuela.

Siguiendo la tesis de Brohm, aceptando que el deporte refleja los valores imperantes en la sociedad capitalista que se caracteriza por considerar al hombre como un «animal-máquina», como un «homo faber», a quien hay que explotar al máximo para obtener de él el mayor ren-

dimiento posible en la cadena de producción al menor coste para que el empresario capitalista obtenga cada vez mayores beneficios económicos. De manera análoga, las capacidades deportivas devienen en cosas, que el deportista que las posee hace valer en el mercado deportivo. Por esta razón, muchos deportistas profesionales protegen las partes de sus cuerpos como si fueran capitales bancarios y renuncian a otras actividades que, aunque sean de su agrado, pueden resultar dañinas y poner en peligro alguna parte de su cuerpo que constituye su principal fuente de ingresos⁴.

El deporte se ha convertido en la búsqueda del mayor el rendimiento de los deportistas al menor coste posible, lo que tiene como consecuencia más inmediata que el deporte pase a buscar la tecnificación del cuerpo humano, pasando de considerar al deportista no como una persona, como un «yo personalizado», sino

«como un elemento más de la cadena de producción que, gracias a los avances tecnológicos, puede aumentar la fuerza de producción de marcas y el rendimiento que este puede alcanzar en un encuentro deportivo y que, por lo tanto, le reportará mayores beneficios económicos» (Brohm, 1982: 109).

En el deporte moderno, el sujeto deportivo aparece como la expresión suprema de la dominación del tiempo, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad clásica griega, donde la falta de aparatos para medir el tiempo impedía cronometrar con exactitud. En efecto, mientras que en el deporte antiguo no existía una preocupación excesiva por medir el tiempo en que se realizaba la proeza deportiva, pues no disponían de los aparatos adecuados para poder realiza una medición tan exacta, en el deporte moderno, que surge a partir de la revolución industrial, al disponer de nuevos aparatos de medición que permiten medir con mayor precisión el tiempo que ha tardado una hazaña deportiva, ha provocado que surgiera la noción de «récord deportivo».

Con el «récord deportivo» se expresa un mayor interés por la velocidad y el acortamiento de las distancias, lo que viene a expresar la obsesión del aparato económico capitalista por medirlo todo, por acortar las distancias y sacar el mayor rendimiento de todo al menor tiempo y menor coste posible, favoreciendo el notable aumento de los beneficios económicos. El «récord deportivo» se ha convertido en el «fetichismo deportivo», ocupando el mismo lugar que el dinero, al que ya Marx había denominado en alguna ocasión el «fetichismo monetario» (Brohm, 1982: 140). Por esta razón, el récord deportivo gira en torno al deporte espectáculo que hace que la práctica deportiva se asocie inevitablemente a la ganancia lucrativa (Brohm, 1982: 158).

Robert. L. Simon se aleja de una visión reduccionista del deporte, como la sostenida por Brohm, pues comprende que la práctica deportiva no tiene por qué mostrar los valores imperantes en la sociedad en la que se desarrolla, ya que existen unos valores internos al deporte —como la dedicación, la disciplina y la búsqueda mutua de la excelencia a través del cumplimiento de las reglas constitutivas y la búsqueda de la equidad—, sin los cuales no podría entenderse dicha práctica y que no tienen por qué coincidir con aquellos que imperen en el seno de la sociedad (Simon, 2004: 200). Pero además, siguiendo de nuevo los pasos de MacIntyre —aunque no aparece referencia directa al autor de *After virtue*—, Simon sostiene que los partidarios del reduccionismo ético en deporte, pretende convertir sus presupuestos teóricos en una verdad objetiva que se aplique a todos los tiempos y lugares olvidando que toda práctica,

⁴ Un caso que demuestra este argumento de Brohm, lo encontramos en 2007, cuando Iker Casillas, portero del Real Madrid, contrató un seguro que valoraba sus manos en varios millones de euros, para que en caso de sufrir algún tipo de lesión irreparable en sus manos, pueda recibir una suma económica que garantice su estabilidad financiera en lo que le resta de vida.

como en nuestro caso la deportiva, tiene una dimensión histórica en donde no solo se entra en relación con los participantes contemporáneos a dicha práctica, sino con todos aquellos que nos han precedido⁵.

Pero, además, tenemos que contemplar la posibilidad de que las cosas, y con más razón las prácticas que realicen los seres humanos, no tienen por qué ser algo estático que sea igual en todas las épocas y lugares, tal y como pretende hacernos ver el reduccionismo. Por tanto, el reduccionismo no puede sostener de manera dogmática que los valores que se expresan en la práctica deportiva son los valores imperantes en la sociedad ya que muy a menudo nos encontramos con que los valores que se reflejan en muchos de los participantes en competiciones o certámenes deportivos van en contra de los valores imperantes en la sociedad, y pienso en sentido positivo, en sentido de generosidad, camaradería y excelencia moral⁶.

ROBERT. L. SIMON FRENTE AL REDUCCIONISMO DE BROHM

Estos son los argumentos que ofrece Simon desde su internalismo ético en deporte, desde su propuesta de ética de la competición para desestimar los presupuestos teóricos de los partidarios del reduccionismo en deporte. *Grosso modo*, la propuesta Internalista de ética de la competición de Simon, comprende que la práctica deportiva se caracteriza por la búsqueda de la excelencia moral a través del desafío y la disciplina, que constituyen los valores o bienes internos a la práctica deportiva, sin los cuales no podríamos entender el significado último de nuestra participación en el deporte y que son amenazados cuando buscamos otros bienes que nada tienen que ver con este tipo de práctica.

El amplio espectro de problemas que Simon quiere abordar desde su propuesta ética, va desde la comercialización del deporte, el uso de drogas, el aumento de comportamientos violentos en los certámenes deportivos, el polémico uso de faltas estratégicas en el deporte, donde Simon abogará a favor de cierto tipo de faltas estratégicas, lo que le ha valido importantes críticas de otros insignes representantes del mundo de la ética del deporte como es Warren Fraleigh. A todo ello, hay que añadir la crítica que Simon dirige a los partidarios de un reduccionismo moral en el deporte considerando que los valores imperantes en los deportes son los valores que imperan en una sociedad. Simon defenderá que los valores morales internos en la práctica deportiva que nos permiten alcanzar la excelencia moral en la práctica, son independientes de los valores imperantes en la sociedad. Aunque cabe aclarar que de las diversas modalidades deportivas, Simon se va a centrar en el deporte de alta competición y el deporte universitario estadounidense, especialmente referido al baloncesto, al fútbol y al golf, que son los ejemplos que más utiliza en sus textos (especialmente el baloncesto), aunque su ética del deporte bien podría aplicarse a otras modalidades deportivas y a otros países.

Pero, antes de proseguir, me gustaría destacar algunos rasgos biográficos de nuestro filósofo. Robert. L. Simon, es profesor de filosofía en el Hamilton College, su especialidad es la ética y los valores sociales. Ha sido presidente de la Philosophic Society for the Study of Sport, que actualmente se la conoce como la Internacional Association for the Philosophy of Sport, es además miembro del consejo de redacción del *Journal of the Philosophy of Sport*, en donde ha publicado un amplio número de artículos a los que aludiré a continuación. Entre sus princi-

⁵ Tal y como sostiene el mismo MacIntyre. MacIntyre (2001), pp. 241.

⁶ Recordemos el caso del regatista que en los Juegos Olímpicos de Seúl de 1987, estando a punto de ganar la medalla de oro, prefirió salvar la vida de un compañero en apuros a alcanzar el «oro olímpico», como nos recuerdan Butcher y Schneider.

pales libros publicados en materia de ética del deporte y donde más puede apreciarse su propuesta de una «ética de la competición», cabe destacar *Fair play: Sport, Values & Society*, que ve la luz en 1991, pero también *Fair Play: The Ethics of Sport*, publicado en 2002, y que ya va por la segunda reedición⁷.

Creo que la propuesta de ética de la competición elaborada por Simon recibe una influencia directa de Alasdair MacIntyre, solo que a diferencia de Butcher y Schneider —ambos partidarios de un internalismo ético como Simon, que reconocen desde el principio dicha influencia—, en el caso de Simon permanece encubierta pero es del todo latente. En efecto, podemos apreciar dicha influencia en la noción de práctica que utiliza Simon junto con la de bienes o valores internos a la práctica deportiva, además de la idea de consecución de excelencia moral a la que nos conduce la práctica si seguimos los valores internos de la disciplina y el esfuerzo, que obviamente son las mismas nociones que utiliza MacIntyre en su libro *After virtue*. Esta influencia demostraría que Simon al igual que Butcher y Schneider, se encuentra en el grupo de filósofos que, cansados del deontologismo imperante en la mayoría de las propuestas de ética del deporte —que no dejaban de ser meros códigos éticos o códigos de conducta—, se suman a la ética de las virtudes expuesta por MacIntyre y la aplican a sus propuestas de ética del deporte más encaminadas al lado de la virtud y la excelencia, antes que al lado del deber (sin que por ello dejen de lado la importancia que siguen teniendo el uso reglas en el deporte).

Aunque debemos considerar a Simon como filósofo moral, lo cierto es que en él puede apreciarse una cierta inclinación e influencia del saber sociológico, que podría explicarse en relación a su especialización en valores sociales, tal y como muestra su condición de docente en el Hamilton College. Con todo, puede apreciarse en algunas de sus primeras obras una inclinación y preocupación por problemas sociológicos que, aunque ha sido abandonada en *pro* de una inquietud hacia la ética, como muestran sus obras más recientes, sí es cierto que la preocupación por los valores sociales o por el reduccionismo social en el deporte —del que se quiere distanciar—, sigue estando presente en su propuesta de ética de la competición, por lo que resulta pertinente que le dediquemos especial atención a este punto de su pensamiento filosófico para comprender con mayor profundidad su «ética de la competición».

En efecto, la propuesta ética de Simon se sitúa por encima de lo que él mismo denomina «reduccionismo social» según el cual, los valores morales que se aprecian en el deporte, se reducen a los valores dominantes en una sociedad, o lo que es lo mismo, que «el deporte funciona como un espejo de los valores imperantes en la sociedad» (Simon, 2007: 35). En consecuencia, si nos encontramos en una sociedad donde la lealtad al grupo se considera más importante que el hecho de ganar en una competición deportiva, habrá menos énfasis en la importancia de ganar y más en el trabajo en equipo. Por el contrario, si estamos en una sociedad cuya principal característica es la competitividad y en donde se valora más el mayor rendimiento alcanzado y el triunfo personal en la competición que la lealtad al grupo, «el deporte en esta sociedad expresará estos mismos valores competitivos y de obtención del mayor rendimiento personal y económico» (Simon, 2004: 199).

Creo por tanto, que debemos incluir la perspectiva marxista del deporte dentro del «sociologismo», entendiendo por este, un término polifónico que se refiere a querer explicar un fenómeno social, como en nuestro caso el deporte, como un «solo social», es decir, partiendo del presupuesto de que es la sociedad la que determina al individuo y a la naturaleza. Por esto señala Pierpaolo Donati, que

«el sociologismo, nos arroja irremediabilmente a un reduccionismo de la sociedad referido a la propia acción, al alejamiento de la naturaleza en *pro* de una necesidad evolucionística inmanente y a un

⁷ En mi exposición citaré esta segunda edición.

totalitarismo social, donde el todo prima por la parte y donde todo aquel individuo que se coloque fuera de la sociedad se considera independiente de esa sociedad, pues el todo social funciona con todas sus partes» (Donati, 2002: 60).

Por eso llegará a afirmar alguno de los ínclitos representantes del Sociologismo —como es Touraine— que: «una sociedad se produce si anda y funciona (conjuntamente)» (Touraine, 1975: 47). En efecto, desde la perspectiva marxista en el deporte, se entiende que este está al servicio de los intereses de la sociedad capitalista y que muestra los mismos ideales que ésta. Aunque, como digo, esta perspectiva no deja de ser una manifestación de sociologismo referido al fenómeno deportivo que al final nos conduce a una forma de reduccionismo social, ya que Brohm está reduciendo la práctica del deporte a los valores imperantes de la sociedad capitalista, olvidando que la práctica deportiva puede tener unos valores inherentes e independientes que pueden incluso oponerse a los valores imperantes a una sociedad, bien sea una sociedad capitalista o comunista.

Creo con Simon, que no podemos caer en un reduccionismo social de la práctica de los deportes, pues la práctica de los deportes no tiene por qué mostrar los valores imperantes en una sociedad sino, más bien, unos valores propios intrínsecos como pueden ser la dedicación, la disciplina y la búsqueda recíproca de la excelencia moral basadas en un «ethos» interno a la práctica deportiva sin el cual esta carecería de sentido. Pero defender estos presupuestos no implica rechazar en su totalidad la visión marxista del deporte que realiza Brohm, pues nos puede ayudar a frenar, o ha percatar, algunas prácticas que se realizan en los deportes contemporáneos donde la comercialización y el afán de lucrarse pervierten el ideal ético del deporte, donde lo importante no es ganar sino haber luchado bien, es decir, haber luchado desde la excelencia moral o, lo que es lo mismo, desde una ética aplicada al deporte.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (1987): *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- BROHM, J. M. (1981): *Le mythe olympique*. París, C. Bourgeois.
- (1982): *Sociología política del deporte*. México, F.C.E.
- DONATI, P. (2002): *Introduzione alla sociología relazionale*. Milán, Francoangeli.
- GARCÍA FERRANDO, M. (2005): *Sociología del deporte*. Madrid, Alianza Editorial.
- JUVENAL, Junio (1996): *Sátiras*. Ed. B. Segura Ramos, traducción, estudio introductorio y notas. Madrid, C.S.I.C.
- MACINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- SIMON, R. L. (1991): *Fair Play: Sport, Values & Society*. USA. Westview Press.
- (2004): *Fair Play: The Ethics of Sport*. USA. Westview Press.
- (2007): «Internalism and internal values in sport», *Journal of Philosophy of Sport*, 27, pp. 1-16.
- TOURAINÉ, A. (1975): *La produzione della società*. Bolonia, Il Mulino.

Subjetividades, ciudadanías y tecnologías

Subjectivities, citizenships, and technologies

ANDRÉS D. FONSECA¹ Y ROCÍO RUEDA ORTIZ²
Universidad Pedagógica Nacional (Colombia)

Resumen: Con base en una investigación realizada con diferentes colectivos contraculturales, en Colombia, que usan intensivamente diversas tecnologías de la información y la comunicación, se discute la emergencia de nuevas formas de participación política y de creatividad social. Estas nuevas prácticas sociales tensionan no solo nuestros marcos de referencia sino el ejercicio de la política y la existencia misma, a través de formas del compartir procomunes ligados a nuevas sociabilidades y a la creación de formas de agenciamiento que resisten el actual curso del mundo. Dichos agenciamientos dan cuenta de la complejidad de esta vitalidad tecnosocial y de la convivencia de formas tradicionales y novedosas de organización social y política en nuestro contexto. Sin embargo, no se trata de una novedad idílica, es ambigua, y se producen en medio de una permanente tensión con la desgarradora individualización que jalona el actual capitalismo.

Palabras clave: tecnologías, ciudadanías, subjetividad, política.

Abstract: The findings showed here were fulfilled by a research with Colombian countercultural collectives that regularly use information and communication technologies. Such techno-social practices are seen as social innovation forms as long as they struggle against some prevailing standardizing cultural and political patterns, and show some alternative forms of *community* and knowledge creation. The conclusions are related to the new forms of sharing and spreading knowledge and some novel forms of political and social organization. Nonetheless, this is not an idealistic but an ambiguous novelty, constantly at stake due to the fragile social ties and the merchandizing of knowledge prevailing in the current capitalistic system.

Keywords: technologies, citizenships, subjectivity, politics.

CONTEXTO DE INVESTIGACIÓN

*Se trata de forzar los límites de lo posible.
No solo resistir sino también inventar,
en actualizaciones de deseo, desde potencias deseantes,
formas cada vez más libres de amar,
de trabajar, de estar, de pensar...
entre algunos, entre muchos.*

ANA MARÍA FERNÁNDEZ

¹ Magíster en Educación de la UPN (Bogotá-Colombia). Profesor e investigador de la Universidad Pedagógica Nacional y de la Maestría en Ciencias de la Educación de la Universidad de San Buenaventura. Activista digital y Dj/Vj; e-mail: nomada_20@hotmail.com Blog personal: <http://ciberciudadanias.blogspot.com/>

² Doctora en Educación de la Universidad de las Islas Baleares, España. Magíster en Tecnologías de la Información aplicadas a la Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Docente-investigadora Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia; email: rruedaortiz@yahoo.com

El texto que aquí se presenta, es producto de nuestro estudio *Cultura Política, ciudad y ciber-ciudadanías*, realizado entre la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad del Valle, con el apoyo de Colciencias, durante el periodo 2007 —2009.³ Esta investigación se propuso comprender cómo las tecnologías de información y comunicación, en tanto ciberculturas, son un escenario complejo de interacción entre sujetos y tecnologías, en el que se están produciendo nuevas modalidades de constitución de sujetos que configuran nuevas formas de cultura política y de educación. Nuestro supuesto de partida fue que las categorías de ciudadanía, cultura política, y de ciudad están siendo interpeladas y tensionadas por las emergencias de la sociedad contemporánea y, en particular, por la manera en que experiencias singulares y colectivas en interacción con los nuevos repertorios tecnológicos están configurando nuevos modos de ser, estar y actuar juntos.

La tesis que sustentó nuestro trabajo es que los nuevos repertorios tecnológicos si bien son una de las formas predominantes de producción y control actual, al mismo tiempo, son dispositivos con potencialidad para la expansión de la subjetividad y del deseo, la toma de la palabra y del ejercicio ciudadano (ciudadanías alternativas, ciberciudadanas) y por lo tanto su incorporación en las prácticas sociales configura nuevas formas de vida basadas en el compartir los mundos en común. Se trata de experiencias ciudadanas con las que hoy nos relacionamos de manera compleja y cada vez más inextricable, especialmente agenciadas por las generaciones jóvenes, donde están emergiendo escenarios posibles de y para la acción común, la producción y diseminación de saberes y afectos. De ahí que veamos que las tecnologías tengan un carácter político.

La investigación se propuso para el trabajo de campo la selección de seis experiencias en Colombia: una en el departamento del Cauca, en Santander de Quilichao: *El tejido de Comunicaciones NASA-ACIN*; una en Medellín: *Corporación Vamos Mujer (CVM)*; y cuatro en Bogotá: *Niuton*, *Mefisto*, *La Cápsula* y *Chicas Linux*. Se eligieron estos colectivos no solo por pertenecer a cierto rango etéreo, socialmente considerado como «joven», sino por sus apuestas sociales, políticas y culturales ligadas a una voluntad de conocimiento, de crítica y «contracultural» frente a la cultura establecida, esto es, por un carácter joven y renovador de la cultura política dominante. La metodología utilizada fue de corte cualitativo e intentó hacer una etnografía multisituada que nos permitiera dar una mirada a la red de actores de los colectivos. No obstante, y como sucede en todo proceso investigativo, solo la empatía con los sujetos involucrados, ciertos acuerdos y negociaciones, permitieron una aproximación mayor o menor a dichas experiencias y a sus redes de actores. Así, con cada colectivo el proceso de investigación exigió de los investigadores mayor peso en una u otra técnica etnográfica: en unos casos más en las historias de vida y en mediabiografías, en otros, el acento estuvo en las observaciones participantes y entrevistas en profundidad. Adicionalmente se hizo un seguimiento a las metáforas y a las obras como páginas web, blogs, revistas electrónicas, plataformas virtuales, que estos colectivos producen.

³ En este estudio participaron personas vinculadas a los grupos de investigación de *Educación Popular* de la Universidad del Valle: Rocío del Socorro Gómez, Julián González, Armando Henao, Viviám Unás y Diana Giraldo. Del Colectivo de Comunicaciones NASA-ACIN fueron co-investigadores Vilma Almendra y Gustavo Ulcué. Del grupo *Educación y Cultura Política* de la Universidad Pedagógica Nacional participaron: Luz Marina Suaza, Andrés Fonseca, Vladimir Olaya, Lina Ramírez, Yeimy Useche, Yeimy Cárdenas y Rocío Rueda O.

COMPOSICIÓN SOCIAL *BOTTOM-UP*

El doble proceso de globalización y el surgimiento de las identidades comunales, al lado del proceso de individuación de las sociedades, está desafiando nuestras ideas sobre la subjetividad, la cultura y la política. Se trata de dos caras de un mismo proceso de «modernización reflexiva» (Beck, Guidens, Lash, 2001). La individualización, que a su vez representa la desintegración de las certezas de la sociedad industrial y, por otro lado, la compulsión de encontrar y buscar nuevas certezas para uno mismo y para quienes carecen de ellas. El principio de ciudadanía entra en conflicto con el de auto-identificación. El resultado en parte es la crisis de legitimidad política y esta crisis involucra otra: la de las formas de sociedad civil. En términos sociales diremos que hay un creciente poder de los actores sociales, de la agencia, en relación con la estructura, pero también el lugar de las viejas estructuras sociales está siendo transformado, si no desplazado, en gran medida por estructuras informativas y comunicativas. De ahí que, autores como Castells, señalen que el nuevo escenario comunicacional que proveen las diferentes tecnologías de la información y la comunicación está configurando una esfera pública global, la cual está ligada a un tipo de tecnología que no está predeterminada en su forma por ninguna clase de «predestinación» histórica o necesidad tecnológica, sino que será el resultado de una vieja lucha de la humanidad por la libertad o dominio de nuestras mentes (Castells, 1999).

En efecto, la ciudadanía parece hoy no referirse a la política institucional sino, cada vez más, a la vida social tanto en la vida cotidiana, local, del cara a cara, como a través de nuevas formas de socialidad y comunalidad, que se están produciendo, entre otros escenarios, en el ciberespacio (blogs, chats, listas de discusión, redes sociales virtuales, etc.). Dichas formas novedosas de práctica social se están traduciendo también, en muchos casos, en un tránsito de políticas del tipo *top-down* hacia políticas informales del *bottom-up*. Por ello, como lo ha señalado Boaventura de Sousa, es necesario ampliar el *locus* que la teoría liberal ha asignado a lo político y por ende a la ciudadanía, hacia sectores «informales» pues buena parte la política ocurre en las tramas de redes formales e informales, nacionales y transnacionales, donde añadimos, se entrelazan culturas y tecnologías. En consecuencia, tecnologías, cultura y política más que ámbitos separados, requieren mirarse de manera compleja y relacional (Rueda, 2007).

Los modelos *bottom-up* movilizan más a los procomunes y promueven más la innovación abierta entre los participantes de un colectivo, debido a que ejemplifican estructuras distribuidas de intercambio moduladas por la mediación con tecnologías digitales y permiten expandir los recursos que tiene una comunidad de una manera más rápida y constructiva que con modelos jerarquizantes del tipo *top-down*. Un ejemplo de estas dinámicas y modelos *bottom-up* apoyados en tecnologías de la información, son los laboratorios de experimentación social, como son las comunidades de práctica, los medialabs, los hacklabs y los hackerspaces; en ellos se constituyen plataformas abiertas donde la interdisciplinariedad, la innovación social, la experimentación y la creación de conocimiento opera intensivamente.

En dicho contexto, el semblante de las seis experiencias seleccionadas para nuestro estudio, nos permiten pensar unas culturas alternativas de uso de los nuevos repertorios tecnológicos, unas formas de reinención de la ciudadanía y modelos emergentes de composición social del tipo *bottom-up* que combinan las dinámicas locales y territoriales con apuestas más globales. Cuando hablamos de modelos *bottom-up*, nos referimos concretamente a una estructura entre pares, que parte de abajo hacia arriba y que permite a los actores de determinado colectivo tomar decisiones y participar en conversaciones de una manera más abierta y donde las jerarquías tienden a difuminarse, aunque como lo discutiremos en las conclusiones, no desaparecen del todo. La razón de ser de algunos de los agenciamientos ciudadanos que revisamos en el trabajo de investigación, obligan a pensar en redimensionamientos de las figuras políticas de la

representación, que se identifican con modelos *top-down*, centralizados y burocráticos, distanciando la participación ciudadana y dificultando articular el deseo y el poder de los ciudadanos.

La singular potencia de los colectivos del estudio, además de sus expresiones contraculturales y sus manifestaciones políticas en donde se ensayan formas de organización más adecuadas al tiempo, a su subjetividad y a sus historias, empieza a entrever un tejido micropolítico emergente de escenarios, actores y prácticas que van configurando en diversas escalas exposiciones de procomunes marginalizados por visiones desarrollistas y de progreso, y por determinismos tecnológicos enunciados por retóricas políticas y mediáticas del acceso a las tecnologías y de la brecha digital. El asunto de la exposición del procomún es un asunto del que se hablará más adelante, pero por el momento, diremos que por el ocaso de las instituciones modernas, por el quebrantamiento de algunas lógicas de participación formal evidenciadas en la política tradicional, por la transformación tecnológica y el surgimiento de culturas digitales, las opciones de participación y de generación de comunidad y del trabajar en proyectos comunes, viene siendo en la sociedad contemporánea una estrategia de participación cada vez más potente que subvierte la cultura política y modifica a las subjetividades en la medida en que otorga mayor virtualidad a sus ocurrencias e iniciativas y restituye el poder y el saber, posibilitando territorios de experimentación colectiva.

Tanto las novedosas emergencias de cultura política activadas por la profanación de los dispositivos tecnológicos, como los procesos de formación y de trabajo liberado que instituyen las experiencias con las que trabajó esta investigación, inducen a repensar los marcos de participación ciudadana y los usos sociales de la tecnologías en un país donde la heterogeneidad estructural de tiempos híbridos (tradicionales, modernos, postmodernos), la capacidad de filtraje de la innovación es lenta y al mismo tiempo paradójica por la velocidad con que se ha incrementado e impulsado la incorporación de tecnologías en todos los ámbitos sociales. Así mismo, los modos de implicación en trabajo en comunidad demanda un esfuerzo y un tiempo que no muchas veces se despliega por la imperante tendencia al individualismo, la competencia y la supervivencia que afrontan estos sujetos. Pero a pesar de estas problemáticas estructurales opera un resurgimiento por agenciar determinadas situaciones y participar en una escala local/global en el destino del mundo, haciendo posible a través de diseños sociales cada vez más participativos formas de educación expandida, de ciudadanía y de cultura política renovada.

POLÍTICA Y TECNOLOGÍAS ENREDADOS

El campo de la política y las tecnologías de la información y la comunicación tiene dos entradas. Una se refiere al uso de dichas tecnologías en la política formal y que se conoce como gobierno electrónico (e-gobierno, gobierno en línea). Aquí se enfatiza un modelo representativo de relación entre el gobierno y los ciudadanos bajo la idea de que, gracias a internet, los gobiernos realizan una administración más eficiente, transparente y cercana a los ciudadanos y que las organizaciones y los ciudadanos, en general, pueden incrementar la participación democrática; se trata entonces más de una extensión de las concepciones y prácticas políticas tradicionales al ciberespacio y de un uso racional, instrumental de las tecnologías (Fuchs y Zimmerman, 2009). Este, a pesar de la novedad tecnológica, mantiene un modelo del tipo *top-down*, jerárquico y descendente, que identifica a la mayoría de instituciones modernas.

La segunda entrada que ha tomado fuerza en los últimos años ha girado hacia la política informal de los procesos sociales, tal y como Lechner y Boaventura de Sousa la han caracterizado, donde la participación democrática se refiere menos al campo institucional y más al de la

comunicación y de las prácticas sociales emergentes, autoorganizadas y autodirigidas, así como a las maneras como las tecnologías se transforman en dispositivos que favorecen la movilización para la acción política, proveen entornos para la interacción y coordinación de acciones en red y potencian la creación y participación de diversas esferas públicas. Este modelo emergente, o *bottom-up*, presenta un modelo de organización horizontal, conversacional y abierto a la innovación social. El presente texto se inscribe en el camino que ha planteado esta segunda entrada, sin embargo, digamos algo por adelantado: estas nuevas tecnologías tienen un potencial rizomático y los seres humanos en interacción con ellas podemos construir ese rizoma, pero este no se produce automáticamente y, por tanto, debemos estar alertas frente a euforias y determinismos tecnológicos. ¿En qué consiste entonces ese potencial, cómo se materializa en sujetos y acciones concretas, y cómo lo estamos observando en América Latina?

Entre los académicos latinoamericanos de las ciencias sociales existe cierto acuerdo en que los movimientos y colectivos sociales de resistencia en la red pueden imprimir un giro político en el régimen de la propiedad social y el bien común de la humanidad (Escobar, 2005; Lago et al., 2006; Tamayo, León y Bush, 2005; Finkelievich, 2000). En este contexto, la comunicación y las tecnologías han empezado a tomar un lugar de importancia en los movimientos sociales que antes no tenían. Así por ejemplo, los movimientos antiglobalización, o de resistencia global, han mostrado formas de articularse en red y una capacidad de redimensionamiento de sus luchas a nivel territorial, a través de formas de cooperar, y actuar en diversas redes, donde cada proceso local tiene su propio lenguaje y forma de coordinación. Así como estos movimientos sociales, existen también colectivos y grupos cuyas prácticas sociales se constituyen en torno a valores culturales, modos de vida y construcciones de sentido (más allá de intereses de clase o sectoriales) y en oposición a modos de organización y comunicación verticales, burocráticos y rígidos, diríamos políticas *top-down*, de ahí que se privilegie la adopción de un tejido organizacional y comunicativo en red que no obedece directamente a regulaciones estatales, que exige altos niveles de interacción y que en muchos casos, conjugan formas tradicionales y novedosas de política.

Ahora bien, ¿cómo entender esta novedad social y sus modos de generación de vínculos, de conformación de comunidades, de práctica social, de construcción de «lo común» unido al uso intensivo de tecnologías de la información y la comunicación? Es evidente que esta novedad social interpela nuestros marcos de referencia tradicionales y modernos y las teorías que les acompañaron. Si bien reconocemos que las teorías de la acción colectiva y de los movimientos sociales, abren la posibilidad de comprender estas nuevas formas de la política al introducir otros protagonistas y prácticas democráticas alternativas a las convencionales, así como una crítica al modelo específico de racionalidad desarrollado por la modernidad, a nuestro modo de ver estas han observado a los actores como colectivos organizados alrededor de una identidad (en cierta forma homogénea, lo cual permite organizar sus luchas políticas y culturales).

Sin embargo, diferentes estudios en Colombia (Cf. Cubides, 2010; Delgado y Arias, 2008) y nuestra propia experiencia investigadora con diferentes colectivos, a pesar de poder integrarse en una categoría como «contraculturales», y aún en lo que se conoce como «movimiento social», sus prácticas sociales no «encajan», o lo hacen de manera parcial en dicha conceptualización. Estas parecen ser más ambiguas y resbaladizas. De ahí que preferimos acudir a una conceptualización doble. Por una parte, desde la subjetividad y el poder tal y como lo han señalado los postestructuralistas como Foucault y feministas de la ciencia y la tecnología. Esta idea de subjetividad reconoce la heterogeneidad y, por tanto, los sujetos sociales están atravesados por relaciones de poder/resistencia por lo cual la identidad tiene un carácter no homogéneo ni transparente (Flórez, 2004).

De otra parte, el concepto de multitud que sigue el camino de Spinoza, como lo han desarrollado Negri y Hardt, y Lazzarato, nos puede ser de utilidad aquí para comprender que si

bien este *socius* es una energía social inestable y volátil, se constituye en una voz colectiva que hace resistencia al orden político y cultural con una potencialidad política insospechada. Se trata de una política que no es la convencional, representada en partidos; estos autores acuden al término de «política menor» para, con ello, destacar que no se trata de aquella de los proyectos de largo plazo, de clase, y tampoco responde ni a la masa, ni al pueblo. La multitud no es ni el individuo, ni el colectivo, o grupo, es una tensión entre ambos y una multiplicidad de singularidades. La multitud articula afectos y experiencias que son la base para la acción política. Es algo situado «en medio», es múltiple y, al mismo tiempo, conforma un cuerpo singular constituido de diversos intereses, experiencias, afectos y relaciones, sin una unidad homogénea. La relacionalidad y la cooperación establecen lo «común» que, a su vez, enfrenta el reto político de la diferencia. No obstante esta multitud es también impredecible e inestable y, creemos, tiene el reto de enfrentar críticamente las desigualdades y ejercicios de poder que internamente le habitan (de ahí la importancia de esta doble entrada conceptual y los aportes de las teorías de la subjetividad del postestructuralismo foucaultiano y feminista).

Así la comprensión que hacemos de estos colectivos no es esencialista sino que asume la subjetividad en tanto construcción histórica, que adopta diversas posiciones y por lo tanto sus prácticas sociales ocurren en medio de unas historias, lugares y diferentes maneras y fuerzas de poder con las que estos sujetos sociales deben lidiar. Esto es, con las diferentes opresiones que como sujetos individuales y colectivos, les habitan (Galcerán, 2009). Así, por ejemplo, algunas mujeres indígenas que usan activamente los nuevos repertorios tecnológicos para participar en luchas globales, lo hacen en medio de relaciones de subordinación que hacen parte de su esfera comunitaria. O, jóvenes artistas productores de obras de *netart*, o de música electrónica en redes globales de cooperación y del software libre, que, paralelamente, deben contratarse en una empresa como desarrolladores de software en el modelo más individualista y competitivo del mercado. Esto para sobrevivir y subvencionar sus «obras libres», que luego «donarán» a su comunidad o red de artistas contraculturales. También encontramos el caso de jóvenes mujeres que participan en redes de software libre donde se plantea la libertad del conocimiento, el compartir y crear colectivamente, pero se trata de entornos fuertemente masculinos, competitivos, donde ellas deben luchar por su reconocimiento, aunque por cierto no se consideran feministas.

En efecto, vemos que en estos sujetos sociales hay un cuestionamiento de las identidades tradicionales cerradas y opuestas, y una apertura al reconocimiento de las diferencias aunque, como señalamos antes, no sin ambigüedades. Su identidad se construye en relación a los sentidos y valores que convocan pertenecer a uno u otro colectivo, a veces por largo tiempo, otras de manera esporádica. De esta manera, las tecnologías, no valen por sí mismas, sino en cuanto agenciamiento cultural, vehiculizando lenguajes, actualizando nuevos soportes, movilizándolo acciones, articulando expresiones creativas, generando nichos a las obras, ensamblando realidades que desbordan los medios tradicionales de comunicación (más bien los actualizan y los remezclan como son las radios alternativas *on-line*).

Ahora bien, estas nuevas formas de organización, se traducen también en novedosas prácticas educativas en las que se socializan y se comparten conocimientos, valores y experiencias, ámbito en el que vemos también una potencialidad para repensar las ciudadanías y la política, en tanto consideramos que la acción educativa es, ante todo, una acción política.

EDUCACIÓN EXPANDIDA Y REDISEÑO DE MEDIOS

Las prácticas de educación expandida operan en escenarios donde las posibilidades de pensamiento e intervención de lo real son cada vez más obturadas por la institucionalidad y la for-

malidad de las prácticas de aprendizaje. Estas prácticas, donde se combina el autodidactismo, la creación colectiva, las pedagogías p2p, son cada vez más frecuentes e intensivas en colectivos emergentes y en los procesos de producción cultural e innovación social. Un imperativo práctico de estas iniciativas es la necesidad de transformación social, de producción de subjetividad y de creación de alternativas concretas a las estructuras de formación hegemónicas. Como el estado actual de las instituciones en donde acontecen prácticas educativas adolece en muy buena medida de la potencia y atrevimiento por implementar dinámicas de intervención creativa, colaboración y de pensamiento de la realidad, muchos de estos colectivos que participaron en este estudio, evidencian que sus dinámicas de formación son autodidactas, y tienen la cualidad de constituir prácticas del compartir, instituyentes de comunidad, y donde se ponen en juego valores como el experimentar, el hazlo con otros, el hackear la realidad local y abrir la comunicación y el saber al mundo.

La noción de educación expandida a su vez participa de la ampliación de las posibilidades de lo que implica crear conocimiento, estar y ensayar una realidad y producir una subjetividad. Son muchas estrategias empleadas por los colectivos para hacer de la educación un acto de efectuación social y subjetivo, como es el caso del colectivo el *Niuton*, jóvenes investigadores de la web y de contenidos emergentes e interdisciplinarios, que construyen una comunidad que tiene como propósito repensar las posibilidades de las disciplinas, el arte, el diseño, la ciencia y la tecnología, con el fin de problematizar aspectos de lo real y del mundo tecnosocial, bajo una óptica que induce más preguntas que respuestas. Esta operación educativa se ve materializada en un medio expandido de comunicación digital y en la creación de nuevas esferas públicas que alimentan el debate ciudadano y contrastan en efecto las lógicas cerradas y acabadas de distribución de conocimiento.

En el caso de la Comunidad *NASA-ACIN*, se ensayan tejidos de formación política, de trabajo creativo y liberado en torno a las problemáticas que los afectan. Esto lo hacen a través de radio comunitaria, la chiva net, de una plataforma en Internet y la construcción de dinámicas locales de apropiación de las tecnologías de la comunicación y la información en y con la comunidad. En las *Chicas Linux* los procesos de educación son extendidos a procesos de autoformación y de confrontación con los modelos dominantes de género, que movilizan a través de reflexiones y acciones en torno a las implicaciones de la mujer en un mundo tecnologizado. Por otra parte, está *Vamos Mujer*, una comunidad de mujeres que, con coraje, movilizan escenarios performativos en la ciudad para la problematización de las prácticas tradicionales del género en la sociedad colombiana y establecen diversos espacios políticos y mediáticos para la emergencia de saberes, de afectos y de visibilidades.

Por último está *Mefisto* y *La Cápsula*. El primero, con una revista digital acerca de las contraculturas y los urbanismos emergentes, al igual que una máquina de escritura (graffiti) en la ciudad. *Mefisto* ocupa un lugar relevante en la escena del graffiti en la ciudad de Bogotá, además instala una nueva gráfica donde se evidencian apropiaciones de la cultura popular de formas híbridas que abren y que confrontan al ciudadano de a pie. *La Cápsula*, colectivo pionero en Colombia en la apropiación social de las tecnológicas de la información, su trabajo educativo opera también en el ámbito del autodidactismo y apropiación de los repertorios para prototipos locales de producción cultural. El caso de sus tres plataformas (una net radio, una web TV, y un blog) y de las prácticas de *streaming* y de activismo social, resultan amplificando determinados contenidos audiovisuales con poca presencia en la ciudad y abriendo los espectros de participación ciudadana y la consolidación de los licenciamientos libres como *copyleft* y *creative commons*.

Otro aspecto muy valioso en el trabajo de los colectivos es el rediseño de los medios (Gitelman, 2006) y la conformación de ecologías de la participación y de dinámicas de creación colectiva (Casacuberta, 2003) donde los bienes comunes —ya sean el conocimiento, el territo-

rio, el género, los espacios de socialización en la ciudad— son activados y potenciados para establecer diálogos ciudadanos y perspectivas de trabajo en comunidad. El asunto de los bienes comunes, es hoy un asunto que viene desplegando a nivel teórico, y en el ámbito de las prácticas sociales, oportunidades muy interesantes en lo que respecta al ejercicio ciudadano, dado que a partir de estas iniciativas se intuye que es desde el mundo en común donde surgen nuevos actores, antes marginados por las prácticas políticas tradicionales; aparecen escenarios concretos de producción de contexto; e inéditas prácticas de politización de los malestares a través de agenciamientos de producción cultural.

Los bienes comunes obtienen una reafirmación colectiva y una distribución abierta por las prácticas que ejercen los colectivos y activan un campo de acción y de resistencia que amplía los marcos de participación y de cultura política a veces tan reacia a la transformación. Son los mundos comunes, los que son objeto de creación y de intervención por estos colectivos emergentes y en los que basan sus propuestas y enunciados; y la gestación de nuevos ordenes de realidad y la institución de nuevas articulaciones con los escenarios ciudadanos, lo que se inclina a una suerte de ejercicio constante en donde allegan diversos ciudadanos, profesionales de diversa orientación disciplinaria, que no se encuentran muy conformes con el estado actual de las cosas.

Ahora bien, los procomunes que enuncian y visibilizan estos agenciamientos colectivos, participan a su vez de una economía fértil a los intercambios, a la remezcla de contextos y afectos y a la inmersión en escenarios educativos informales en donde las prácticas colaborativas se ven acentuadas por las lógicas p2p, escenarios horizontales donde emerge más una performatividad que una representación. La resistencia de estos colectivos es con la consuetudinaria delegación del poder a otros, con la formalidad en la democracia y con las prácticas jerárquicas *top-down* muchas veces bien intencionadas de introducción de los cambios vía política pública, estatal, vía ordenamiento territorial o planteamiento jurídico.

Para concluir este apartado, diremos que las prácticas de educación expandida, la activación y distribución de los procomunes, la resistencias creativas operadas bajo el rediseño de medios, se constituyen en potentes referentes de actuación ciudadana y de participación política, dado que introducen experiencias de participación abierta en comunidad en donde las subjetividades encuentran lugares en donde subvertir su existencia compartida, aprender de los otros y modelar prototipos de intervención local que se expresa en usos creativos y geopoéticas de la ciudad, en ampliación de los contenidos y de los saberes de una comunidad, en potenciación de la subjetividad y en problematización interdisciplinaria e intergeneracional de aquellos órdenes de la realidad que se perciben como inquebrantables e inmutables.

ESPACIOS HÍBRIDOS Y CIUDADANÍA

En el transcurso de la investigación, fue evidente la importancia para muchos colectivos, de la vitalidad de habitar con otros y otras en espacios *off-line*, del cara a cara. La vitalidad de estos encuentros, de este intercambio de palabras y de miradas, donde se mezclan los cuerpos, se conspira y se tonifica el pensamiento, dota de mucha consistencia las experiencias en las que participan estos colectivos. En casi la totalidad de ellos, el espacio orgánico es quizá el activante de procesos que son amplificadas en los escenarios virtuales, unos con un trabajo comunitario y orgánico más intenso que otros, otros habitando las calles, las oficinas y agencias independientes y explorando la ciudad a través de las fiestas, el arte urbano, los bares y los encuentros entre amigos.

En nuestro estudio, podemos señalar que no hay una oposición entre lo real y lo virtual (Lévy, 1999), sino que es un continuo, una especie de espacio híbrido que todo el tiempo se está retroalimentando mutuamente. Los flujos en las redes digitales y la constitución de lugares son en igual medida potencializadores del activismo social y político que despliegan los colectivos. En el ámbito de los flujos, se encuentran nodos, organizaciones con los cuales hacer red, hacer movimiento, vincularse desde lo local con lo global, como es el caso de la *Chicas Linux*, con la vinculación en la comunidad de software libre a nivel internacional; el *Niuton* con la conformación de redes como la Redcadsur y la Revista Leonardo; *La Cápsula* con la articulación a los movimientos de cultura libre como el colectivo en Barcelona Platoniq. Por otro lado, en el nivel de los lugares se restituye la potencia de compartir con el otro, de intercambiar afectos, de habitar la ciudad que en muchos lugares de nuestro país, viene siendo objeto de privatización y donde se da un decaimiento de las relaciones y de los vínculos sociales.

Cada vez más en la vida y cotidianidad de los sujetos, es decir, el espacio de sus relaciones, se desenvuelve en lugares híbridos o anfibios, espacios que coexisten y se interrelacionan. Y es este intersticio entre lo presencial y lo virtual en donde se pueden presenciar en un futuro muy próximo transformaciones de la ciudad y en el ejercicio de la ciudadanía. Hoy disponemos de herramientas digitales de visualización y de coordinación de acciones en tiempo real, que hace que los procesos de comunicación sean cada vez incorporados a través de un uso táctico en las acciones colectivas de los movimientos sociales y en general de la ciudadanía. Son cada vez más los ejemplos de esta incorporación de un uso ciudadano de las tecnologías como el proyecto Hiperbarrio, Geomalla, Escoitar, Cartografías sonoras, Voces Móviles, No2somos+, Safari Urbis, entre otros.

La pregunta que se plantea en relación a los espacios híbridos y la ciudadanía, es quizá la que se refiere a cuáles son las herramientas que potencian nuevos aprendizajes entre pares, visibilizan iniciativas ciudadanas y lógicas de participación creativa en la ciudad. Si la pregunta es por las herramientas, es necesario que el diseño y en especial el *design thinking* y el *urban social design* aplicado a asuntos como la educación y las experiencias urbanas, planteen un pensamiento estratégico y situado al respecto de problemáticas locales y así poder expandir la esfera de las intervenciones y de los debates respecto a los mundos comunes. Esto es algo que está tomando cada vez más presencia dentro del debate respecto a la relación entre tecnologías y ciudadanía y vemos cómo iniciativas, en especial las de cartografía social, empiezan a modelar prototipos de intervención local y de visibilización de procomunes.

La otra cuestión que a lo mejor resulta siendo un desafío en los próximos años para muchos de estos colectivos tecnosociales que habitan el sur de América, en la relación subjetividad, tecnologías y ciudadanía, es la que se refiere a la creación colectiva de narrativas digitales, de experiencias gozosas de subjetivación a través de diferentes formatos como son los mapas, el audiovisual, las mediabiografías, lo performativo y lo sonoro, en donde se crea una riqueza insospechada en relación a lo perceptual, la convivencia y el espacio de los vínculos; a la par, narrativas que cuando brotan, revitalizan las memorias de los barrios y de las subjetividades, memorias menores que han estado en la periferia, saberes olvidados de la contracultura y la rebeldía, expresiones de resistencia y de creación ante una percepción fragmentada de la ciudad y de los procesos comunitarios. Un desafío importante, que desde una perspectiva de las epistemologías del sur (De Sousa, 2009) y del pensamiento poscolonial, de hacer presente lo ausente, de hacer sentir lo invisible y lo oculto por medio del dispositivo de la narración y la performance, de ejercer un des-silenciamiento, una toma de la palabra y un encadenamiento de gestos, puede ser potente para repensar asuntos como los de las tecnologías sociales y apropiadas y erigir territorios de convivencia en la ciudad.

CONCLUSIONES

Con base en la investigación realizada con diferentes actores sociales, jóvenes en Colombia que usan intensivamente diversas tecnologías de la información y la comunicación (*Mefisto*, *La Cápsula*, *Chicas Linux*, *Comunidad NASA-ACIN*, *Corporación Vamos Mujer*) presentamos lo que consideramos es una emergencia de prácticas ciudadanas de saberes compartidos y, en particular, de nuevas formas de participación política y de creatividad social, que se generan en el uso de dichas tecnologías. Dichos agenciamientos colectivos dan cuenta de la complejidad de esta vitalidad tecnosocial y de la convivencia de formas tradicionales y novedosas de organización social y política en nuestro contexto. Sin embargo, no se trata de una novedad idílica, es ambigua, dado que estas prácticas se producen en medio de una permanente tensión entre las formas de sostenibilidad, la renovación del repertorio de prácticas sociales situadas y la desgarradora individualización que jalona el actual capitalismo. En consecuencia, vemos que en estos colectivos también se recrean formas de poder como lo han señalado los estudios feministas, pero no por ello, se deben condenar al fracaso o desechar, pues en sus prácticas sociales y cotidianas, creemos, están gérmenes de transformación social y política.

Así pues, nos atrevemos a hablar del surgimiento de unas formas de creatividad política como una de las características de estas formas de agrupamiento y acción colectiva, y se expresa de diversas maneras. Una, en la articulación entre formas heredadas de la política y formas emergentes, como se desarrolla de manera especial en este estudio en los colectivos *NASA-ACIN* y *Vamos Mujer*. En dicha articulación se dan cita diversas formas de acción y gestión donde se reproducen formas clásicas de la política formal, se recrean prácticas heredadas de trabajo asociado y emergen también novedosas formas de despliegue político como las que se advierten en el trabajo intensivo de formas expresivas y en relación con los repertorios tecnológicos para producir obras y para extender, vivificar y favorecer vínculos con individuos y con agentes sociales, organizaciones, gobiernos y movimientos locales y globales, que unos años atrás apenas eran impensables. Así mismo, hay un uso de viejas y nuevas tecnologías que se adapta a las circunstancias y a los diferentes niveles de apropiación de las mismas por los sujetos con los que establecen interacciones, como el caso de la «Chiva net» del colectivo *NASA-ACIN* para aquellos lugares donde no hay conexión a la red.

Otra característica es la configuración de espacios híbridos —*on* y *off-line*— de encuentro, del decir y del hacer individual y colectivo, del derroche de las formas, de la «descentralización de jerarquías», de la resistencia creando, que funciona de manera instituyente. La construcción política de estos colectivos se sostiene en la edificación de lazos colaborativos dentro y fuera de la red, en comunidades de significados (o marcos de interpretación) y de proyectos-trayectos como posibilidad de entrar en diálogos con otros y construir horizontes de sentido comunes, modificando el mundo en sus formas de convivencia, en las maneras de estar juntos, en la pluralidad y en la mixtura de viejas y nuevas tecnologías y la afectación de los espacios *off* y *on-line* como una manera de participar en diversas esferas públicas contemporánea.

Una tercera condición tiene que ver con la tensión marginalidad-inclusión, pues si bien algunos colectivos hacen parte de movimientos sociales y populares, cuya resistencia tiene que ver con una fuerte reivindicación de los derechos ciudadanos, una lucha contra las diversas formas de injusticia y una búsqueda por compartir las experiencias de marginalidad sufridas «en carne propia», también es cierto que, en otros casos, no existe propiamente este «sentimiento de vivir en la marginalidad o la exclusión». Se trata de colectivos que diremos están «incluidos», de capas medias, con estudios universitarios, trayectorias profesionales en sus campos de formación y que, siguiendo a Lazzarato y a Bifo, podemos decir responden a esa capa social de los nuevos trabajadores inmateriales. Pero ellos y ellas no están satisfechos con el estado de cosas, son sensibles a la injusticia y desigualdad de la sociedad contemporánea y

participan esporádicamente en marchas o movilizaciones contra estas; se perciben siempre en relación con otros, local y globalmente, y sueñan con un mundo mejor. Sin embargo, sus temas hoy tienen que ver con el medio ambiente, los derechos a la información y el conocimiento, la crítica al consumismo, las tecnologías de punta, pero también las locales, el rediseño tecnológico, etc.

Otro elemento es un novedoso uso del lenguaje (mediado o no mediado tecnológicamente). Se trata de un lenguaje que instala un aprendizaje social, donde se incita a tener voz propia, que se traduce en algunos colectivos como el «*do it yourself*», expresión que si bien paradójicamente en el actual mundo productivo y de los programadores tiene una carga de competitividad, eficientismo e individualidad, aquí se traduce en el desilenciamiento, «o la toma de la palabra», a través de intervenciones callejeras, posters, blogs, páginas webs, videos, donde las tecnologías devienen lenguajes más cooperativos, más horizontales, múltiples, y se mezclan con las metáforas, ironías, sarcasmos, en fin, con el humor que es común y al mismo tiempo singular en estas subjetividades sociales. Humor y toma de palabra que opera como un reencantamiento de las prácticas sociales locales-globales, inmediatas-diferidas que pueden conducirnos a novedosas formas de creatividad social.

De otro lado, encontramos prácticas de lo que algunos han denominado educación expandida, a través del aprendizaje «entre pares», pero también a través del encuentro intergeneracional que ha creado un suelo propicio para el reconocimiento de saberes y experiencias que provienen de diferentes tiempos, espacios y formas educativas. Las relaciones de autoridad y conocimiento se tensionan, y se aprende un nuevo lenguaje en medio de prácticas de fraternidad y amistad, removiendo a su vez modos de organización política en el interior de los colectivos, tensionando formas tradicionales de jerarquía y toma de decisiones colectivas. La educación se considera como una práctica social expandida y colectiva, y no tanto como un proceso individual de aprendizaje. Este hecho cotidiano de aprender entre pares fomenta una inteligencia colectiva, que entendemos como lo dice Sloterdijk, una inteligencia que es como el lenguaje y las emociones, no es la inteligencia de un sujeto, sino un entorno o un sistema de resonancia donde sujetos «creadores» son capaces de estar en contacto con muchos otros, trabajando de manera «liberada» y en espacios-tiempos diferentes, con una conciencia «planetaria». Se trata de una educación expandida que también concibe el conocimiento de otra manera. Para la mayoría de los colectivos la relación con las tecnologías está atravesada por una apuesta política de creación de contenidos abiertos —por oposición a prácticas propietarias de los bienes comunes—, de acceso gratuito y que invitan a seguir creando, a la experimentación y a la difusión del conocimientos (a través de licenciamientos tipo *Creative Commons*, o *Copy Left*). Este asunto para nosotros moviliza no solo alternativas de co-existencia, sino que de alguna manera está promoviendo un descentramiento de las figuras modernas de disciplinamiento, alfabetización y formación. Poner en entredicho, a través de unas formas de ser y de trabajar, de pensar y de sentir, un conjunto de dinámicas sociales establecidas como las de autoría, la recepción o consumo, la propiedad intelectual, el trabajo individual y competitivo, es un ejercicio ciudadano, formativo y político que opera no solo confrontando los grandes relatos, sino estremeciendo los marcos existenciales de la subjetividad.

Tanto el quehacer cultural y político de los sujetos sociales vinculados a movimientos sociales, como el de los que transitan principalmente en entornos ciberculturales están promoviendo formas de hacer política aprovechando las potencialidades de los nuevos repertorios tecnológicos. En algunos casos el peso y eje de acción lo tiene una política mayor o de proyecto en la que ubicamos a los movimientos sociales de mujeres por ejemplo y, para otros, se trata de una política menor, o del acontecimiento ligada a la cotidianidad, a las acciones incidentales, a los afectos y a los lazos de amistad. Sin embargo esto no quiere decir que una y otra política no se entremezclen, se confundan en algunos casos, donde de hecho aparecen a veces difusas, a

veces de manera contundente en las historias de los sujetos sociales, las ofertas de sentido que cada política ofrece junto con sus prácticas sociales, valores y acciones. En ambos casos se trata de una política relacional, no del consenso, sino de redes de posicionamientos diferenciados, donde se instalan nuevas legitimidades de vida y acción conjunta, un «entre», un «nosotros», que constituye formas emergentes de ciudadanía y de cultura política que la academia está en mora de comprender y sobre todo en mora de entrar a participar activamente en ellas.

Para concluir, diremos que las prácticas sociales de estos colectivos representan un ejercicio cultural y político, que es por cierto contradictorio, intermitente y ambiguo en sus acciones, entre otras por el carácter de heterogeneidad estructural de un país como el nuestro, pero se pone en juego allí la transformación de la cotidianidad, de la vida social, en sus valores y objetivos prioritarios, así como la capacidad de convertir algo en global desde la habilidad de ensamblar información diversa y generar nuevas configuraciones de sentido y formas de habitar el mundo, como lo muestran en diferentes niveles y contenidos los colectivos presentados. Asistimos, pues, a la reconfiguración de las relaciones entre cultura y economía, de las relaciones de poder y los conocimientos globales y locales y a la emergencia de subjetividades individuales y colectivas que se mueven entre las inequidades e injusticias estructurales de vieja data en nuestras sociedades y las seducciones del actual capitalismo y sus modos de capturar la fuerza y la vitalidad de nuestros cuerpos-mentes en aras del mercado y el consumo. De ahí que sea necesario acudir a instrumentos conceptuales que nos permitan comprender estos fenómenos compuestos simultáneamente nuevos y viejos y, al mismo tiempo, percibir la vitalidad de esta creatividad social que construye subjetividades en relación a redes de posibilidades singulares pero también de acción de «o común» y donde lo político y por tanto el ejercicio ciudadano, están más allá de la política y la ciudadanía como las habíamos comprendido.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, U., GIDDENS, A., y LASH, S. (2001): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza Editorial.
- CASACUBERTA, D. (2003): *Creación colectiva*. Barcelona, Gedisa.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen II: el poder de la identidad*. México, Siglo XXI.
- CUBIDES, H. (2010): «Trazos e itinerarios de diálogos sobre política con jóvenes contemporáneos de Bogotá», *Nómadas*, 32, pp. 59-80.
- DELGADO, R. y ARIAS, J. C. (2008) [En línea]: «La acción colectiva de los jóvenes y la construcción de ciudadanía», *Revista argentina de sociología*, 6 (11).
<http://www.scielo.org.ar>. [Consultado 01/06/10]
- DE SOUSA SANTOS, B. (2003): *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Universidad Nacional, ILSA.
- (2009): *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, CLACSO y Siglo XXI.
- ESCOBAR, A. (2005) [En línea]: «Other Worlds are (already) possible: Cyber-Internationalism and Post-Capitalism Cultures», *Revista TEXTOS de la Cibersociedad*, 5.
<http://www.cibersociedad.net> [Consultado 05/03/10]
- FERNÁNDEZ, A. M. (2009): «Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina», *Nómadas*, 30, pp. 22-33.
- FIENQUELIEVICH, S. (comp.) (2000): *Ciudadanos, a la Red. Los vínculos sociales en el ciberespacio*. Buenos Aires, CICCUS, la CRUJIA.

- FLÓREZ, J. (2004) [En línea]: *Una aproximación a la dimensión del disenso de los movimientos sociales: la implosión de la identidad étnica en la red 'Proceso de Comunidades Negras' de Colombia*. Colección Monografías, 12, Caracas, CIPOST, FaCES, <http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm> [Consultado 18/03/10]
- FUCHS, Ch., y ZIMMERMAN, R. (2009): *Practical civil virtues in cyberspace. Towards the utopian identity of civitas und Multitudo*. Munich, Schaker Verlag.
- GALCERÁN, M. (2009): *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- GITELMAN, L. (2006): *Always Already New: Media, History and the Data of Culture*. Nueva York, MIT Press.
- LAGO, S., MAROTIAS, A., MOVIA, G., y MAROTIAS, L. (2006): *Internet y lucha política. Los movimientos sociales en la red*. Buenos Aires, Editorial Capital Intelectual.
- LAZZARATO, M. (2006): *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- LECHNER, N. (2002): *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile, Lomen.
- LÉVY, P. (1999): *Qué es lo virtual*. Barcelona, Paidós.
- LEWKOWICZ, I. (2004): *Pensar sin el Estado. La subjetividad en tiempos de Fluidéz*. Buenos Aires, Paidós.
- MARTIN-BARBERO, J. (2005): «Globalización comunicacional y transformación cultural», en De Moraes, D. (coord.): *Por Otra comunicación. Los media, globalización cultural y poder*. Barcelona, Ed. Icaria-Intermón-Oxfam, pp. 39-62.
- NEGRI, T. y HARDT, M. (2004): *Multitud*. Buenos Aires, Debate.
- RUEDA, R. (2007): «Ciberciudadanías: teorías y prácticas en tensión», *Ciberamérica en red. Escotomas y fosfenos 2.0*. Barcelona, Editorial Universidad Oberta de Cataluña-UOC.
- (2008a): «Cibercultura/es: capitalisme cognitiu i cultura», *Temps d' Educació*, 34, pp. 251-264.
- (2008b): «Cibercultura: metáforas, prácticas sociales y colectivos en red», *Nómadas*, 28, pp. 8-21.
- (2010): «Ciudadanías, política y tecnologías: Lo (im)posible de otras formas de lo común», *Comunicación y ciudadanía*, 3, pp. 6-19.
- TORRES, A. (2006) [En línea]: «Organizaciones populares, construcción de identidad y acción política», *Revista Latinoamericana Niñez y juventud*, 4 (2). <http://redalyc.uaemex.mx> [Consultado 01/06/10]

WEBS

El Niuton: www.elniuton.com

Mefistóflés: www.mefisto.org

Nasa-Acin: www.nasaacin.org

Chicas Linux: www.chicaslinux.org

Corporación Vamos Mujer: www.vamosmujer.org.co

La Cápsula: www.lacapsula.com, <http://www.radiocapsula.org>, <http://www.tvcapsula.org>

Sujeto, criterios y constitución simbólica. De la filosofía de la acción al anti-antirrelativismo

Subject, criteria and symbolic constitution. From philosophy of action to anti-relativism

EFRÉN POVEDA GARCÍA
Universidad de Valencia

Resumen: Tendemos a creer que el juicio moral se ha de basar en unos criterios bien establecidos. Sin embargo, a la hora de fijar esos criterios nos encontramos con enormes dificultades. Uno de los requisitos que parece básico para juzgar a alguien como moralmente responsable de sus pensamientos o acciones es su libertad. No creemos, en principio, que sea justo responsabilizar a alguien de aquello que ha hecho por coacción, compulsión o falta de alternativas. Pero nuestras ideas acerca de la libertad tampoco son claras, y podemos encontrar una gran variedad de ellas. Estas, además, vienen aparejadas a un determinado concepto de sujeto agente, a una determinada visión de ese sobre quien el juicio moral ha de versar. Lo que aquí nos proponemos es mostrar cómo ciertos planteamientos en filosofía de la acción presentan el problema de la libertad y la responsabilidad humanas desde una perspectiva que oscurece más que ilumina, pues parten de una noción de sujeto que deja de lado algunos de los factores que caracterizan al ser humano en tanto que tal. Para ello, tomaremos dos posiciones clásicas a la hora de tratar acerca de la libertad en sus formulaciones más recientes: el compatibilismo de Harry Frankfurt y el incompatibilismo de Robert Kane. Como veremos, la elección de estos autores nos llevará a centrarnos en una noción de libertad entendida como «libre albedrío» más que como «libertad de acción». Sin embargo, el viraje que más adelante dará nuestro trabajo hacia las concepciones hermenéuticas de la cultura y la subjetividad nos hará recuperar el elemento «acción» que en Frankfurt y Kane queda fuera del foco de atención.

Palabras clave: anti-antirrelativismo, cultura, libertad, acción.

Abstract: We tend to think that moral judgment must be based on well established criteria. However, when setting these criteria we find enormous difficulties. One of the requirements which seems to be essential to judge someone as morally responsible for their thoughts or actions is freedom. We do not think, in principle, it is fair to hold someone that has made under coercion, compulsion or lack of alternatives. But our ideas about freedom are not clear, and we can find a variety of them. These also come along to a certain concept of human agency, to a certain vision of the people who are subject of the moral judgment. What we try here is to show how certain approaches in philosophy of action expose the problem of human freedom and responsibility from a perspective that obscures rather than illuminates, since they start from a notion of the subject that leaves out some of the factors that characterize the human being. To do this, we will consider two classic positions in order to consider freedom in its most recent formulations: Harry Frankfurt's compatibilism and Robert Kane's incompatibilism.

Keywords: anti-antirelativism, culture, freedom, action.

HARRY FRANKFURT, ROBERT KANE Y LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

En su defensa de que la libertad de la persona ha de ser situada en su voluntad, Harry Frankfurt, en *Freedom of the will and the concept of a person*, ofrece un análisis de los presupuestos desde los cuales solemos entender que alguien es o no es libre. Se suele pensar que, para poder

ser considerado libre, un individuo ha de satisfacer dos condiciones. La primera de ellas es la de que, en el momento de actuar, el individuo tenga a su alcance posibilidades, alternativas. Démonos cuenta de que es fácil, en principio, afirmar que alguien no es libre si solo tiene a su disposición un camino transitable. Si no puede hacer otra cosa que la que hizo, parece que el individuo no puede ser entendido como plenamente responsable de eso que hizo. La segunda condición a la que solemos recurrir es la del control sobre nuestras acciones. Esta condición hace referencia a la independencia desde la cual el individuo sopesa, valora y decide. Frankfurt acepta la segunda condición y rechaza la primera, pero para ello nos propone una matización de la segunda. Para un compatibilismo clásico como, por ejemplo, el de David Hume, la libertad y el determinismo son compatibles en base a que el hecho de que nuestro mundo físico esté gobernado por leyes deterministas no impide que los actos de alguien obedezcan a sus deseos o decisiones. Frankfurt, sin embargo, pretende defender un compatibilismo particular que resuelva algunos de los problemas que, a su modo de ver, afectan al compatibilismo clásico.

Un compatibilista clásico tendría que aceptar que un drogadicto está siendo libre al consumir droga, al igual que un compulsivo al dejarse llevar por sus compulsiones. Para Frankfurt es una intuición básica que en numerosos casos ambos pueden sentir que no están siendo libres al obrar tal y como sus impulsos les marcan. El problema así ejemplificado del compatibilismo clásico reside, para Frankfurt, en el hecho de que la libertad sea entendida como libertad de acción. El compulsivo puede ser considerado libre en relación con sus acciones siempre y cuando ninguna limitación física ni ninguna persona le impidan llevarlas a cabo. Pero la libertad que realmente interesa, si lo que pretendemos es llevar a cabo juicios morales, la que nos ha de ocupar cuando lo que intentamos es adjudicar responsabilidad moral, no se sitúa para Frankfurt en la acción, sino en la volición que está en su origen. Es por ello que el control último como condición para la asignación de responsabilidad moral es entendido por Frankfurt como control volitivo, pero volitivo en un sentido reflexivo, frente al irracionalismo de la voluntad que encontramos en algunos compatibilistas clásicos. Expliquemos esto. Para un compatibilista clásico, el segundo criterio para la asignación de libertad se cumple siempre y cuando por «libertad» entendamos «libertad de acción». El control consiste entonces en la obediencia de la acción a las voliciones del sujeto actuante. Sin embargo, el que las voliciones sean o no sean libres parece ser algo que no preocupa al compatibilista clásico. En Frankfurt esto es diferente. Hace una distinción entre voliciones de primer orden y voliciones de segundo orden. Las de primer orden son aquellas que se nos imponen sin más, las voliciones tal y como aparecen en su inmediatez. Las de segundo orden son voliciones que se orientan hacia las voliciones de primer orden, es decir, son deseos de querer o no querer ciertas cosas. Para Frankfurt, la libertad es entendida no como obrar tal y como se quiere (como la entiende el compatibilismo clásico), sino como obrar según unos deseos tales que aquél que los tiene acepta y quiere:

«Supongamos que una persona ha hecho lo que quería hacer, que lo ha hecho porque quería hacerlo, y que la voluntad por la que fue movido cuando lo hizo fue su voluntad porque fue la voluntad que él quería tener. Entonces hizo eso libremente y por su libre voluntad» (Frankfurt, 1971).

La libertad, tal y como la concibe Frankfurt, se caracteriza, como puede verse, por quedar situada en la conciencia. Frente a un compatibilismo clásico donde lo que se evalúa es si las actuaciones concuerdan o no con los deseos de las personas, el compatibilismo de Frankfurt propone que lo que se ha de evaluar es si esos deseos son, a su vez, preferidos por esas personas. Es por ello que Frankfurt prescinde del requisito de las posibilidades alternativas. No le interesa tanto si, a la hora de actuar, existen o no impedimentos para la actuación preferida. La libertad de la

que Frankfurt pretende encargarse es la de la voluntad, el libre albedrío. Este quedaba en suspenso en las teorías compatibilistas clásicas, en las que el deseo es algo que se impone sin más (y que puede estar determinado, por ejemplo, por factores biológicos). Frankfurt, en cambio, mediante su introducción de una complejidad psicológica que incluye la reflexividad, se preocupa de que no solo nuestros actos sean libres, sino también nuestra voluntad.

Pues bien, hay autores que, como Frankfurt, no consideran suficientes los criterios clásicos de evaluación de libertad a la hora de asignar responsabilidad moral pero que, a su vez, tampoco se contentan con la propuesta de Frankfurt. Uno de ellos es Robert Kane. Este también rechaza el principio de posibilidades alternativas, pues se sitúa, al igual que Frankfurt, en el terreno de la voluntad. El problema que se le presenta frente a la teoría de Frankfurt es el de que el control que, en teoría, ejercen las voliciones de segundo orden sobre las de primer orden, no le parece una condición suficiente para la asignación de responsabilidad moral. Estas voliciones de segundo orden pueden ser fruto de malas influencias o coacciones. Es por ello que Kane también reformula el criterio del control, defendiendo que lo relevante es el mantenimiento de un control último sobre las voliciones, esto es, que para ser moralmente responsable el sujeto debe ser el origen o causa última de sus creencias y voliciones:

«Supongamos que una elección surge o puede ser explicada por el carácter y motivos del agente en el momento en que la llevó a cabo, de modo que, dado ese carácter y esos motivos, sería inexplicable que el agente hiciera otra cosa. Entonces, para ser últimamente responsable de esa elección, según U (componente de ultimidad), el agente ha de ser responsable del carácter y motivos de los que surgió, lo que a su vez implica, según R (componente de responsabilidad), que algunas elecciones o acciones que el agente llevó a cabo voluntariamente, o a voluntad, en el pasado han de haber contribuido causalmente a que el agente tenga el carácter y motivos que tiene ahora [...] La idea básica es que la responsabilidad última reside donde reside la causa última» (Kane, 1996: 35).

El individuo, por tanto, solo es libre si se le puede considerar origen último de sus tendencias, decisiones y acciones, y ello solo en base a que podamos aceptar que es alguien que posee control último sobre su propio carácter y su sistema de deseos y valores. En su crítica, Kane se sitúa en una posición incompatibilista, según la cual la libertad de cada individuo depende de un control último de su propio carácter. Fijémonos en que el compatibilismo de Frankfurt no nos ofrece ninguna garantía de que las voliciones de segundo orden no hayan sido mal formadas por ignorancia, una situación de enajenación, procesos biológicos, o cualquier otro factor que nos impediría asignar libre albedrío con seguridad. A ello es a lo que Kane pretende escapar. Lo que realmente importa no es cómo es el individuo, sino cómo este ha llegado a ser lo que es. Si ciertas conductas reprobables son producto de unas circunstancias desfavorables a la formación del individuo como sujeto moral, habrá que evaluar si este ha carecido realmente de la posibilidad de configurar su carácter y sus motivos de otra manera. De ser así, difícilmente se le podrá asignar responsabilidad moral.

SUJETO Y CULTURA

La teoría de Kane nos trae a la mente, a pesar de que esto signifique salirse algo del tema con el que hemos comenzado este trabajo (y ello es justamente lo que pretendemos), el reciente caso de Selamha, una niña de 14 años de origen mauritano pero residente en España que fue obligada a casarse con un hombre de 40. A las alturas de marzo del 2009, los padres de Selamha se enfrentaban a penas de entre 10 y 17 años de cárcel por obligarla a contraer matrimo-

nio y mantener relaciones sexuales, mientras desde Mauritania se demandaba respeto a sus tradiciones. La relación que encontramos entre este caso y el pensamiento de Kane estriba en la posibilidad de considerar o no a los padres de Selamha como culpables o, mejor dicho, como responsables por lo que han hecho. Cabe la posibilidad de que sus decisiones puedan ser entendidas como resultados del ámbito cultural del que proceden (el islam mauritano) y, en tanto que ello, que estos padres sean vistos como individuos que no han podido mantener un control último de sus creencias, que no han sido la causa originante de sus caracteres, lo cual, según Kane, es necesario para la asignación de responsabilidad moral. En cuanto a la relación de este caso con Harry Frankfurt, una vez vistas las objeciones de Kane sólo cabe decir que el problema es el mismo, pues nadie nos garantiza que las voliciones de segundo orden de los padres de Selamha hayan sido formadas bajo control racional.

Tomando el origen mauritano de los padres como el verdadero causante de la compleja situación en que se encuentran, en la visión de Kane serían inocentes, pues sus creencias y sus decisiones han encontrado su origen en una tradición ancestral. Ellos no son la causa última de sus acciones. Se nos hace así patente que en una concepción como la de Kane el contacto con el resto de seres humanos tiende a constituir un obstáculo para la libertad, pues es en ese contacto donde se adquiere la cultura, y en ella parece encontrarse la pérdida de control último tan necesaria para ser origen del propio carácter, ya que en ella el sujeto se impregna de ideas y patrones que no han sido originados por él. La pregunta pertinente en este punto es: ¿Realmente se puede considerar a alguien como origen último de su propio carácter y de sus deseos y valores? ¿Realmente tiene alguien control último sobre el curso de acontecimientos que le ha dado la perspectiva desde la que entiende las situaciones y actúa en ellas?

Desde una visión que atienda al funcionamiento cotidiano de los seres humanos habremos de responder que no. Es ineludible, a la hora de entender al ser humano, la socialidad intrínseca al mismo; socialidad que, en la teorización de Robert Kane, o en la de Frankfurt, ha de ser olvidada si es que se le quiere poder considerar como libre. Un olvido como este se fundamenta en una noción de sujeto agente deudora de la concepción típicamente moderna o cartesiana. Se trata aquí de una concepción individualista de la persona, según la cual solo se la puede considerar responsable moralmente hablando si ha sido capaz de darse a sí misma el fundamento de todo lo que ella misma es y hace, siendo lo que hace un resultado de lo que es. Dicho en otras palabras, la asignación de responsabilidad moral se lleva a cabo en relación con lo que es aquél a quien se le asigna, siendo eso que aquél es una identidad esencial que, aunque formada en un transcurso vital, aparece concebida como un conjunto de características más o menos coherentes entre sí y presumiblemente definitorias de ese aquél.

Desde una posición que atienda a ciertas líneas de estudio antropológicas, nos vemos obligados a oponer a esta visión la de que eso a lo que llamamos sujeto está constitutivamente atravesado por los otros sujetos que le acompañan y por toda la serie de pautas de pensamiento, sentimiento y actuación en que se desarrollan las relaciones interpersonales. Desde este punto de vista, la idea del sujeto auto-fundante que encontramos en Kane no se sostiene. Cada individuo siempre se encuentra en constitutiva dependencia de su entorno social y jamás tiene en sí mismo de manera absoluta ni los fundamentos de su personalidad ni los criterios que guían su acción y sus asignaciones de valor. Estos siempre se desarrollan en el ámbito público.

El aislamiento del sujeto auto-fundante es condición básica de la libertad en un planteamiento como el de Kane en tanto que a esta se la entiende en términos absolutos. La libertad es concebida como total imparcialidad, como pensar desprejuiciado, como pensar *por sí mismo*.¹ Pero

¹ No son casuales las resonancias de la filosofía kantiana en estas expresiones. La primera máxima del juicio es, para Kant, esa del pensar por sí mismo (véase la *Crítica del Juicio*), máxima que sería esgrimida como lema básico de la Ilustración en *¿Qué es la Ilustración?*.

entonces, de rechazar el modelo de sujeto de Kane, ¿habríamos por ello de eliminar también la posibilidad de la libertad individual? Si aceptamos el hecho de que todo ser humano lo es en sociedad y en el seno de una cultura, ¿hemos de suponer entonces que la de la libertad humana es una cuestión sin sentido?

RELATIVISMO CULTURAL

La respuesta a las preguntas anteriores dependerá, por descontado, de qué entendamos por libertad y, sobre todo, por cultura. Planteamientos como el relativismo cultural parecen conducirnos a la negación de la libertad individual en función de la inserción de cada persona en un ámbito cultural que le proporciona sus valores, parámetros, etc. Sin embargo, existe la posibilidad de entender la cultura de una manera distinta, de manera que el carácter intrínsecamente cultural del ser humano no implique una negación de su libertad. De hecho, nuestra tesis acerca del relativismo cultural es que esta posición, aunque opuesta a la concepción moderna del sujeto en la que la trascendentalidad del mismo conduce a la creencia en la homogeneidad de los distintos aparatos cognoscitivos y decisorios de cada persona y, en base a ello, en un criterio último sobre el cual podremos determinar la asignación de responsabilidad, comparte un presupuesto fundamental con ella. Ambas posiciones se basan en que la libertad solo es adjudicable si mantenemos una concepción del agente de las acciones como una esencia capaz de darse su propio fundamento y de, en base a ello, mantener un control sobre sus creencias, deseos y acciones. En el caso del relativismo, la condición de sujeto ha pasado de ser cumplida por la persona individual a serlo por la cultura misma, pero seguimos encontrándonos con un sujeto con las características típicamente ilustradas. Fijémonos en que, desde el relativismo cultural, se tiende a explicar las conductas de personas concretas en función de sus extracciones culturales. Estas se nos presentan como los agentes, como los orígenes causales de los distintos sucesos. A esta concepción subyace, tal y como ocurría con el sujeto cartesiano, la idea de que el origen de la acción es un todo delimitado, compacto y coherente consigo mismo que encuentra en sí los criterios últimos de valoración y elección. Es esta la que Clifford Geertz denominó, en *El mundo en pedazos* (1995), *concepción configuracional* de la cultura, la cual divide el mundo en una serie de bloques culturales discontinuos con límites bien demarcados e internamente homogéneos.

Esta noción configuracional de la cultura se encuentra bajo la idea de *Estado-nación*, en base a la que se pretendió entender los movimientos nacionalistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial: finalizada la época colonial, las distintas culturas o naciones luchaban por alcanzar una soberanía sobre sí mismas que consideraban les correspondía por derecho. La deuda que mantiene la concepción configuracional con la modernidad reside en que esas naciones o culturas son entendidas como sujetos en busca de su autonomía, como los fundamentos y causas de las acciones concretas de la población en su persecución de la emancipación. Se trata de una concepción fuertemente determinista, pues parece que cada cultura consiste en un modelo coherente de pensamiento y obra que es aceptado y reproducido totalmente y sin variación por todos aquellos que le pertenecen. Lo que aquí pretendemos es echar abajo la idea determinista de cultura sin, por ello, abrazar una concepción universalista y/o transcendentalista de los criterios valorativos desde los que realizar el juicio moral.

La noción de cultura que Geertz opone a la concepción configurativa es la siguiente:

«[...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre» (Geertz, 2005: 20).

La cultura ya no es un todo de normas, leyes, costumbres, creencias, etc., que el hombre ha interiorizado en tanto que forma parte de una sociedad y que son las que rigen su vida. Es en realidad un marco de significación que proporciona al individuo el contexto de significados en el que se mueve. La persona concreta no está determinada a pensar ciertas cosas y a actuar de tal o cual manera por pertenecer a un ámbito social determinado. La cultura ya no es una «fuerza causal masiva que modela la creencia y el comportamiento» (Geertz, 1996: 53).

«Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables [...], la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible» (Geertz, 2005: 27).

Una cultura ya no es, en la concepción de Geertz, un sujeto en proceso de realización de su autonomía, pues carece del rasgo más necesario para serlo: la homogeneidad interna. De hecho, una de las experiencias clave que proporciona el trabajo de campo es la de los disensos, más o menos intensos, y a múltiples niveles, que se dan en el seno de las comunidades. Una noción de cultura como consenso no puede, por tanto, ser aceptable. Las concepciones relativistas le proporcionan a la cultura una entidad que no le corresponde, como si fuera una realidad auto-consistente e independiente de los individuos. Están presas de un esencialismo típico de la concepción ilustrada de sujeto, y ello tiene como consecuencia una extensión extrema de las funciones explicativas que se le confieren al estudio cultural.

El símbolo, o el significado, es entendido en Geertz como algo público, originado en la interacción social. Las tramas significativas que constituyen la cultura se elaboran, discuten y negocian en el ámbito público. Ello es lo que permite que desde el propio ámbito donde se sostiene un universo imaginativo concreto surjan nuevos discursos que lo critiquen, lo pongan en duda o pretendan modificarlo. Y es en ese ámbito donde surge cada yo con un carácter en constante devenir en función del diálogo permanente que mantiene con su entorno, un diálogo que está constituido por acciones que mantienen una relación de reciprocidad.

Y si, con respecto a la cuestión de la libertad, algo es interesante de este planteamiento, es que entender la cultura como un código en el seno del cual hasta los aspectos más nimios de la vida adquieren sentido e incluso conexión permite escapar de la idea de la cultura como causa agente de la totalidad de lo social y deja espacio a la variación y a la pluralidad. Un código es capaz de proporcionar sentido a una variedad infinita de actos, sensaciones y pensamientos. Que nuestras voliciones se hayan elaborado culturalmente no significa que exista una entidad denominada cultura que las genere de manera inexorable. De la misma manera, tampoco nuestros actos, aún cuando son llevados a cabo partiendo de y utilizando elementos culturales, están determinados: «Lo mismo que en todo discurso, el código no determina la conducta y lo que realmente se dijo no era necesario haberlo dicho» (Geertz, 1989: 33).

La situación sociopolítica de nuestros días, además, nos permite hablar de esos marcos de significación como entrecruzamientos perpetuamente variables de distintas líneas de significado que no se pueden fijar ni siquiera en una comunidad pequeña y considerada como compacta. El puzzle donde cada cultura podía ser representada «como una sola pieza» (Geertz, 1989: 33) se nos ha deshecho. La unidad cultural es ahora el individuo en cada momento concreto. Es la persona particular en quien, en un instante dado, confluyen hebras de significado de procedencias muy distintas.

Este particularismo que encontramos en Geertz no debe en ningún caso conducirnos de vuelta a la idea de la persona como sujeto cartesiano. El particular, en Geertz, ya no está aislado ni se puede dar su propio fundamento. Se trata más bien de un particular atravesado por las realidades simbólicas, siempre conformándose en discusión con su entorno social o, más

bien, de un particular que aparece justamente en esas realidades simbólicas construidas en las interrelaciones y que en cada actuación tiene la oportunidad de resignificarse a sí mismo y a su entorno. Sus creencias y sus acciones, por tanto, ni son generadas por una entidad independiente (la cultura, tal y como la idea configuracional parece defender), ni tienen un origen último en un individuo auto-fundante. Son, más bien, el resultado de una negociación o conversación permanente en el ámbito social. La noción de significado que Geertz maneja se nos revela así como deudora, por una parte, del último Wittgenstein y del giro que en él tomó el significado hacia el ámbito de lo público, y por otra de Gadamer y de su afirmación de la comprensión como eso en lo que siempre ya se está y que configura nuestra realidad.

Si leemos, además, a Geertz en clave gadameriana podremos aceptar que la cultura proporciona al individuo el conjunto de prejuicios desde los cuales se mueve en su vida. Estos prejuicios, tomados del ámbito público en el que nos encontramos son las bases posibilitantes de todo pensamiento, sentimiento o acción, de la ineludible parcialidad únicamente desde la cual se puede realmente plantear el problema de la libertad.

De hecho, y como pretendemos defender aquí, no solo la presencia misma de prejuicios, sino los prejuicios concretos que podamos encontrar en alguien en cualquier momento dado no coartan la libertad, tal y como se deriva de los planteamientos de Kane y Frankfurt, sino que fijan el ámbito dentro del cual el ser humano tiene siempre la oportunidad de hacer frente a sus determinaciones. Cada individuo se encuentra siempre orientado hacia las cosas en una comprensión de las mismas, y esa comprensión no es más que una serie de prejuicios o presupuestos que nos dicen lo que cabe esperar de las cosas sobre las que se los tiene; presupuestos que, además, se realizan en la acción constante que el sujeto lleva a cabo con, en, y contra esas cosas.

El famoso concepto gadameriano de horizonte hace referencia a ese conjunto de prejuicios que funcionan en nuestro actuar. Un horizonte constituye los límites de aquello que esperamos y somos capaces de ver. Esto tiene sentido en tanto que los prejuicios son los que determinan para nosotros aquello que hay o no hay. Pero no entendamos esto mal. El horizonte no es inmovible. En la experiencia, tal y como Gadamer explica, nuestro horizonte se modifica. El conjunto de nuestros prejuicios está sometido a la historicidad (tengamos en cuenta que las distintas experiencias ocurren a lo largo del tiempo y se sitúan en el ámbito de comprensión abierto a partir del conjunto de experiencias previas). El horizonte está, por tanto, en un proceso de constante formación, y eso lo hace siempre distinto a cualquier otro horizonte. Cada individuo (cada sujeto constituido en sociedad y, por ello, constitutivamente social, lo cual es lo mismo que decir «constitutivamente lingüístico o simbólico») imprime a sus acciones y a las de los demás un sentido propio. Además no tiene una actitud meramente contemplativa en relación con su entorno. Al constituirse en la conversación y requerir esta de él una participación activa, el individuo contribuye a la formación de su propio horizonte y también de los de aquellos que entran en contacto con él. Y he ahí la clave de la libertad humana. El horizonte simbólico, formado a partir de acciones significativas cuyo carácter simbólico tiene su origen en otros, no constriñe a la persona a realizar unos actos determinados, sino que simplemente le proporciona las herramientas significativas desde las cuales toda la gama de posibilidades que se le ofrecen son esas mismas posibilidades.

Cada individuo está eligiendo ciertas posibilidades y no otras a cada momento. No hay, por tanto, ni en Gadamer ni en Geertz, un relativismo lingüístico. El horizonte o marco simbólico no es cerrado, sino que es constitutivamente apertura. Siempre está variando y abriendo nuevas posibilidades en contacto con otros horizontes con los que realiza constantes intercambios. La búsqueda de un criterio último desde el que fundar las creencias y las acciones tan propia de la Ilustración ha dejado de tener sentido desde esta perspectiva. Tanto el yo como sus criterios están siempre en constante variación, en constante resignificación, de manera que la pre-

tensión de superar la diversidad cultural en base a una verdad universal es inviable. Así mismo, también lo es el recurrir a criterios sostenidos por unas comunidades culturales que se nos han disuelto como tales.

Como vemos, desde la posición que puede derivarse del binomio Geertz-Gadamer, se deduce tanto el rechazo de un trascendentalismo como el rechazo al relativismo cultural. Geertz define su posición como la de un anti-antirrelativismo,² que en lugar de ir a buscar los criterios al universal o a la comunidad, entiende que estos están en continuo movimiento y formación en una serie de estructuras mucho más complejas de lo que nos muestran las posiciones clásicas. Desde una posición como la de Gadamer, o la de Geertz, tanto la falta de un criterio último universal, como la ausencia de la capacidad del sujeto de mantener un control último sobre sí mismo, no suponen ni el sumirnos en el determinismo, ni el dejarnos en medio de un caos donde todo vale. Que no haya criterios últimos no significa que no haya criterios de ningún tipo.

Lo que permite a la posición hermenéutica escapar de la dicotomía criterio absoluto/nihilismo es la introducción de la historicidad en el terreno de los valores. Los juicios morales son juicios históricos surgidos de una constante práctica negociadora, una práctica que da lugar a distintas conclusiones dependiendo de la situación concreta en la que se desarrolle. Esta posición no es, ni mucho menos, la de un relativismo histórico, pues en cada momento todo acto concreto presente o pasado puede ser discutido aún cuando su sentido original provenga de otro contexto. Como ya hemos dicho, un esquema simbólico no es determinante y, además, incluye miles de posibilidades de pensamiento y acción alternativas, entre ellas las de abrirse hacia otros horizontes.

RECAPITULACIÓN

En su teorización, Robert Kane rehúsa aceptar que el principio de posibilidades alternativas sea relevante a la hora de considerar libre a un individuo. Se centra, por tanto, únicamente en la condición de control último de las creencias y acciones. Se sitúa en una visión incompatibilista indeterminista, es decir, libertarista, que pretende asegurar la absoluta independencia del individuo frente a cualquier factor externo a la hora de pensar y actuar. El problema de una concepción como esta, como ya hemos dicho, es el de que un individuo tal es una ficción que poco tiene que decir sobre las situaciones en que nos vemos día a día los seres humanos. Los seres humanos nos sentimos motivados o desmotivados y obramos partiendo de una base de presupuestos que son los que, propiamente, constituyen nuestro horizonte. Dichos presupuestos se han adquirido en diálogo con el entorno y no deben ser entendidos a priori como limitaciones de nuestras capacidades, sino como los puntos de arranque que posibilitan la puesta en funcionamiento de las mismas y sin los cuales ninguno de los aspectos de nuestras vidas sería

² No nos encontramos aquí ante una posición de defensa del relativismo, sino más bien ante una posición crítica con el antirrelativismo. Es por ello que Geertz se autodenomina anti-antirrelativista. La crítica que desde esta posición hermenéutica se puede realizar a los antirrelativistas es que la visión que tienen del relativismo depende de su temor de que «si no existe algo que esté firmemente arraigado en todas partes, no habrá nada que pueda arraigar en parte alguna» (Geertz, 1989: 100). Después de todo, una posición relativista no tiene por qué implicar una disolución absoluta de los criterios para la realización de juicios. Dicha conclusión es una radicalización de una tesis que podría ser entendida simplemente como la negación de criterios últimos, lo cual no equivale a la negación de la posibilidad de cualquier criterio. Es, según Geertz, la negativa a aceptar esta imposibilidad de criterio universal la que condujo a la formulación de feroces críticas a cualquier noción relativista. El relativismo ha sido asimilado a un nihilismo que invalidaría cualquier tipo de juicio en tanto que impediría la fundamentación última.

posible. Y en tanto que cada horizonte se mantiene en perpetua negociación, en la concepción hermenéutica siempre hay posibles opciones alternativas. Otro tema de discusión es el de la posibilidad de que las herramientas simbólicas que están a nuestro alcance a la hora de construir nuestro horizonte tiendan a darnos forma como individuos con vidas a las que Judith Butler denominaría «inhabitables». De ella no podemos tratar aquí ahora. Solamente diremos que la posición hermenéutica, tal y como la presentamos aquí, constituye un punto de partida del que el desarrollo butleriano puede ser extraído y que, además, en ella misma se encuentra la clave de la posibilidad de ruptura con las condiciones simbólicas que generan esa inhabitabilidad: el hecho mismo de que nuestra identidad esté en perpetua configuración en el ámbito socio-cultural implica la posibilidad de desarrollar prácticas que tengan como finalidad la modificación de las tramas simbólicas que nos resulten opresivas.

La configuración social de nuestro carácter, ideas y motivaciones, que para algunos implicaba la ausencia de libertad y para otros la única manera de escapar a las constricciones de la naturaleza, deja de ser dentro del pensamiento gadameriano ese factor limitante en un caso y potenciador en el otro, un factor que determine si podemos adscribirnos a un compatibilismo o a una incompatibilidad inevitable entre la comprensión en términos socioculturales y la explicación física. El carácter simbólico de lo que cada yo es consiste justamente en el punto de partida desde el cual las ideas de libertad y determinación, compatibilidad e incompatibilidad, e incluso habitabilidad o inhabitabilidad, se pueden poner en juego, y ello es así debido a que ese carácter no es un factor cualquiera, sino que se trata de la característica básica de nuestra realidad. El definirse por un lado u otro de la contraposición libertad/determinación equivale a definirse por un aspecto de la realidad vulnerando el otro. Y es que, para una concepción hermenéutica, la libertad solo es concebible desde la determinación y viceversa. Toda experiencia es, en Gadamer, un acontecer en que un sinfín de posibilidades de sentido son abiertas al tiempo que otro sinfín de ellas queda oculto. Solo se puede concebir la libertad desde la finitud característica del ser humano, una finitud que se coimplica con el hecho de que su entera realidad haya de ser socialmente construida mediante su acción. Hablar de finitud es, por un lado, hablar de la imposibilidad de situarse en verdades o criterios absolutos, de quedar irremediabilmente ligado al instante en el que en cada paso se está; por otro, es hablar de la incapacidad del sujeto de constituirse como instancia de control último en términos absolutos de sus acciones o como origen último de las mismas, una incapacidad que no es transitoria, ni anómala, sino el rasgo básico de todo ser humano en tanto que ser humano. Siempre hay una cierta heteronomía en las emociones, pensamientos y actuaciones de cualquier ser humano. Pero esta finitud al mismo tiempo implica la libertad que, paradójicamente, a un dios todopoderoso o a un sujeto trascendental les estaría vedada, la libertad del sopesar opciones, de aceptar unas, rechazar otras, y más adelante modificarlas en función de lo que se va encontrando en el camino.

Frankfurt y Kane, aún cuando incluyen el factor temporal en sus teorizaciones, le confieren a este un carácter marginal. Las voliciones de segundo orden de Frankfurt bien pueden ser consideradas como un resultado del paso del tiempo. De hecho, el propio Frankfurt asegura que los niños no las tienen. Por su parte, Kane también incluye el tiempo en su teorización al introducir la historia personal como factor fundamental a la hora de adjudicar responsabilidad moral. Sin embargo, como ya hemos explicado, ambos continúan presos de una idea en exceso esencialista del yo. Parece que en, y tras, el momento del acto a evaluar el carácter histórico del individuo ha dejado de ser efectivo. Los criterios base que aseguran la libertad, entendida como autonomía, de ese yo mantienen la intemporalidad propia de un imperativo categórico kantiano. Es en ese punto donde sus teorizaciones no se sostienen. En cambio, el pensamiento hermenéutico pone de relevancia la intrínseca historicidad que cualquier criterio ha de presentar, historicidad que no solo es un rasgo ineludible del criterio sino que, además, es la que po-

sibilita su surgimiento. Desde este punto de vista, los criterios por los que se guía cada persona se modificarán a lo largo de su curso vital en función de las distintas negociaciones y reinterpretaciones que supone la acción. El ser humano es un ser que, constitutivamente, aprende de la experiencia y no puede darse a sí mismo de manera apriorística las leyes por las que regirse.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, G. (2001): *Nosotros, los hijos de Eichmann*. Barcelona: Paidós.
- BLOOR, D. (1998): *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.
- BUTLER, J. (2001): *El género en disputa*. México, Paidós.
- (2006): *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós.
- CEMBRERO, E. y ESPINOSA, P. (07/03/2009) [En línea]: «Mi padre me amenazó con tirar la primera piedra de mi lapidación». *El País*, p. 32.
http://www.elpais.com/articulo/sociedad/padre/amenazo/tirar/primera/piedra/lapidacion/elpepisoc/20090307elpepisoc_3/Tes [Consultado 10/12/2010]
- FRANKFURT, H. (1971): «Freedom of the will and the concept of a person», *Journal of Philosophy*, 68, pp. 5-20.
- (1988): «Three concepts of free action», *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl.* 49; reimpresso en *The Importance of What We Care About* (1988). Cambridge, Cambridge University Press.
- GADAMER, H. G. (2007): *Verdad y Método*. Salamanca, Sígueme.
- (1992): *Verdad y Método, II*. Salamanca, Sígueme.
- GEERTZ, C. (1996a): *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- (1996b): *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona, Paidós.
- (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona, Paidós.
- (2005): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- HEIDEGGER, M. (1971): *El ser y el tiempo*. México, F.C.E.
- HIRSCH, S. M. y Wright, P. G. (1993) [En línea]: «De Bali al posmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz», *Alteridades*, 3 (5), pp. 119-126.
<http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt5-9-hirsch.pdf> [Consultado 16/04/2011]
- HUME, D. (2001): *Ensayo sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza.
- KANE, R. (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- KANE, R. (ed.) (2002): *Free Will*. Oxford, Blackwell Publishing.
- KANT, I. (2006): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos.
- MOYA, C. (1990): *The Philosophy of Action. An Introduction*. Polity, Cambridge.
- SÁNCHEZ DURÁ, N. (1996): «Introducción a Clifford Geertz», en *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

Evolución de la noción de seguridad colectiva a la luz de ciertas circunstancias históricas: hacia un enfoque más centrado en las personas

Evolution of the notion of collective security: Towards a focused on people approach

SERGIO GARCÍA MAGARIÑO
Universidad Pública de Navarra

Resumen: El concepto de Seguridad Colectiva encarna el sueño de los filósofos del Siglo de las Luces que deseaban terminar de una vez por todas con los conflictos y manejos de dirigentes poco escrupulosos, cuyas ambiciones no se correspondían en nada con el bienestar de sus gobernados. Los debates sobre la paz perpetua, que adquieren su apogeo durante el siglo XVIII, son una buena muestra de esto (Kant, 2001). Las Naciones Unidas son la cristalización de ese sueño que pretendía reemplazar un sistema de equilibrio de potencias por un régimen sustentable de Seguridad Colectiva. Las ideas de progreso, de libertad y de felicidad también empañan esta concepción teórica. El Concepto se convirtió en realidad gracias al impulso del entonces presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, y a la constitución de la Sociedad de Naciones (Wilson, 1918) tras la primera Guerra Mundial y, más tarde, a la constitución de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Palabras clave: seguridad colectiva, responsabilidad de proteger, derechos humanos, Naciones Unidas, orden internacional.

Abstract: The concept of Collective Security represents the dream of Enlightenment philosophers who wished to end with the conflicts and intrigues of unscrupulous leaders, whose ambitions did not correspond at all with the welfare of the people. Discussions on *perpetual peace*, that became popular during the eighteenth century, are a good example of this (Kant, 2001). United Nations are the crystallization of that dream which was intended to replace a system of balance of powers for a sustainable system of collective security. The ideas of progress, freedom and happiness also blur this theoretical conception. The Concept became a reality due to the effort of the president of U.S. at that moment, Woodrow Wilson, and due to the constitution of the League of Nations (Wilson, 1918), after the First World War and, later, because of the conformation of the Organization of United Nations (UN).

Keywords: collective security, responsibility to protect, human rights, United Nations, international order.

INTRODUCCIÓN

La noción de Seguridad Colectiva, como fue concebida en un inicio, encierra la idea según la cual la agresión de un país a otro equivale a una agresión contra todos los países, y estos últimos tienen el deber de oponerse a la agresión. El concepto de seguridad colectiva viene a ser un contrato entre Estados que aspira a mantener la estabilidad y la paz, mientras que el sistema de equilibrio que le precedía era (y es) un mecanismo que trataba de mantener el *statu quo*, si es necesario recurriendo a la guerra para mantener el equilibrio geopolítico. El sistema de equilibrio de potencias, asociado a lo que denominan algunos la «realpolitik», consideraba (y considera) que la guerra es un elemento ineludible de la relación entre Estados.

Aunque, como hemos dicho, el sueño de la Seguridad Colectiva brota en el Siglo de las Luces, dentro del marco de la tensión generada entre las ideas de progreso y libertad y el sistema insatisfactorio, ya, de equilibrio entre potencias, no fue hasta 1945, tras dos guerras mundiales y la desaparición por parte de algunos de la fe en el progreso, que el concepto se materializó en una estructura estable con la formación de la Organización de las Naciones Unidas. Prácticamente desde la fundación de la carta de las Naciones Unidas tras la Segunda Guerra Mundial, esta institución naciente trató de implementar este mecanismo de acción internacional concertada para proteger los intereses colectivos de los Estados frente a amenazas comunes. La definición, por sí sola, de lo que constituye un interés colectivo ya plantea muchos problemas, especialmente cuando cada Estado sigue velando por la supremacía de su Nación. Este mecanismo, en sus inicios, tenía como principal objetivo evitar que se produjera otra conflagración como las dos que habían azotado el mundo entero en la primera mitad del siglo XX. A través de él, se daban los primeros pasos para que los conflictos entre Estados fueran resueltos, en caso de amenaza de guerra, por la acción mancomunada de la comunidad de naciones, haciendo valer los parámetros de justicia codificados en el Derecho Internacional. Este instrumento, sin embargo, ha ido evolucionando con el paso de los años debido, en algunos casos, a algunos problemas nuevos que se han ido presentando, y, en otros, a la contradicción existente entre el planteamiento de este mecanismo en pro del interés colectivo y la persecución de intereses particulares por parte de los Estados.

A lo largo de este trabajo analizaremos, haciendo un corte en 1945, la evolución de este sistema, a la luz de ciertas circunstancias históricas que han favorecido el refinamiento de esta noción y de sus mecanismos, y de los obstáculos encontrados, prestando especial atención al giro de atención que se ido gestando desde una óptica centrada en los Estados, a otra focalizada más en las personas y en los Derechos Humanos. El análisis de las ideas de «Seguridad Humana» y de «Responsabilidad de Proteger» nos será de especial utilidad para este último punto.

LA NECESIDAD DE CLARIDAD CONCEPTUAL PARA IMPLEMENTAR UN SISTEMA DE SEGURIDAD COLECTIVA

Las Naciones Unidas en un estudio publicado en el 2004, *A more secure World: our shared responsibility* (ONU, 2004), menciona que el desafío central para el siglo XXI es desarrollar una comprensión nueva y más amplia de lo que significa la Seguridad Colectiva. La Seguridad Colectiva lleva inherente la noción de amenaza a la colectividad de naciones. Explorar entonces lo que se entiende por amenaza al bien común se convierte en un elemento clave para comprender la Seguridad Colectiva. Un ejemplo sencillo servirá para ilustrar la evolución que se ha ido dando desde 1945. Hace más de un lustro, la amenaza que se consideraba más alarmante, y quizá la única tomada en serio, para la Seguridad Colectiva era una posible guerra entre Estados. Lo que debía evitarse era una Tercera Guerra Mundial. En base a ello se creó el Sistema de Seguridad Colectiva de las Naciones Unidas. Sin embargo, hoy día, a pesar de que la guerra entre Estados sigue siendo un elemento indiscutible, a evitar, que pudiera tener grandes repercusiones para la estabilidad internacional, la noción de amenaza a la colectividad se ha ampliado muchísimo, incorporando temas como la pobreza, enfermedades contagiosas, medio ambiente, guerra y violencia dentro de los Estados, armas de destrucción masiva, terrorismo internacional y crimen transnacional organizado. Estas nuevas amenazas exigen nuevas estrategias. Un elemento relacionado es que los Estados eran los principales protagonistas de este sistema. Hoy día lo siguen siendo, pero la preocupación ha penetrado más en la realidad social

hasta llegar a la gente. Proteger a los civiles, independientemente de donde se encuentren, se ha convertido en un objetivo de la comunidad internacional. El objeto de la seguridad, así, se ha ido desplazando de los Estados hacia los seres humanos. Además, los Estados, han de hacer frente a una realidad social nueva en la que los medios de comunicación, las empresas transnacionales, y la sociedad civil organizada, juegan un rol más significativo. En definitiva, los Estados, a pesar de ser los actores principales a la hora de implementar un Sistema de Seguridad Colectiva, han visto reducida su capacidad de maniobra ante la generación de procesos constructivos y destructivos de índole global.

Este desafío central al que hace mención la ONU en el documento señalado, no debe minusvalorarse. Aunque no es el tema de este estudio ahondar en esta definición, podemos vislumbrar el calado de tal problemática si hablamos en términos de amenazas. ¿Qué constituye una amenaza a la colectividad? ¿Quién define esas amenazas? La respuesta más sencilla es: el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas es quien debería hacer esa definición. Sin embargo, el Consejo de Seguridad adolece de ciertas carencias. Para comenzar, no existe representatividad real. Son quince sus miembros, diez de los cuales son elegidos cada dos años y cinco tienen estatus de miembros permanentes con derecho a veto. Esto hace difícil legitimar sus decisiones. No obstante, no repararemos demasiado en esta faceta de dicho organismo y observemos la segunda dificultad que parece ser de mayor envergadura. Como dijimos en la introducción, las Naciones Unidas han sido concebidas en la matriz de una tensión: el deseo de crear un Sistema de Seguridad Colectiva que beneficie a la comunidad de naciones, y la poca confianza en la razón humana como motor del progreso. Esto se manifiesta claramente en la configuración del Consejo de Seguridad. El derecho de veto es un vestigio del principio de soberanía ilimitada, principio que impide avanzar hacia un sistema donde prime el interés común. En el proceso de definición de amenazas, existen serias dificultades, ya que, lo que para EE.UU. constituye una amenaza puede que no lo sea para China, o para Rusia. No seguiremos esta línea de argumentación por motivos de espacio, pero sin duda merece ser objeto de reflexión.

La cuestión de las amenazas engarza claramente con uno de los conceptos que la sociología actual considera con gran capacidad heurística para explicar las transformaciones de la sociedad industrial, a saber, el riesgo. Diferentes autores, desde ángulos diversos, han abordado el tema del riesgo con el fin de comprender mejor la naturaleza de la sociedad de hoy y los cambios fundamentales que se han producido. Intentaremos ofrecer algunas perspectivas que arrojen luz sobre nuestro tema en cuestión.

Aaron Wildawsky y Mary Douglas, en su libro *Risk and Culture*, desde un enfoque culturalista, mencionan que los miedos a ciertos riesgos mantienen la estructura social. Clasificando los grupos sociales en jerárquicos, igualitarios, individualistas y fatalistas, arguyen que cada uno de ellos percibe diferentes tipos de riesgos, asociados con la posición que ocupan. Los jerárquicos, según ellos, confían en el sistema, en los expertos y en las normas, por lo que factores como la delincuencia y el caos serían catastróficos, ya que acabarían con las normas que sustentan el sistema social. Los igualitarios, temerían más las grandes catástrofes; lo individualistas, aquellas amenazas que pudieran desestabilizar los mercados; etc. Esto dificultaría mucho, como ocurre, y las Naciones Unidas han reconocido, con la definición de lo que constituye las amenazas a la colectividad. Si diferentes grupos perciben las amenazas de manera distinta, anteponiendo los intereses de su posición social como grupo, aunque sea de manera inconsciente, sería muy difícil generar consenso. Por tanto, sería de esperar, que los actores que definieran las amenazas a la colectividad, compartiendo formación especializada para ejercer un trabajo científico en su análisis, fueran de diferentes orígenes sociales, culturales, nacionales e ideológicos.

Las reflexiones de Niklas Luhman relativas a los sistemas sociales son pertinentes también al caso. Si los sistemas sociales son autopoieticos, forjados por comunicaciones, pero a su vez

dependen de un entorno que genera estímulos para el autoprocésamiento del sistema en sí, veríamos la evolución del Sistema de Seguridad Colectiva de la ONU como un sistema que ha ido respondiendo a estímulos propiciados por el entorno, más concretamente, en forma de amenazas nuevas. Todo el recorrido que exploraremos en el siguiente capítulo ilustrará esta imagen de un sistema social autorreferencial, que a su vez necesita de un entorno que le proporciona estímulos y hace que evolucione. Siguiendo con los argumentos de Luhman en *Sociología del Riesgo*, la sociedad actual intenta organizar sus riesgos para poder controlar el futuro. Como veremos más adelante, el Sistema de Seguridad Colectiva de las Naciones Unidas, pretende, por un lado, que estemos preparados para responder a posibles amenazas y, por otro, prevenir aquellas amenazas distantes que en algún momento pudieran volverse inminentes. Estos mecanismos, en términos de Luhman, podrían verse como una respuesta para tener controlado el futuro. Y la misma ONU en sí, como un «sistema de organización» dentro de un «sistema societal» incipiente: la sociedad global.

Para Ulrich Beck, nuestro objeto de reflexión representaría fielmente el tipo de sociedad del riesgo que él formula. De hecho, sus planteamientos son muy similares a los que las Naciones Unidas esbozan para defender la necesidad de un sistema de seguridad colectiva. Ambos mencionan que el desarrollo tecnológico y las nuevas circunstancias históricas han hecho que, por primera vez en la historia, la desaparición de la raza humana sobre el planeta sea una posibilidad (Beck, 2000). Personalmente añadiría a sus postulados, que así como la desaparición es por primera vez una posibilidad, la construcción de un orden mundial donde la guerra, la injusticia y la pobreza fueran desterradas también se encuentra en el universo de lo posible. Para Beck, esta modernidad que intentaba controlarlo todo, ya no puede escapar al peligro y, es más, el miedo no es una reliquia de las sociedades tradicionales, sino un producto de la modernidad y su máximo desarrollo. La lógica de la producción de riqueza que dominaba el discurso y producía algunos riesgos, como efecto secundario, ahora —debido a la modernización reflexiva de las sociedades industriales— es gobernada por la lógica de la producción de riesgos que, secundariamente, produce riqueza. Los riesgos ya no afectan a un sector empresarial, profesional o consumidor; se han socializado, globalizado y universalizado, traspasando todo tipo de fronteras y afectando a toda la humanidad. En este panorama trágico dibujado, el Sistema de Seguridad Colectiva de la ONU, vendría a ser una respuesta a esta nueva realidad social emergente.

Por último, y para concluir con nuestro análisis más teórico, los planteamientos de Cass Sunstein en *Riesgo y Razón*, desde una perspectiva más normativa, pueden servirnos de utilidad. Muy hábilmente, Sunstein demuestra que el miedo injustificado es uno de los problemas más serios del mundo de hoy. Los gobiernos, ante el miedo injustificado, toman grandes medidas cuyas repercusiones son mucho más problemáticas que el supuesto peligro que querían combatir. El miedo injustificado, además, hace descuidar peligros reales mucho más graves. El caso de los francotiradores en Washington en otoño del 2002, que asesinaron a diez personas, pero que detuvieron gran parte del país, es muy iluminador. Los factores que acrecientan la sensación de miedo en la gente son varios. Uno es la disponibilidad del riesgo, esto es que el riesgo sea algo muy extraño y que las consecuencias que pueda tener para el individuo sean nefastas, como la enfermedad de las vacas locas, o la posibilidad de morir asesinado. En estos casos, las emociones nublan el pensamiento, y aunque la probabilidad de ser afectados es mínima, la alarma es ingente. Otro factor quizá más potente lo constituyen los medios de comunicación que pueden generar alarma cuando se centran demasiado en un acontecimiento trágico, por muy improbable que resulte, y los intereses de las empresas que viven del miedo y cuyas estrategias de marketing incorporan la generación de miedo. Los gobiernos, a su vez, observa Sunstein, en repetidas ocasiones toman decisiones basándose en las percepciones e intuiciones de la gente, dejando a un lado los análisis científicos reales. Estas decisiones, como ya se ha se-

ñalado, suelen suponer más costes que beneficios. Un sistema más sensato de regulación de riesgos, dice, podría salvar millones de vidas. Este proceso que Cass Sunstein describe nos permite comprender mejor el tipo de dinámicas que también se dan en los sistemas internacionales, como el que nosotros estamos analizando. La decisión de intervenir o no en un país, de tomar una u otra medida contra el terrorismo u otra amenaza no puede tomarse en base a emociones y a una alarma social generalizada. El análisis de la amenaza real, de los costes y de los beneficios que puede acarrear su abordaje, han de ser profundos antes de actuar. Y la reflexión sobre las acciones debería ir también generando un acervo de aprendizaje colectivo a incorporar de nuevo en el proceso de toma de decisiones. La ciencia, libre de prejuicios y de intereses nacionales u otros creados, al servicio del bien común, ha de jugar un rol preponderante en todo sistema que pretende responder efectivamente a las amenazas graves y reales, como pretende el Sistema de Seguridad Colectiva de las Naciones Unidas.

ETAPAS EN EL DESARROLLO DEL SISTEMA DE SEGURIDAD COLECTIVA

Desde una perspectiva histórica, se podría decir que el Sistema de Seguridad Colectiva ha atravesado cuatro etapas: desde el nacimiento de la ONU, en 1945, hasta el final de la Guerra Fría; desde 1992 hasta 2000; del 2000 al 2004; y del 2004 hasta hoy.¹ He considerado oportuno hacer esta categorización por varios motivos.

Por un lado, cada una de las etapas se corresponde con una situación geopolítica internacional diferente. Así, la primera etapa se corresponde con el periodo de la Guerra Fría, en el que EE.UU. y Rusia tenían una pugna por expandir sus ideologías sociopolíticas y extender sus influencias en el orden internacional. El segundo periodo se caracteriza por el final de la Guerra Fría al caer el comunismo soviético y recoge un periodo de entusiasmo con respecto al rol de la ONU en el orden internacional. El tercer periodo representa el inicio turbulento del siglo XXI. Es un periodo de altibajos, ya que se inicia con muchas expectativas en relación a la capacidad de la comunidad internacional de dar respuesta a problemas anquilosados, como el de la pobreza. También parecía que se había despertado una conciencia más amplia acerca de nuestra única condición de seres humanos y se había extendido un espíritu de solidaridad internacional incomparable. Pero estos sueños y expectativas se desvanecían ante la emergencia de un actor que no se conocía muy bien, a pesar de haber sido aliado durante la Guerra Fría de algunas de las potencias hegemónicas, a saber, el terrorismo internacional de corte islámico. Además, durante este espacio de tiempo, la guerra vuelve a formar parte de las estrategias geopolíticas: se inicia la guerra de Afganistán con el visto bueno del Consejo de Seguridad y se lanza una ofensiva muy controvertida en Irak. El último periodo recoge los esfuerzos por dar respuesta a esa nueva amenaza global que ha supuesto el terrorismo internacional de Al Qaeda, y refleja una disposición de los Estados de actuar multilateralmente. Las guerras de Irak y de Afganistán, a pesar de haber seguido dos cauces distintos, ponen de relieve las complejidades de las intervenciones armadas para cambiar regímenes, aun cuando se cuente con el beneplácito de la comunidad internacional, como en el caso de Afganistán.

Por otro lado, la decisión de dividir estos años en esas etapas responde a un ejercicio de sistematización. La publicación de los documentos claves —que yo considero ejercicios reflexivos del Sistema— que se estudiarán para mostrar cómo han evolucionado los mecanismos dirigidos a consolidar el Sistema de Seguridad Colectiva, coinciden con algunas de las fechas que

¹ Esta clasificación es propia y tiene como base ciertas circunstancias históricas relevantes que produjeron re-conceptualizaciones del Sistema.

esgrimo. He considerado oportuno mantener esas fechas para ordenar mejor las ideas y los conceptos.

Primera etapa: la guerra fría

La primera etapa es la más larga y, sin duda, la más dramática. Ese período está escrito en clave de «Guerra Fría». Lo denominan como el período del bloqueo y el derecho de veto fue utilizado indiscriminadamente de manera recurrente en el seno del Consejo de Seguridad de la ONU. Basta decir que los Jefes de los Estados miembros del Consejo de Seguridad, desde 1945 hasta 1992, no se reunieron ni una sola vez. Sin embargo, precisamente la fuerza de las circunstancias y la inoperancia del Consejo de Seguridad, especialmente en lo relativo al uso de la fuerza, provocó que el Sistema de Seguridad de las Naciones Unidas adoptara nuevas formas. Dos son las modificaciones más importantes que esa etapa dio a luz: 1) La creación de fuerzas para el Mantenimiento de la Paz al servicio de la ONU, y 2) Una ampliación de las funciones de la Asamblea General.

Las Operaciones para el Mantenimiento de la Paz han sido consideradas como una extensión del artículo VI de la Carta de las Naciones Unidas, llamado «Arreglo pacífico de Controversias». La primera operación para el mantenimiento de la paz fue diseñada por la Asamblea General el 21 de octubre de 1947, creando un Comité Especial de las Naciones Unidas para los Balcanes con la misión de «controlar la observancia de los acuerdos alcanzados entre EE.UU. e Inglaterra por un lado, y Albania, Bulgaria y Yugoslavia por otro» (Fernández, 1998: 88). El Consejo de Seguridad había tratado de dar respuesta a los problemas que Grecia estaba teniendo por la presencia de tropas británicas en el país. Tras numerosos vetos dentro del Consejo de Seguridad, el asunto fue transferido a la Asamblea General, la cual respondió como hemos visto. La cuestión palestina en diciembre de 1948, y el problema del Congo en 1960, son otros dos casos conocidos, de los 13 en total desde 1945 hasta 1987, que requirieron el envío de tropas con la misión de mantener la paz.

Estas operaciones para el mantenimiento de la paz tienen ciertas características que las distinguen:

«1) Todas las partes en el conflicto han de manifestar su consentimiento y cooperar plenamente con las Naciones Unidas; 2) Han de contar con el respaldo de la Comunidad Internacional, que se materializará en el apoyo del Consejo de Seguridad y en la predisposición de los Estados miembros a contribuir a su puesta en marcha y a su mantenimiento con aportaciones logísticas y financieras; 3) El mando de estas operaciones es ejercido por las Naciones Unidas y el control del cumplimiento de su mandato será asumido por el Secretario General, en nombre del Consejo de Seguridad. Ese mando será preciso y estará sometido a revisión periódica; 4) Su composición es multinacional, dependiendo de los Estados miembros que quieran participar en ellas y lo que las partes en el conflicto permitan; 5) En principio, el único recurso a la fuerza que les estará permitido será el ejercido en legítima defensa; 6) Sus actuaciones deberán de ser imparciales» (Fernández, 1998: 92).

Las Operaciones para el Mantenimiento de la Paz han ido incluyendo paulatinamente cada vez más elementos no militares para asegurar la sostenibilidad. La demanda creciente de este tipo de operaciones condujo a la ONU a crear un Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz.

El esfuerzo por ampliar las funciones de la Asamblea General ha sido otra estrategia para rehabilitar la parálisis del Consejo de Seguridad en los casos en que los intereses particulares

de los miembros permanentes chocan con los intereses colectivos. El caso de Corea, en 1950, fue el desencadenante de una acción por parte de la Asamblea General que ha sido muy cuestionada, debido a la asunción de funciones no atribuidas por la Carta en materia de Mantenimiento de la Paz y Seguridad internacionales. Tras la imposibilidad de que el Consejo de Seguridad se pusiera de acuerdo acerca de las medidas a adoptar en relación al uso de la fuerza en Corea, la Asamblea General emitió la Resolución 377, denominada «Unidos para la Paz», en la que se establecía que,

«en el caso de que el Consejo de Seguridad no pudiera cumplir su responsabilidad principal de mantener la paz y la seguridad internacionales, debido a la imposibilidad de alcanzar la unanimidad entre sus miembros permanentes por el juego del veto, la Asamblea General examinaría inmediatamente el asunto con el fin de hacer las recomendaciones apropiadas sobre las medidas colectivas a adoptar., incluido el uso de la fuerza cuando fuera necesario» (Resolución 377, parte A, párrafo 1).

Solo en el caso del Congo se utilizó la fuerza, en una acción liderada por los EEUU. Esta resolución, como ya hemos señalado, ha sido objeto de numerosas críticas. Algunos pocos defensores ven justificada esta actuación, aduciendo que el carácter de estas acciones es de recomendación, cumpliendo con las funciones establecidas en la Carta de las Naciones Unidas. Sus detractores, que son muchos más, consideran que esa área de empeño no es competencia de la Asamblea General. Aun hoy el debate está abierto. Sin embargo, debido a que nunca más se ha alentado el uso de la fuerza bajo esta resolución, el discurso ha perdido intensidad. En 1956, cuando la antigua URSS intervino en Hungría y vetó las resoluciones en contra de esta actuación en el Consejo de Seguridad, la Asamblea General quiso actuar bajo esta resolución, a petición del Consejo de Seguridad, pero solo pidió la retirada sin dilación del ejército ruso, sin plantear, ni siquiera indirectamente, la posibilidad de utilizar la fuerza contra la URSS. El caso de Egipto, cuando su presidente, en 1956, nacionaliza el canal de Suez, y tropas británicas, israelíes e inglesas atacan Egipto, fue otro en el que la Asamblea General, tras el estancamiento del Consejo de Seguridad por el veto de Reino Unido y Francia, tuvo que enviar tropas en operación para el mantenimiento de la paz de carácter no coercitivo en base a la Resolución 377: «Unidos por la Paz».

El propósito de haber elegido estos casos no ha sido destacar los acontecimientos geopolíticos más significativos del periodo, sino dar luz a los episodios que condujeron a la ONU a hacer modificar su Sistema de Seguridad Colectiva, e iluminar algunos casos en los que esas modificaciones pudieron funcionar. Valdría la pena hacer un esfuerzo posterior en otro trabajo para relacionar interacciones estratégicas que tanto la URSS como EE.UU., durante la Guerra Fría, entablaron con diferentes gobiernos y colectivos (algunos armados) para satisfacer sus intereses a corto plazo. Algunas de esas relaciones y alianzas, aunque en aquella época se consideraran fundamentales para el interés nacional, han originado problemas mayores para el interés nacional mismo de esos Estados. Rusia y EE.UU. no tuvieron inconvenientes en promover el establecimiento de regímenes autocráticos y fundamentalistas con el fin de detener la proliferación de grupos de ideología contraria a ellos. Bin Laden, se podría decir, (sobre quien el autor está preparando un trabajo), es quizá el ejemplo paradigmático del proceso que estaba describiendo. Durante la invasión soviética de Afganistán, Bin Laden junto con su profesor palestino-jordano, lideraron la primera gran yihad reclutando jóvenes voluntarios procedentes de muchos países árabes para liberar, como ellos decían, a los hermanos afganos del imperio ruso, que ellos denominaban el símbolo del ateísmo. EE.UU. no tuvo reparos en apoyar estos grupos guerrilleros para que desgastasen económicamente a la URSS por medio de un guerra larga (Kepel, 2001). Estos grupos, entre los que estaban los talibanes y, como se ha visto, Bin Laden, posteriormente se convirtieron en un enemigo mucho más acérrimo y peligroso para la seguridad nacional del mismo EE.UU., y de la comunidad internacional.

Segunda etapa: hacia un nuevo Orden Internacional

Tras la caída del comunismo soviético se inauguraba una nueva era para las Naciones Unidas. El presidente de la URSS, Mijaíl Gorbachov, dejó atónitos a muchos cuando en junio de 1986, en la celebración del 27º Congreso de su Partido, y en agosto de ese mismo año ante la Asamblea General de la ONU, anunciaba su intención de acabar con la tensión vivida durante cuarenta años y de llevar a cabo la reforma total de su sistema, a través de la *perestroika*, por la cual se produciría una apertura a la ideología y sistema económico occidentales. También comenzó a defender el rol de las Naciones Unidas en la ordenación mundial. Esto supuso un punto de inflexión en el desarrollo de la organización, la salida de su bloqueo, y un impulso sin precedentes. Las reuniones del Consejo de Seguridad comenzaban a ser mucho más regulares y el veto dejó de ser la pesadilla constante a la hora de tomar cualquier decisión. El clímax de este proceso lo constituyó la invasión de Kuwait por Irak, acción que catalizó la primera gran acción concertada del Consejo de Seguridad para intervenir y dar marcha atrás al ataque de Irak. A partir de entonces la Organización tomó un nuevo rumbo.

La nueva etapa a la que la Organización se iba a enfrentar queda registrada en la declaración que hicieron los Jefes de Estado y de Gobierno del Consejo de Seguridad, tras la primera reunión de este tipo celebrada desde 1945, en 1992, con el fin de analizar la responsabilidad del Consejo de Seguridad en el mantenimiento de la Paz y Seguridad Internacionales. En esta declaración, que abarca numerosos temas, se pone de manifiesto una nueva concepción de la Seguridad.

«Por un lado, se expresa que el mundo tiene ante sí la mejor oportunidad de lograr la paz y seguridad internacionales desde la fundación de las Naciones Unidas, que la finalización de la Guerra Fría ha generado esperanzas respecto a un mundo más seguro, equitativo y humano, que en muchas regiones del mundo se ha avanzado hacia la democracia y formas responsables de gobierno y que se ha desmantelado el cruel régimen del apartheid en Sudáfrica; pero por otro, se reconoce que el bienvenido cambio ha motivado la aparición de nuevos riesgos para la seguridad y la estabilidad, y que el hecho de no existir conflictos armados entre Estados no asegura por sí mismo la paz y seguridad internacionales. Algunas de las nuevas cuestiones que saltaron a la palestra fueron: conflictos internos motivados por nacionalismos que no asumían formas democráticas y que producían luchas crueles e irracionales sordas a los llamados al diálogo de la Comunidad internacional entre comunidades religiosas, étnicas y culturales; el subdesarrollo y la pobreza que provocaban conflictos y olas imparable de inmigración descontrolada; el surgimiento de pequeñas potencias nucleares con regímenes muy inestables tras el desmembramiento de la Unión Soviética; el renacer de regímenes dictatoriales xenófobos y fascistas; y el surgimiento de un Islam radical y fundamentalista hostil a los ideales occidentales, a veces nutrido por la actitud de algunas de estas potencias» (Fernández, 1998: 106).

Junto con estas nuevas cuestiones, que reflejan la nueva coyuntura internacional, la Organización a partir de entonces habría de lidiar con la presión de la opinión pública, debido al gran desarrollo de los medios de comunicación y a la amplia cobertura periodística que comienza a poner en contacto permanente todos estos temas con la población.

Esta Declaración de 1992 sirvió de base para elaborar una nueva propuesta de refinamiento del funcionamiento de la Organización por parte del Secretario General. El Consejo de Seguridad pidió al Secretario General que elaborara un estudio englobando varios temas:

«diplomacia preventiva, el establecimiento de la paz, el mantenimiento de la paz y la identificación de crisis potenciales y áreas de inestabilidad; la contribución de las Organizaciones Regionales, de acuerdo con el Capítulo VIII, al trabajo del Consejo; la necesidad de adecuados recursos, tanto ma-

teriales como financieros; recomendaciones para hacer más efectivos los planes y operaciones del Secretario en tema de misiones de mantenimiento de la paz; y la manera en que los buenos oficios y otras de sus funciones podrían ser más ampliamente utilizadas» (Fernández, 1998: 108).

El estudio-propuesta fue elaborado en junio de 1992, y se conoce como «Una Agenda para la Paz. Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz». Este documento puede ser visto como, en palabras de Miguel Beltrán, un esfuerzo por «construir administrativamente» la realidad (Beltrán, 2003), en este caso de las Naciones Unidas. El Secretario General de Naciones Unidas estaba decidido a tratar la paz desde todos los aspectos posibles, y en 1994 elabora la «Agenda para el Desarrollo», sobre la base del consenso internacional de que uno de los pilares fundamentales de la paz duradera es el desarrollo económico y social. En 1995, debido a las dificultades que la Organización había tenido que enfrentar desde la publicación de «Una Agenda para la Paz», el Secretario General B. Broutos-Ghali tuvo que pronunciarse en forma del «Suplemento de una Agenda para la Paz».

Estos tres documentos sirvieron de marco para las labores del Consejo de Seguridad en materia de paz y seguridad internacionales desde 1992 hasta 2002. También implicaron cierta reconceptualización, en especial a lo que medidas de intervención se refiere, que presentamos a continuación, hecho que muestra una evolución considerable del sistema nacido en 1945. La evolución conceptual del marco de la Organización también es un indicador del desarrollo del Sistema en cuestión.

Las categorías de actuación que quedaron tras las tres revisiones a las que hemos hecho referencia son:

- 1) Diplomacia preventiva y establecimiento de la paz:
 - a) medidas creadoras de confianza;
 - b) determinación de los hechos;
 - c) alerta inmediata;
 - d) despliegue preventivo;
 - e) zonas desmilitarizadas;
 - f) corte Internacional de Justicias;
 - g) otras vías de establecimiento de la paz.
- 2) Las sanciones: Las medidas coercitivas no militares del art. 41 de la Carta.
- 3) La acción de imposición: la acción coercitiva militar o el uso de la fuerza.
- 4) El mantenimiento de la paz. Operaciones de mantenimiento de la paz:
 - a) aumento de la multidisciplinariedad;
 - b) la logística y las Fuerzas de Reacción Rápida.
- 5) La consolidación de la paz después de un conflicto:
 - a) desarme de las partes;
 - b) restauración del orden;
 - c) custodia y posible destrucción de armas;
 - d) repatriación de refugiados;
 - e) apoyo para la seguridad del personal;
 - f) promoción de elecciones;
 - g) protección de los derechos humanos;
 - h) reforma y reforzamiento de instituciones gubernamentales;
 - i) promoción de procesos formales e informales de participación política;
 - j) la desactivación de minas;
 - k) proyectos corporativos a nivel económico, social y cultural;
 - l) etc.
- 6) La cooperación con los acuerdos regionales.

Durante este periodo, debido a varias circunstancias trágicas, como los genocidios de Ruanda y Burundi y los episodios sangrientos de Bosnia, Serbia y Croacia, se produce uno de los virajes que analizaremos con más detalle en un apartado posterior y sobre el que ya se ha mencionado algo, a saber, el surgimiento del concepto de «Responsabilidad de Proteger» y el cambio foco hacia la «Seguridad Humana».

Tercera etapa: entre luces y sombras

El cambio de siglo comenzaba con muchas expectativas y con augurios de una nueva época de entendimiento y desarrollo. La Cumbre del Milenio para Jefes de Estado, tras dos cumbres, una de ONGs y otra de representantes de comunidades religiosas, recoge el espíritu del momento. Esta cumbre alumbró lo que se conoce como los «Objetivos de desarrollo del Milenio, peraltando así lo que hoy se considera el elemento central de las estrategias preventivas del Sistema de Seguridad Colectiva: el desarrollo y la eliminación de la pobreza. Pero, a pesar de su título, los Objetivos de desarrollo del Milenio no son solo objetivos de desarrollo, representan valores y derechos humanos universalmente aceptados como la lucha contra el hambre, el derecho a la educación básica, el derecho a la salud y la responsabilidad frente a las generaciones futuras. Sin embargo, las ilusiones pronto se desvanecieron, y el 11 de septiembre de 2001, con sus acontecimientos lamentables, dejaba entrever lo que sería una de las preocupaciones centrales en materia de Seguridad Colectiva para la primera década del siglo XXI, a saber, el terrorismo internacional de sesgo islámico. Los atentados terroristas de Madrid, en 2004, y de Londres, en 2005, no hacían más que reafirmar esta intuición. Este periodo turbulento también fue testigo de las invasiones de Afganistán, en octubre de 2001, y de Irak, en 2003. Sin duda, estos dos últimos episodios son un extraordinario caso comparativo de estudio para ver cómo en uno, Afganistán, el procedimiento siguió el cauce legal del Sistema de Seguridad Colectiva —el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas aprobó la invasión basándose en el capítulo VII de la Carta— y en otro, no. Estas dos guerras también han de servir para extraer aprendizajes acerca de los efectos que produce una intervención armada para cambiar el gobierno de un país. Los resultados tanto en Irak como en Afganistán no están siendo los deseados, y parece que el apoyo popular a los talibanes en Afganistán, tras casi diez años de guerra, es ahora superior que al inicio. El saber científico en este tipo de decisiones —en términos de costes-beneficios, como diría Cass Sustein—, ha de irse acumulando para que, desde las estructuras legítimas internacionales, se puedan tomar decisiones sólidas con base en el conocimiento generado por la experiencia acumulada.

Este periodo de cuatro años culminó con el documento quizá mejor elaborado en relación al Sistema de Seguridad Colectiva desde la fundación de la Carta de las Naciones Unidas. El informe *A more secure World: Our shared responsibility. Report of the Secretary-General's High-level Panel on Threats, Challenges and Change*, constituye una reflexión profunda acerca de la concepción de la Seguridad Colectiva, a la luz de más de 60 años de esfuerzos por poner en práctica este sistema. Como observaremos a continuación, el informe demuestra, más que una ampliación de los mecanismos para la Seguridad Colectiva, un incremento significativo de la claridad conceptual del Sistema. Para ello, sobrevolemos las cuatro secciones de contenidos del documento.

En la primera sección, «Hacia un nuevo consenso en materia de Seguridad», se explora la urgente necesidad de alcanzar un nuevo consenso en torno a la Seguridad Colectiva. El principal propósito de las Naciones Unidas al crearse, en 1945, era evitar una tercera guerra mundial. La principal amenaza era la guerra entre Estados. En el 2004 ya, sin embargo, la noción

de amenaza había cambiado para extenderse más allá de los Estados, incluyendo: a) pobreza, enfermedades contagiosas y degradación medioambiental; b) guerra y violencia dentro de los Estados; c) la extensión y posible uso de armas nucleares, radiológicas, químicas y biológicas; d) terrorismo; e) crimen transnacional organizado. Las amenazas provienen tanto de actores no estatales como estatales, y afectan tanto a la Seguridad Humana como a la del Estado. Esta idea de Seguridad Humana la revisaremos con mayor detalle más adelante.

El documento decía que el desafío central del siglo XXI sería desarrollar una nueva y mayor comprensión, uniendo todos los hilos mencionados, de lo que significa la Seguridad Colectiva, así como las responsabilidades, mecanismos, compromisos, estrategias e instituciones necesarios para tener un sistema de seguridad colectiva efectivo, eficiente y justo. Aunque se afirma que los principales actores siguen siendo los Estados, se reconoce que en el siglo XXI, más que nunca antes, los Estados no pueden actuar solos. Son indispensables estrategias e instituciones colectivas y un sentido de común responsabilidad. Se dice que hay tres pilares básicos que sustentan la necesidad de un sistema tal: 1) Las amenazas actuales no tienen fronteras, están conectadas y deben abordarse tanto a nivel global, como regional y nacional; 2) Ningún estado, sin importar lo poderoso que sea, puede defenderse por sí solo de las amenazas de hoy; y 3) No debe asumirse que todos los Estados siempre son capaces de, o están dispuestos a, cumplir con su responsabilidad de proteger a sus pueblos y no dañar a sus vecinos. En el documento también se reconoce que alcanzar un consenso es difícil. Lo que para unos es una amenaza a la colectividad, puede que para otros no lo sea. También se traen a colación las críticas que dicen que el Sistema de Seguridad Colectiva solo protege a los ricos. Pero se afirma que para tener un Sistema eficaz, tiene que haber un consenso entre todos, ricos y pobres, y entre países de culturas aparentemente irreconciliables. Este punto empalma con la teoría cultural del riesgo a la que hemos hecho referencia en el segundo apartado de este trabajo. Si, como afirman Mary Douglas y Aaron Wildavsky, los miedos y riesgos mantienen la estructura social, y cada colectivo tiene una percepción distinta de los riesgos más apremiantes en función de su posición social, cuánto más difícil es que actores provenientes de orígenes culturales y lugares del mundo tan diversos, presionados por intereses nacionales en muchos casos, se pongan de acuerdo en torno a las amenazas más graves para el mundo. De nuevo, la ciencia más pura, buscando el bien común, en este caso el de toda la humanidad, debería tener un papel preponderante.

En la segunda sección, «El desafío de la prevención», se aborda la cuestión de las amenazas a la colectividad como elemento central de la noción de Seguridad Colectiva. La definición que utilizan para amenaza contra la seguridad internacional es la siguiente: «Cualquier evento o proceso que conlleva la muerte a gran escala o a la reducción de la esperanza de vida y que socava a los Estados como la unidad fundamental del sistema internacional». Como observamos en esta definición, el paradigma comienza a cambiar, yendo más allá de los Estados y situando la atención en la gente, adoptando así un enfoque mucho más cercano al de los Derechos Humanos. En esta línea, las amenazas, someramente revisadas antes, se clasifican en seis grupos:

- 1) Amenazas económicas y sociales, incluyendo la pobreza, enfermedades contagiosas y degradación medio-ambiental;
- 2) Conflicto interestatal;
- 3) Conflicto interno, incluyendo guerra civil, genocidio y otras atrocidades a gran escala;
- 4) Armas nucleares, radiológicas, químicas y biológicas;
- 5) Terrorismo;
- 6) Crimen transnacional organizado.

Sin hacer ninguna especificación, el informe considera que la Organización ha hecho mucho en los últimos años por reducir o eliminar un gran número de esas amenazas. Continúa

afirmando que el objetivo ahora es evitar que de todas las amenazas posibles, las más distantes no se conviertan en inminentes, y que las inminentes no se conviertan en destructivas. Para ello, creen que se necesita un marco para las acciones preventivas que se enfoque en todas las amenazas del mundo, utilizando todos los medios posibles. A la hora de superar el desafío de la prevención, el tema del desarrollo es concebido como la base indispensable para un sistema de seguridad colectiva que se tome la prevención como algo serio. El desarrollo sirve para muchas líneas: ayuda a combatir la pobreza, las enfermedades contagiosas y la degradación ambiental que matan a millones de personas y amenazan la Seguridad humana; es vital a la hora de ayudar a los Estados a prevenir o revertir la erosión de la capacidad de los mismos, algo crucial para enfrentar casi cualquier amenaza; y es parte de una estrategia a largo plazo para evitar la guerra civil y eliminar contextos o entornos propios para el florecimiento del terrorismo y el crimen organizado. El desarrollo está inextricablemente vinculado a los Derechos Humanos, ya que el derecho a la protección, a la vida y a la seguridad de la persona, por mencionar algunos, se menoscaban en condiciones de pobreza extrema. En realidad, todo el tema de la Seguridad Colectiva puede verse desde el prisma de una estrategia internacional para posibilitar que algunos de los elementos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se hagan realidad. Un extracto del texto de dicha declaración asocia la libertad, la justicia y la paz del mundo como aspectos *sine qua non* para el respeto de los Derechos Humanos:

«Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...]» Declaración Universal de los Derechos Humanos².

La tercera sección, «La Seguridad Colectiva y el uso de la fuerza», analiza el tema más controvertido dentro del Sistema. El Sistema de Seguridad Colectiva, aunque su objetivo principal es mantener la paz y la convivencia en el ámbito internacional, no excluye el uso de la fuerza militar, en los casos en que las medidas preventivas no hayan surtido efecto. Sin embargo, los casos en los que esta medida puede ser adoptada y las condiciones para su uso han de ser delimitadas. El documento elabora una buena descripción. Los casos en los que usar la fuerza se limitan a tres: 1) Legítima defensa; 2) Un Estado se convierte en una amenaza para otros fuera de sus fronteras; 3) Situaciones donde la amenaza es principalmente interna y la preocupación es la de proteger a los ciudadanos del propio Estado. Todos estos casos se consideran dentro del marco de la Carta de las Naciones Unidas, tanto en el artículo 51 como en el Capítulo VII que anima al Consejo de Seguridad a tratar con cualquier tipo de amenaza que pueda afectar a los Estados. A su vez, las condiciones, o los criterios de legitimidad, en los que el uso de la fuerza se subsume son cinco: 1) Que la amenaza sea real; 2) Que el propósito sea apropiado; 3) Que sea la última alternativa; 4) Que los medios sean proporcionales; 5) Que haya un balance de las consecuencias. Aquí también se tocan otros temas importantes relacionados con lo que ocurre durante o después de un conflicto violento, a saber: 1) Las capacidades necesarias para reforzar la paz; 2) Operaciones para el mantenimiento y establecimiento de la paz; 3) La protección de civiles.

En relación con el uso de la fuerza existe una cuestión apremiante, la necesidad de que todos los miembros de la comunidad internacional, tanto de Estados desarrollados como en vías de desarrollo, sean más proactivos a la hora de proporcionar y apoyar recursos militares desplegados. Se requiere compromiso real para que el sistema sea efectivo. Esto no siempre es posible, ya que los intereses nacionales a veces chocan con lo que es considerado interés colec-

² Primer párrafo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos emitida por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

tivo, especialmente cuando la representatividad del Consejo de Seguridad es cuestionada por parte de los miembros nacionales que no son miembros, siendo este organismo el responsable de decidir qué representa el interés colectivo. La situación se encona cuando se requieren fuerzas militares y el espectro de la muerte y la intervención armada salen a la palestra.

En este punto también se introduce un nuevo elemento que llevaba tiempo siendo debatido en diferentes términos: derecho de no injerencia, derecho de intervenir, etc. En este sentido, algunos casos considerados desastres humanitarios como Bosnia, Ruanda, Somalia, Kosovo y Sudán entre otros, han servido para proponer que el debate no gire tanto en torno al concepto de «derecho de intervenir», sino al de la «responsabilidad de proteger» que cada Estado tiene con respecto sus ciudadanos de cara a prevenir catástrofes como asesinatos y violaciones masivas, limpiezas étnicas, hambrunas y enfermedades. Se ha llegado a un consenso —no total— en relación a este tema. Se ha acordado que, aunque los Estados soberanos tienen la responsabilidad principal a la hora de proteger a sus ciudadanos de este tipo de catástrofes, cuando no pueden hacerlo, o se muestran reticentes, la comunidad internacional debería asumir la responsabilidad de protegerles ya sea por medio de ayuda humanitaria, policial, o incluso el recurso a la fuerza, en última instancia. Como veremos después, existe un serio cuestionamiento a este principio por parte de los llamados países en vías de desarrollo.

La última sección trata un tema recurrente en los análisis del funcionamiento de la ONU, las reformas. Se admite, sin embargo, que cualquier reforma, por sí sola, no será efectiva sin el apoyo de los Estados, quienes aún tienen la última palabra. Algunas de las propuestas fueron:

- El Consejo de Seguridad debería ser más proactivo en el futuro. Para ello, los que más contribuyen financiera, militar y diplomáticamente a la Organización, deberían participar más en las decisiones del Consejo; y aquellos que participan en las decisiones deberían contribuir más a la Organización. El Consejo necesita más credibilidad, legitimidad y representatividad para acometer todo lo que se espera de él.
- La Asamblea General ha perdido vitalidad y falla a menudo a la hora de enfocar efectivamente los temas más acuciantes.
- Hay una brecha institucional grande en los países más afligidos y en los que están saliendo de un conflicto. Estos países son poco atendidos, y no tienen aporte de recursos y de guía en sus políticas.
- El Consejo de Seguridad no ha explotado las posibilidades de colaborar con los Organismos Regionales y subregionales.
- Debería haber algunos ajustes institucionales para abortar las amenazas económicas y sociales a la seguridad internacional.
- La Comisión de Derechos Humanos está deslegitimada y esto daña la reputación general de la ONU.
- Se requiere un Secretariado con mejor organización y con personal mejor preparado para tener mayor capacidad de acción concertada.

Cuarta y última etapa: la actualidad

Durante esta última etapa no ha habido una revisión general sobre el mecanismo de Seguridad Colectiva, pero hay varios aspectos de este que han comenzado a descollar más. El primer elemento que sobresale es una de las amenazas, el terrorismo internacional. Debido a los atentados ya referidos de Nueva York, Madrid, Londres, y a un sinfín de grupos asociados a la red de Al-Qaeda, actuando en diferentes puntos, el terrorismo, en especial el de corte islámico, se

ha convertido en, quizá, la principal preocupación en materia de Seguridad Colectiva. Desafortunadamente, el terrorismo se tiene más en cuenta y se adoptan medidas más rigurosas cuando los afectados son países «occidentales». Este es un argumento más para aquellos que cuestionan la factibilidad de cualquier sistema de Seguridad Colectiva. Las respuestas que se dan al terrorismo internacional, en concreto las que tienen que ver con intervenciones armadas, constituyen casos con mucha capacidad heurística para analizar el funcionamiento del sistema de Seguridad Colectiva. No obstante, en este trabajo no se analizará dicho aspecto.

El segundo tema que ha cobrado más relevancia durante este periodo es la amenaza del cambio climático. Aunque todavía existen voces que tratan de acallar los avisos de alarma, el cambio climático se está considerando una realidad seria con repercusiones dramáticas para la Seguridad Colectiva. Tanto ha sido el énfasis que se le ha dado a este tema, que la degradación medioambiental, como se conceptualizaba en el informe del 2004 que hemos estudiado, ha pasado de estar dentro de la categoría de amenazas «económicas y sociales, incluyendo la pobreza, enfermedades contagiosas y degradación medio-ambiental», a constituir una categoría aparte. Diversas han sido las cumbres mantenidas sobre este tema, tanto estatales como de la sociedad civil, pero esto no ha servido para calmar la desesperanza que envuelve este tema. Los intereses económicos y nacionales hacen casi imposible llegar a acuerdos serios y vinculantes. El 17 abril de 2007 hubo un serio debate en el seno del Consejo de Seguridad acerca del cambio climático. Francia lo enfatizó con posterioridad. Se decía que la escasez de recursos que puede producir el cambio en las condiciones climáticas del planeta, ya sea de energía, agua o tierra cultivable, puede llevar al derrumbe de los códigos de conducta establecidos e incluso al conflicto abierto (ONU, 2007). En el Informe Stern, sobre los aspectos económicos del Cambio Climático, el exdirector del Banco Mundial alertaba del descalabro económico sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial que el cambio climático podría tener. También, el informe del «Military Advisory Broad de los EE.UU.», un grupo asesor de almirantes y generales retirados de gran prestigio, consideraba el cambio climático como una grave amenaza para los EE.UU. Desafortunadamente, los que más sufrirán, concluían todos, serán los más pobres. Siguiendo la misma categoría descrita arriba, la crisis económica iniciada en el 2009 ha dejado al descubierto —más si cabía— la necesidad de actuar de forma concertada para responder a los problemas actuales. Una vez dicho esto, cabe mencionar que el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas no ha tenido mucho que decir sobre este tema cuando, en principio, debería ser el organismo legítimo para abordar estas problemáticas.

El último tema que ha adquirido mayor relevancia durante este período, relacionado con los anteriores, y que ha constituido una preocupación durante más de cincuenta años, es el desarrollo. Ya dijimos antes que el desarrollo es considerado la estrategia preventiva estrella para evitar los otros tipos de amenazas señalados. A principios de siglo, la Cumbre del Milenio estableció unos objetivos para paliar la pobreza que no se van a cumplir, según el informe del 2008 de un grupo interdisciplinario de expertos a petición de la Asamblea General de las Naciones Unidas, a no ser que se redoblen los esfuerzos.

Dejando a un lado la discusión ética acerca del imperativo moral de abordar la pobreza,³ algunos países, particularmente desde el inicio de la crisis financiera internacional, han echado marcha atrás en su compromiso con este tema. Esto refleja una falta de miras porque, incluso apostando solo por los intereses nacionales, habría que emprender una línea de acción certera para eliminar la pobreza, por ser esta el caldo de cultivo para movimientos terroristas y otro tipo de problemáticas que afectarían duramente a la nación cuyos intereses se pretenden promover.

³ El desarrollo es un derecho humano fundamental y no debería ser abordado solo porque constituye una amenaza. Sin embargo, aun viéndolo solo de forma pragmática, como una estrategia preventiva para evitar otras amenazas, no se le está prestando la atención que requiere.

Como se ha podido ver, la definición de la agenda de lo que constituyen amenazas a la colectividad es uno de los puntos clave para crear un Sistema de Seguridad Colectiva eficaz. En palabras de Sustain, a quien ya hemos mencionado en reiteradas ocasiones «un sistema más sensato de regulación de riesgos podría salvar millones de vidas» (Sustain, 2006). No obstante, aunque las amenazas definidas sean las más importantes y hubiera consenso al respecto (algo que de por sí ya sería extraordinario), se necesita dotar al Sistema de Seguridad Colectiva de mayor agilidad y credibilidad. El hecho que responda a los intereses nacionales de los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad, organismo que tiene la última palabra a la hora de activar los mecanismos de seguridad colectiva, en unos casos paraliza al sistema y en otros lo deslegitima ante la opinión pública y los Estados emergentes, ya que ante amenazas similares solo se interviene en algunos casos.

HACIA UN ENFOQUE MÁS CERCANO A LOS DERECHOS HUMANOS: LA SEGURIDAD HUMANA Y LA RESPONSABILIDAD DE PROTEGER

Tras reflexionar sobre algunos casos como el de Rwanda, Sudán o Serbia, el documento final de la Cumbre de la ONU, en 2005, endosaba formalmente el concepto «responsabilidad para proteger», aseverando que correspondería a la comunidad internacional actuar en el caso de que existiera constancia de que un país, un gobierno o una sociedad estuvieran en trance o en curso de cometer masivas violaciones de los Derechos Humanos en su propio territorio. Este nuevo concepto que lleva fraguándose durante largo tiempo está provocando serias discusiones. Esto se observó con claridad en la reunión de la Asamblea General de la ONU de julio del 2009, cuando los representantes de los Estados miembros seguían sin ponerse de acuerdo sobre la pertinencia del concepto, a pesar de haber hecho la promesa de implementarlo cuatro años antes. Algunos cuestionan la doble moral de algunos países occidentales que siguen diferentes principios cuando se trata de defender los intereses propios. Otros, acusan a este nuevo concepto de una nueva forma de imperialismo. Aun otros, como el presidente de Nicaragua, proponen redirigir el debate hacia la redistribución de la riqueza, considerando la redistribución como la verdadera forma de detener los genocidios (New York Times, 22/07/2009). Ya en 1999, la OTAN había intervenido militarmente contra el Gobierno de Slobodan Milosevic, en Serbia, para evitar la matanza de albanos-kosovares. En esa ocasión, la OTAN justificó la acción con el argumento de una «intervención humanitaria» para detener la catástrofe. La intervención humanitaria lleva produciéndose desde antes de la constitución de las Naciones Unidas. Aunque existen controversias en torno a su significado preciso, y teniendo en cuenta que este ha evolucionado durante más de un siglo, podemos decir que la intervención humanitaria es la intervención, ya sea militar o no, en un país para proteger a los civiles. Cuando la intervención es militar, esta acción entra en conflicto con tres de los principios más consolidados del derecho internacional: el de soberanía estatal; el de no intervención en los asuntos internos de otros Estados; y el de la prohibición de usar la fuerza armada. Sin embargo, la Carta de las Naciones Unidas, en su Capítulo VII, permite la adopción de medidas coercitivas contra un Estado en caso que el Consejo de Seguridad lo considere oportuno. Así, tras la Convención sobre Prevención y Castigo de Crímenes de Genocidios de 1948, se acordó por parte de los Estados que los casos de genocidio, ya sean en guerra o no, son un crimen bajo el derecho internacional, y ellos deben evitarlo y castigarlo. Desde entonces, el genocidio se considera una amenaza a la colectividad y nunca debe ser tolerada. Entonces, el principio de no intervención en asuntos internos ya no puede utilizarse para proteger a los genocidas o causantes de otras atrocidades. La cuestión no es «el derecho de intervenir» en otro Estado, sino la «responsabi-

lidad de proteger» que cada Estado tiene (ONU, 2004: 65). En esa declaración se propone que es una norma emergente el hecho de que cuando un Estado no puede proteger a sus civiles, la comunidad internacional debe asumir esa función. Esto supone un significativo cambio conceptual.

La responsabilidad de proteger se basa en tres principios: 1) Es el deber de todo Estado proteger a su población; 2) La ONU y otras instituciones tienen el deber de contribuir a este proceso; 3) La comunidad internacional debe reaccionar con una serie de pasos, contemplando la intervención militar en último término, cuando hay un gran número de civiles en riesgo. Sin duda, es la tercera dimensión la que más dificultades está creando, igual que siempre que se contempla la posibilidad de intervenir militarmente en cualquier asunto.

Paralela a la evolución del concepto de «la responsabilidad de proteger» se iba desarrollando un nuevo enfoque en temas de seguridad, denominado el paradigma de «la Seguridad Humana». En este nuevo enfoque, que cristaliza en 1990 en el informe del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), se toma a las personas y no solo a los Estados como los objetos de seguridad. Además, la violencia armada no se considera el único aspecto a tratar, sino que se tienen en consideración otras necesidades de las personas que deben ser abordadas, y el tema del desarrollo y de los Derechos Humanos adquiere mayor relevancia. Este nuevo planteamiento posee muchas potencialidades, ya que amplía la noción misma de seguridad, poniendo a la persona en el centro. Sin embargo, también tiene ciertas limitaciones. Al hablar de necesidades humanas, se tiende a ver a las personas que han de ser protegidas como agentes pasivos a quienes proporcionar protección, y no como a individuos con potencial a quienes empoderar. También, en muchos casos se ha utilizado la responsabilidad de proteger y la seguridad humana para justificar intervenciones con otros intereses, y las medidas militares han desplazado algo a las preventivas y educativas. En otras ocasiones, las medidas enfocadas en proteger a poblaciones vulnerables dentro de un Estado han impedido que esas poblaciones salieran de ese Estado para no generar un problema de «refugiados», cuando lo más sabio y efectivo a largo plazo podría haber sido sacar a esas poblaciones de ese territorio, o al menos permitirles salir.

CONCLUSIONES

«La mayoría de los problemas más graves que acechan a la humanidad como un todo —dice Ulrich Beck—, no pueden ser abordados en el ámbito nacional, y tienen una capacidad destructiva aturdiradora». El Sistema de Seguridad colectiva que se ha intentado establecer, tal como lo hemos analizado brevemente con este trabajo, pretende dar respuesta a esta nueva realidad. Sin embargo, la tarea es extremadamente compleja y los obstáculos múltiples. Probablemente, el mayor obstáculo sea la tensión entre las acciones por un orden global, y la política nacional de los Estados que tiende a privilegiar los intereses nacionales frente a los colectivos. El principio de soberanía nacional, aunque en los tratados de Westfalia supuso un hito en la historia de la pacificación, impidiendo así que las guerras se extendieran más allá de las fronteras nacionales por motivos religiosos o culturales, puede ser hoy día un freno para reordenar un mundo cuyas problemáticas más alarmantes, como hemos dicho, resultan difíciles o imposibles de solucionar a nivel nacional. Esta actitud es comprensible, debido a los procesos históricos que condujeron a la construcción de los Estados-Nación, pero contiene un error. En un mundo cada vez más interconectado, donde los problemas más graves son colectivos y los males de una región antes o después afectan a otras —como muestran la crisis financiera internacional, las cuestiones migratorias por motivos del subdesarrollo, la proliferación de grupos te-

terroristas y organizaciones criminales en países distantes que atentan en otros a miles de kilómetros, el cambio climático, la producción de biocombustibles que encarecen los precios de los alimentos, las fluctuaciones en el valor del petróleo que afectan al mundo entero, etc.—, pretender promover el interés nacional desatendiendo a los problemas colectivos es poco sensato. Pareciera que, a largo plazo, en el mundo actual, la mejor forma de proteger los intereses nacionales fuera subordinándolos a los colectivos. Cualquier otro enfoque solo puede traer problemas más graves a largo plazo.

Siguiendo la línea presentada en el párrafo anterior, me gustaría mencionar algo en relación al nacionalismo. La constitución de los Estados actuales llevó consigo la creación o el afianzamiento de la noción de Nación. Crear un sentimiento de identidad nacional fue un proceso clave para legitimar el Estado. En los últimos años, nuevas colectividades, algunas dentro de Estados, supuestamente nacionales, afirman ser una Nación y, por tanto, reclaman un Estado propio. Esto ha hecho que los nacionalismos internos sean criticados y vistos con cierto recelo por parte de los Estados, ya que amenazan su integridad y continuidad con el fantasma de la división. No obstante, estos mismos Estados, a pesar de su posición frente a estos grupos, cuando se trata de cuestiones colectivas, también adoptan actitudes nacionalistas que suponen una amenaza para el orden global, y que impiden promover los intereses colectivos.

Otro asunto relacionado con la Seguridad Colectiva que podría ponerse en cuestión es su carácter reactivo. Aunque el Sistema aboga por las medidas preventivas para evitar que las amenazas lejanas se vuelvan inminentes y las inminentes reales, su propósito es defender a la colectividad de naciones de las «amenazas comunes». Hacer tanto énfasis en este aspecto, con todo lo importante que es, dejando a un lado otros imperativos como la promoción de la dignidad humana, o la promoción de los Derechos Humanos, hace que la propuesta pierda fuerza. Es cierto que el responder a una amenaza es una fuerza motriz que impele a la acción como casi ninguna otra. Solo cuando uno se siente realmente amenazado trata de poner remedio a una situación de la que se hablaba. No obstante, se podría enlazar con más fuerza el discurso de los Derechos Humanos con el discurso sobre la Seguridad Colectiva, cambiando la naturaleza reactiva y negativa de esta noción por una más proactiva.

La definición de lo que constituye una amenaza a la colectividad, como hemos visto durante todo el recorrido de este trabajo, es uno de los aspectos más problemáticos del Sistema. Analizar las fuerzas que condicionan la creación de la agenda global en materia de amenazas, sería un buen objeto de investigación de por sí abierto para otros trabajos.

El último elemento a destacar del análisis realizado es que el sistema que hemos descrito está sesgado y favorece los intereses de cinco Estados, a pesar de que aspira a representar los intereses de todas las naciones. Esto hace que la voluntad política para abordar amenazas reales, especialmente cuando implica imponer sanciones a, o intervenir en, algún Estado aliado de alguno de los susodichos cinco países, sea nula. Cuando esto ocurre, la posibilidad de cuestionar el sistema se multiplica y su legitimidad se reduce drásticamente, debido a la doble moral que se muestra al afirmar discursivamente que se representa a los intereses colectivos de la humanidad, pero se actúa en función de los intereses nacionales.

Para finalizar, me gustaría explicitar el marco de esta investigación. Martin Albrow, en *The Global Age*, sugiere que la sociedad está entrando en una nueva época, ya no moderna ni postmoderna, ni industrial ni reflexiva, que requiere ser analizada y vista con una mirada nueva a través de sus propias categorías. Esta nueva época, la era global a la que él hace referencia, tiene implicaciones profundas en distintos niveles: formas de organización social, sistema económico, realidades culturales, etc. Para ser más precisos:

«Fundamentalmente, la Era Global implica reemplazar la modernidad por la globalidad, y esto significa un cambio general en los fundamentos de la acción y la organización social de individuos y

grupos. Hay al menos cinco líneas en las que la globalidad nos ha llevado más allá de los supuestos de la modernidad. Estas incluyen las consecuencias que la suma de las actividades humanas han tenido en el medio ambiente global; la falta de seguridad debido a que las armas han adquirido poder de destrucción global; la globalidad de los sistemas de comunicación; el surgimiento de una economía global; y la reflexividad del globalismo, donde gentes y grupos de todo tipo recurren al globo como marco para sus creencias» (Albrow, 1996: 4)⁴.

Concebimos el esfuerzo por establecer un Sistema de Seguridad Colectiva como un posible indicador de este proceso amplio de transformación al que hace referencia Albrow. Las contradicciones, tensiones y dificultades que aparecen en el camino pueden ser producto de la lucha entre los requerimientos de una nueva época, de una nueva realidad social, y las nociones de apego a una época anterior que constituía una realidad social distinta. Quizá el conflicto entre el paradigma realista e idealista en el ámbito de las relaciones internacionales también sea representativo de lo que parece estar ocurriendo.

Otros referentes de la sociología no militan con este último planteamiento y, sin duda, lo dicho anteriormente ha de ser puesto en cuestión y requeriría de una exploración mucho más detenida. Sin embargo, observamos cierta capacidad explicativa en esos postulados. Giddens, por otro lado, en *Las consecuencias de la modernidad*, critica los análisis que se han hecho de la modernidad en clave del aumento de la racionalidad, de la burocratización, etc., y trata de destilar las categorías más acertadas para explicar un proceso de modernización que dice «no haber finalizado aún» (Giddens, 2002)⁵. Incluso el fenómeno de la mundialización, en oposición a Albrow, lo ve como algo específicamente moderno. No obstante, él también, en sus páginas finales, cuando aborda lo que llama «realismo utópico» (Giddens, 2002: 165), intuye que las instituciones de la modernidad podrían ser en algún momento alteradas a tal punto que cerrarían el ciclo de cambio, permanentemente abierto de la modernidad, pudiendo resurgir entonces alguna forma de religión o de tradición que genere un sentimiento nuevo de seguridad ontológica, creándose así una realidad social nueva en la que lo local y lo global entrelazarían de forma compleja y estable, y en la que el espacio y tiempo serían reorganizados completamente.

Quizá los esfuerzos que se han realizado por establecer el Sistema de Seguridad Colectiva que hemos sobrevolado, con todas las tensiones que engloba, además de constituir una línea de acción fundamental para afrontar las amenazas reales que ponen en vilo la supervivencia del hombre en la tierra y lograr establecer una sociedad global pacífica, también puedan ser un referente analítico para observar las dicotomías propias de la modernidad tardía: orden-desorden, racionalidad instrumental-irracionalidad, global-nacional... Pero dejemos estas reflexiones finales para un posterior trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

ALBROW, M. (1996): *The Global Age: State and society beyond modernity*. Cambridge, Polity Press.

⁴ Albrow (1996), pp. 4. Traducción propia.

⁵ Giddens utiliza tres grandes categorías para explicar lo distintivo de la modernidad: 1) Separación entre el espacio y el tiempo; 2) El desarrollo de mecanismos de desanclaje, como las señales simbólicas, los sistemas de expertos y la fiabilidad; 3) La reflexividad del conocimiento social (el poder diferencial, la relación entre los valores y el conocimiento empírico, el impacto de las consecuencias involuntarias de las acciones, la circulación del conocimiento social en una doble hermenéutica).

- BECK, U. (2000): *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós.
- BELTRÁN, M. (2003): *La realidad social*. Madrid, Tecnos.
- DOUGLAS, M. y WILDAWSKY, A. (1982): *Risk and Culture*. California, University of California Press.
- FERNÁNDEZ, E. M. (1998): *El sistema de seguridad colectiva de las Naciones Unidas*. Madrid, Editorial KR.
- GIDDENS, A. (2002): *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- KANT, I. (2001): *La Paz Perpetua*. Buenos Aires, Longseller.
- KEPEL, G. (2003): *La Jihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona, Pirámide.
- LUHMANN, N. (2006): *Sociología del Riesgo*. México, Universidad Iberoamericana.
- ONU (2004): *Collective Security: A more secure World: our shared responsibility*. Report of the Secretary-General's High-level Panel on Threats, Challenges and Change.
- ONU (2007): «Crónica de las Naciones Unidas: ¡Reverdezcamos nuestro mundo!», *Crónica de la ONU*, Vol. XLIV, N° 2, Media Publicaciones.
- SUSTEIN, C. R. (2006): *Riesgo y razón: seguridad, ley y medio ambiente*. Buenos Aires, Katz.
- WILSON, W. (1918): *La Guerra-La Paz: La sociedad de Naciones*. Barcelona, Librería Granada.

Baltasar Gracián: poder y sujeto. El poder prudencial de la persona

Baltasar Gracián: Power and subject. The prudential power of person

JUAN VELÁZQUEZ GONZÁLEZ
Universidad de Zaragoza

Resumen: Dos nociones filosóficas pueden servir para comprender la obra de Baltasar Gracián, especialmente en el tránsito que va de sus primeras obras ético-políticas a la antropología de *El Criticón*: la noción de poder (eje temático) y la de sujeto (eje hermenéutico). Considerando la centralidad de la virtud de la «prudencia» en la obra de Gracián, emerge la idea de «poder prudencial» del sujeto graciano; un sujeto que remite a la noción graciana de «persona». La prudencia indica en la moral política de Gracián una determinada forma de poder del sujeto que se halla en el gran teatro que es el mundo, pero que vive en él heroicamente para ser persona, eligiéndose según la ocasión. Se trata de ejercer un poder y saber vivir siendo dueño de sí, es decir, sujetando en sí cada elección prudente, realizada en el transcurso de las distintas etapas de la vida.

Palabras clave: moral política, sujeto, poder, prudencia.

Abstract: Two philosophical notions can be used to understand the work of Baltasar Gracian, particularly in the transit from his early works on ethics and politics to the anthropology of *El Criticón*: the notions of power and subject. Considering the centrality of the «prudence» virtue in his work, the idea of «reasonable power» of the gracian subject emerges; a subject which is related to the gracian notion of «person». In Gracian's political morality, prudence suggests a particular form of power for the subject who is in the great theatre that is the world, but who lives in it heroically in order to be a person, being chosen depending on the occasion. It is to exercise a power and to have the knowledge to live as self-possessed, i.e., holding itself every prudent choice, made during the different stages of life.

Keywords: political ethics, subject, power, prudence.

Sabed, y nótele todo el mundo, que cuando yo digo la verdad, soy lo fuerte de lo fuerte; nadie entonces me puede contrastar, y en fe della todo lo sujeto.

BALTASAR GRACIÁN: *El Discreto*

Conoció [don Fernando el Católico] y supo estimar su gran poder: tenía tomado el pulso a sus fuerzas y súpolas emplear; tenía tanteadas las de sus enemigos y súpolas prevenir [...] No hubo hombre que así conociese la ocasión de una empresa, la sazón de un negocio, la oportunidad para todo.

BALTASAR GRACIÁN: *El Político don Fernando el Católico.*

INTRODUCCIÓN

Baltasar Gracián (1601-1658) es uno de los autores más importantes del Siglo de Oro español y, en general, de la literatura en lengua hispana. Aragonés, jesuita, barroco, prudente y libre; Gracián es fuente de saber reflexivo, sorprendentemente situado y perspicaz, que nos proponemos estudiar aquí según una orientación filosófica (orientación no tan habitual como podría esperarse para este gran «filósofo sin filosofía») y en torno a una cuestión filosófica: el poder, su sentido y sus representaciones. Nuestro estudio postula que la obra graciana puede comprenderse en la articulación de dos nociones: la de poder (eje temático) y la de sujeto (eje hermenéutico). Sus sentidos y sus conexiones son lo que vamos a intentar «desbrozar» en las siguientes páginas.

Pueden hacerse variadas clasificaciones de las obras de Gracián pero, en base al interés de nuestro estudio, vamos a seguir una clasificación cronológico-filosófica. Distinguimos entonces su obra ético-política (*El Héroe*, de 1637; *El Político don Fernando el Católico*, de 1640; *El Discreto*, de 1646; y *Oráculo manual y Arte de la Prudencia*, de 1647), su obra estética (*Agudeza y Arte de Ingenio*, de 1647), su obra teológica (*El comulgatorio*, de 1655) y una obra de ficción, realmente inclasificable, como es *El Criticón*, publicada en tres partes entre 1651 y 1657. Aunque las obras completas de Gracián son necesarias para abarcar su pensamiento filosófico (sin exceptuar *El Comulgatorio*,¹ una predicación extensa acerca de la eucaristía), vamos a centrar el análisis de las nociones de *poder* y *sujeto* de Gracián en su obra ético-política y en *El Criticón*. A pesar de la diversidad de géneros literarios y temáticas filosóficas abordadas por Gracián, «la línea prudencial parece evidente unidad en su trayectoria de pensador» (Pelegrín, 2003: 54); de ahí que podamos hablar con visos de exactitud del «poder prudencial» del sujeto de Gracián; un sujeto que no es sino la «persona» (en el sentido graciano que explicitaremos). Esta es la tesis que vamos a justificar a lo largo de cuatro apartados referidos a: 1) la moral política; 2) el sujeto; 3) la virtud de la prudencia; y 4) el poder en Gracián.

GRACIÁN: LA MORAL POLÍTICA EN EL BARROCO ESPAÑOL

El Estado moderno nace filosóficamente con la noción de «razón de Estado», plasmada en la obra de Maquiavelo² a principios del siglo XVI. En *El príncipe*, Maquiavelo «secularizaba la política y la moral, y superponía la primera a la segunda: el poder de la razón de Estado está por encima de cualquier consideración ética o jurídica» (Cantarino, 1992: 103). Así pues, «conviene que un príncipe, si se quiere mantener en el poder, aprenda a no ser bueno, y a usar esta estrategia según la necesidad que tenga» (Maquiavelo, 1999: 90).

Maquiavelo separa de este modo, drásticamente, la política de la moral; una moral informada por la religión cristiana. Para la España católica esta autonomía de la *cosa pública* resulta incomprendible e intolerable. Felipe II impulsará la publicación de obras que contrarresten esta influencia: un pensamiento español antimachiavélico que exalta la figura del príncipe cristiano, según una «verdadera razón de Estado» (así en las obras de Pedro de Rivadeneyra, o de Juan de Salazar).

¹ Así lo ha reconocido la crítica actual, de lo que es ejemplo un estudio como el de Pérez Herranz, F. (2002), pp. 43-101.

² «Razón de Estado» no es una noción utilizada por Maquiavelo, pero con ella se define la filosofía política del florentino en el siglo XVII español.

Este antimachiavelismo elimina interesadamente la aportación más importante de Maquiavelo: su realismo y pragmatismo político, así como la centralidad de la historia para la praxis política, tendiendo por el contrario a conservar idealizadamente el *statu quo* ético-político de la monarquía española. Hay, sin embargo, una serie de autores que reconocen la importancia de estas ideas de Maquiavelo, pero así mismo ven necesario conciliarlas con la moral, tomando por ello como modelo a un autor clásico: Tácito. El *tacitismo* y el *casuismo* se inscriben en esta línea, y de ellos recibe una fuerte impronta Baltasar Gracián, el erudito (apasionado lector de historia) y el jesuita (de la Compañía de Jesús, caracterizada esta por su casuismo moral).

Gracián comparte con Maquiavelo el análisis exhaustivo de la realidad presente con la perspectiva comprensora que aporta la historia,³ así como su espíritu mundano, práctico y experimental (apartándose de tal modo de la escolástica especulativa),⁴ pero rechaza la indiferencia ética de Maquiavelo —que la acción política no tenga más norma que la derivada de su eficacia política (Valente, 1960: 23)— y la tergiversación de su virtud capital: la prudencia. Tras el estudio experiencial de la realidad, la prudencia —virtud práctica dianoética para Aristóteles, como veremos— es considerada por Gracián como la máxima virtud de la capacidad política que hace grandes gobernantes:

«Es la capacidad el fundamento de la política, aquella gran arte de ser rey, que no hace asiento sino en los grandes juicios: en un Luis Undécimo de Francia, en un Matías Corvino de Hungría, en un Maximiliano emperador, en un Esteban Bator de Polonia y en un Fernando de España. Es la capacidad seno de la prudencia, sin la cual ni el empleo, ni el ejercicio, ni los años, sacan jamás maestros» (Gracián, 2001: 75).

La prudencia permite ajustar los principios morales a las circunstancias concretas —en lugar de ajustar los actos a la norma ética—, pero no solo en el ámbito de las costumbres (casuismo moral) sino también en el de la política, «convirtiendo a esta en un saber práctico del hombre» (Cantarino, 1992: 111). Se ha hablado de un «casuismo político-moral» de Gracián como aplicación del casuismo moral a la política,⁵ pero nosotros preferimos hablar más bien de una «moral política» graciana o una «moral personal-política». Esta moral política o personal-política halla su centro en el «poder prudencial» —según más adelante lo explicitaremos—. Gracián plantea la política como un *arte* personal, esto es, tomando como *artífice* a un sujeto eminente en lo moral: racionalmente virtuoso; siendo la virtud de la prudencia —primera virtud y salvaguarda del resto de virtudes⁶— la clave de lectura y de ejecución del *arte político*.

«Disponed bien de los medios, y conseguiréis vuestros intentos; ¡y desengañense todo los mortales, —dijo alzando la voz— que no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia!» (Gracián, 2001: 190).

³ Según Ceferino Peralta, «la coincidencia de Gracián y Maquiavelo se reducirá a los títulos y al realismo práctico de ambos» (Batllori y Peralta, 1969: 58). A pesar del radical rechazo graciano de la figura de Maquiavelo, es preciso considerar muy detenidamente las conexiones entre los dos autores (que tampoco se reducirían exclusivamente al influjo que sobre Gracián hubiese tenido la obra de Giovanni Botero, como también afirma C. Peralta).

⁴ «Gracián [...] está en las antípodas del pensamiento escolástico como especulación abstracta y de contenido perenne» (Valente, 1960: 23).

⁵ Así lo consideró Tierno Galván (Cantarino, 2002: 25).

⁶ «Ella (la prudencia) es la virtud más importante que debe adornar al príncipe, es el agente moderador que evita que las demás virtudes, por exceso, degeneren en vicios» (Gambin, 2005: 207).

Las obras ético-políticas de Gracián en general, pero especialmente *El Héroe* y *El Político*, tienen una dimensión marcadamente pedagógica (uno de los rasgos destacados del pensamiento de Gracián, maestro durante la mayor parte de su vida), y de contenido explícitamente ejemplar. En ellas se ofrece un modelo teórico de político virtuoso y heroico que Gracián ve encarnado en la figura de Fernando el Católico:

«Este príncipe comprensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en una palabra, sabio, fue el Católico Fernando [...] Fue útil su saber y, aunque le sobró valor, jugó de maña. No fue afortunado Fernando, sino prudente, que la prudencia es madre de la buena dicha» (Gracián, 2001: 79).

Maquiavelo también había señalado la figura política de Fernando el Católico como ejemplo,⁷ pero en él no exaltaba las virtudes morales (cristianas) sino las políticas, muy diferentes a aquellas que no dejan de ser «utopías morales, que se oponen al *bien político*: la prevalencia del Estado, la retención del poder» (Sierra, 1991: 37). La política se ha de atener a la realidad y no a la idealidad de un programa político;⁸ la virtud política no será también moral sino exclusivamente técnica. Gracián rechaza las consecuencias de esta separación maquiavélica entre una técnica política y una idea moral, criticando explícitamente a Maquiavelo, al que presenta en la primera parte de *El Criticón* como «elocuentísimo embustero» y «charlatán»:

«¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y bien examinados, no son otro que una confitada inmunidad de vicios y de pecados: razones, no de estado, sino de establo» (Gracián, 2001: 899).

Como decimos, Gracián piensa en una «moral política», en una política que ha de ser también virtuosa: una «maña» política que no por ello deja de ser moral, porque es principalmente prudencial. La prudencia es, a la vez, técnica política y virtud ética. El ejercicio de ella y de una auténtica «razón de Estado» (no de establo) es lo que la España del siglo XVII necesita, lo que requiere la política de los Habsburgo: una España que ha dejado de ser un imperio «creciente» para ser una monarquía «menguante» (pensemos en la pérdida de Portugal y las Provincias Unidas de los Países Bajos en el reinado de Felipe IV) que «produce hijos débiles y flacos» (pensemos —aunque sea con cierta anacronía— en Carlos II, el último, el más «débil y flaco», de los Austrias). Muy alejado de estos estaría el héroe graciano, conjunto de *realces*:

«el afortunado, por su felicidad; el animoso, por su valor; el discreto, por su ingenio; el catolicísimo, por su celo; el despejado, por su airoso; y el universal, por todo» (Gracián, 2001: 39).

Este optimismo graciano de sus primeras obras (la posibilidad de despertar entre los gobernantes del Barroco español el afán por ser virtuosamente políticos y mañosamente éticos⁹ y, en general, entre todo hombre que leyere sus consejos)¹⁰ se verá duramente contrastado por la

⁷ «En nuestros tiempos —escribe Maquiavelo— tenemos al actual rey de España, Fernando de Aragón. A este casi se le puede considerar como príncipe nuevo, pues de ser un rey débil ha pasado a ser, por fama y gloria, el primer rey de los cristianos» (Maquiavelo, 1999: 129).

⁸ Como podría ser el de la cohesión de los estados italianos, impedida por el «poder político-moral» de los Estados Vaticanos.

⁹ Como dice Ceferino Peralta: «una intención directa pragmática de aleccionamiento político inmediato» (Battlori y Peralta, 1969: 65), así como una dura y velada crítica a los gobernantes del momento.

¹⁰ «¡Qué singular te deseo! —dice Gracián en su primera obra al lector— Emprendo formar con un libro

experiencia política del propio Gracián¹¹, transformando así no solo su visión política sino también —como no podría ser de otra forma para un defensor de una «moral política-personal», tal y como decimos— su mirada ética y antropológica: del individuo o sujeto graciano. Esta mirada se va tiñendo de colores oscuros, ennegrecidas sombras, pero a la vez definiendo la centralidad no solo de ser héroe (ejemplar para los demás) sino ante todo de ser persona, dueño de sí.

EL SUJETO GRACIANO: EL INDIVIDUO COMO HÉROE Y COMO PERSONA

Si los primeros tratados ético-políticos de Gracián —sobre todo *El Héroe* y *El Político*— manifiestan un optimismo implícito en el que puede ser educada una élite para el arte político, este optimismo antropológico va siendo transformado progresivamente por «una crítica mordaz de la situación política y moral de la España de los Habsburgo, que es radicalizada en *El Criticón*» (Jammes, 1988: 69):

«nuestro escritor, conforme avanzan sus personajes en edad (y él mismo) de *crisi* en *crisi*, y de crisis en crisis, todo lo critica más, lo denuncia, como poseído de un frenesí aniquilador» (Pelegrín, 2003: 73).

La causticidad de tal crítica implica una reconsideración del hombre por parte de Gracián, que ya no lo presenta primariamente como un héroe, un semidiós, como el *sol*, «claro espejo de Dios y de sus divinos atributos», sino más bien como la *luna*: «mudable, defectuosa, manchada, inferior, pobre, triste, y todo se le origina de la vecindad con la tierra» (Gracián, 2001: 823). Esta negatividad afecta también a las relaciones que los hombres establecen entre sí, en un mundo —el del Barroco— terriblemente adverso para los individuos que viven aislados, como lobos: «cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre» (Gracián, 2001: 839),¹² dice Gracián con Plauto (como también hiciera Hobbes). Más que de un mundo, se trata de un «inmundo»; más que de hombres, de «monstruos», como manifiesta el Capítulo VI de la Primera Parte de *El Criticón*: «Estado del siglo».

Gracián, al comienzo de su *Político don Fernando*, afirma que apreciará «reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad» (Gracián, 2001: 51). En efecto, nuestro autor rechaza las teorías políticas de reformadores y utopistas de su siglo. Gracián está seguro de que los defectos de la sociedad, que él critica,

enano un varón gigante, y con breves periodos, inmortales hechos. [...] Para esto forjé este espejo manual de cristales ajenos y de yerros míos. Tal vez te lisonjeará y te avisará, *tal vez en él verás o lo que ya eres o lo que deberías ser*» (Gracián, 2001: 3-4). *Cursiva añadida.*

¹¹ En efecto, en 1640 Gracián fue nombrado confesor del duque de Nochera, virrey de Aragón, a quien el valido Olivares había ordenado penetrar en Cataluña con el ejército para sofocar la revuelta. El duque de Nochera manifestó su oposición a esta decisión por el riesgo de una intervención francesa, que ciertamente se produjo. Nochera fue convocado a Madrid, acusado de alianza con el enemigo, encarcelado y torturado, muriendo poco después como consecuencia de ello. «Gracián —que proclamó siempre su fidelidad a Nochera, antes y después de la tragedia— experimentó desde muy cerca el choque de dos políticas (una de persuasión, otra de fuerza)» (Jammes, 1988: 68).

¹² También de afinidad hobbesiana: «[...] todo es arma y todo guerra, de suerte, que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra» (Gracián, 2001: 832).

«no se van a suprimir mediante una renovación radical, sino que a ellos se considera hay que adaptar al hombre, para ir procurando tan solo, en el mejor de los casos, una lenta corrección» (Maravall, 1975: 205).

Ante la adversidad que presenta el mundo de los hombres —gran teatro del mundo— Gracián no opta por la huida, ni en una idealización social ni en la soledad del erudito humanista, sino que (como más adelante explicitaremos) propone adoptar una técnica de acomodación a la situación y de comprensión de la misma para extraer de ella todo su potencial, que busca la autodefensa para poder construirse interiormente. Este el auténtico poder, real y efectivo —poder prudencial—, del individuo en un mundo teatral.

El Barroco es el tiempo de la exaltación del individuo y su singularidad, pero de modo máximo o eminente: «no es uno solo el que vale por muchos. Grande excelencia en una intensa singularidad, cifrar toda una categoría y equivalerla» (Gracián, 2001: 17). Hay además en nuestro autor una intensa aversión por la vulgaridad, por el vulgo, por la masa¹³ (de ahí el rechazo graciano a la democracia, que no es menor que su repulsa de la aristocracia). Ambos factores animan a Gracián a colocar al individuo —al sujeto individual— en el centro de todas sus reflexiones: centro hermenéutico para la obra graciana. En efecto, como afirma J. Novella, «Gracián abre el foco de su visión, no limitándose a la esfera de la política: es la vida del hombre en toda su complejidad la protagonista de su obra» (Novella, 2003: 200).

El sujeto que presenta Gracián no es unívoco sino plural, pero es, al mismo tiempo, universal en tanto que reúne sus diversas determinaciones plurales (primores, realces, crisis): un *homo pluralis et universalis*.¹⁴ A esta característica que indica indefinición: «Grandes hombres los indefinibles, por su grande pluralidad de perfecciones, que repite a infinidad» (Gracián, 2001: 132), se añade otra característica complementaria: el sujeto plural y universal graciano no es estático sino dinámico, porque está en continuo peregrinaje: un *homo viator*. Así pues, según se expresa en un diálogo de *El Discreto*:

«CANÓNIGO: [...] Todos se van haciendo, hasta llegar al punto de su perfección.

AUTOR: Y pregunto: ese punto a que llegaron, ¿será fijo?

CANÓNIGO: Esa es la infelicidad de nuestra inconstancia. No hay dicha, porque no hay estrella fija de la luna acá; no hay estado, sino continua mutabilidad en todo. O se crece o se declina, *desvariando siempre con tanto variar*» (Gracián, 2001: 168, cursiva añadida).

Este individuo que *desvaría* es representado en *El Criticón* por dos personajes complementarios, pero que nunca se acaban por fundir: Andrenio y Critilo. Andrenio (de *ajnhvr*, hombre) es el ser humano en estado de naturaleza, según el modelo de Adán, el primer hombre, que para Gracián no es pecador sino imperfecto. La posibilidad de perfeccionarse la halla en Critilo (de *krivsi*, juicio), que no representa tanto la perfección sino la facultad humana para perfeccionarse racionalmente.

Andrenio representa al hombre en su pura existencia, que no es otra que la del deseo y, al mismo tiempo, de la necesidad vital de saber, en primer lugar, de sí mismo:

¹³ «El vulgo, aunque fue siempre malicioso, pero no juicioso, y aunque todo lo dice, no todo lo alcanza; raras veces discierne entre lo aparente y lo verdadero» (Gracián, 2001: 175).

¹⁴ «El héroe, el político, el discreto, el hombre, el individuo, Andrenio y Critilo no constituyen dos arquetipos de hombres, más bien son complementarios de los que resulta el hombre graciano» (Novella, 2003: 189).

«[...] me saltó de repente —dice Andrenio— un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia que, revolviendo sobre mí comencé a reconocirme, haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser. ¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser, y para qué me lo ha dado? [...]» (Gracián, 2001: 812).

El sujeto graciano —a diferencia del sujeto cartesiano— se reconoce en primer lugar como viviente («vivo»), antes que como pensante («conozco») o sentiente («adviento»).¹⁵ Este reconocimiento implica un modo de ser vivo, que no es otro que el «cuidado» de la propia vida, cuidar de sí: «Los ‘cuidados’ de la vida, el ‘cuidarse’ de ella, es una exigencia de autenticidad, es una exigencia de ser hombre» (Maravall, 1975: 220).¹⁶ Tal cuidado es una técnica que pasa por encontrar, gracias al ejercicio de la razón, un sitio en el mundo, conociendo la circunstancia propia, lo que no es sino una forma de poder, tal y como a continuación explicaremos.¹⁷ El viaje y peregrinaje de este individuo que desea saber de sí tiene un horizonte: ser persona, lo que significa cumplir con el cuidado, es decir, llegar a saber de sí, a saberse, a ser racional plenamente, a poder y saber vivir¹⁸.

Para alcanzar este objetivo el hombre ha de desengañarse de un mundo —y de unos hombres mundanos— que mienten, cuya verdad no es su apariencia, sino la máscara inmunda (en el sentido también de «feo y sucio») y monstruosa que exhiben. El que busca ser persona, como Andrenio, tiene que descifrar el mundo: «Donde pensaréis que hay sustancia, todo es circunstancia, y lo que parece más sólido es más hueco, y toda cosa hueca, vacía» (Gracián, 2001: 1324-1325). Hay que ser entonces, como dice repetidamente Gracián, no solo hombres sino hombres con substancia, es decir, personas, «hombres con seso»:

«[...] hasta el corazón ha de ser de sesos, para no dejarle tirar y aun arrastrar de sus afectos; seso y más seso y mucho seso, para ser hombre chapado, sesudo y sustancial» (Gracián, 2001: 1372).

¿Qué es, entonces, tener seso y sustancia? No creemos que sea otra cosa en Gracián que saber de sí, en tanto que ese saber de sí responda a un saber del mundo y de la propia circunstancia en el mundo, desengañado de su carácter inmundo y monstruoso. Un saber sustancial en Gracián no remite sino al ensayo por alcanzar una racionalidad que no existe antes del intento, que Andrenio no posee sino que ha de buscar. El resultado será una sustancia individual, conclusión inconclusa en vida del esfuerzo virtuoso personal. Por eso, como bien dice Gambin, en Gracián «el núcleo de la persona permanece irrenunciable porque se trata de un saberse que no puede nunca concluirse definitivamente» (Gambin, 1990: 379).

Al final, Andrenio y Critilo son recibidos en la isla de la inmortalidad, pero no por «ser personas», sino por haberse «hecho personas», alcanzando así la fama, esto es, el reconocimiento de los demás. De modo que la sustancia tampoco es la que uno se da sino la que los demás otorgan a cada cual. La paradoja de la vida es, como dice Pelegrín, que

¹⁵ «Gracián es el primer escritor en considerar la vida como una realidad radical e inexorable, en que las demás se apoyan» (Maravall, 1975: 223).

¹⁶ En este «cuidado» de la vida graciano podemos hallar audibles ecos del estoicismo.

¹⁷ Aquí no lo haremos pero, en base a la remisión tanto de Gracián como de Foucault en sus últimas obras al estoicismo, podrían encontrarse interesantes puntos de encuentro y mutuo enriquecimiento entre las filosofías de ambos autores y sus respectivas nociones de poder. A esta sintonía también hace referencia Benito Pelegrín (Pelegrín, 2003: 89).

¹⁸ Como dice J. Novella: «Ese es el viaje, ese peregrinar del hombre hacia su propia autorrealización, conseguir ser persona, a saber vivir» (Novella, 2003: 190).

«el hombre se va sabiendo en el camino de la vida, conforme se va desviviendo: el hombre se hace conforme se deshace. Si la meta ideal del hombre es la Persona, se debe concluir que se llega a ella cuando ya todo está concluido, ya llegado al invierno de la vejez que no viene horror de horrores y vicios, sino colmo de honores» (Pelegrín, 2003: 90).

Así es como el individuo puede ser, al final del camino, tanto persona como héroe ejemplar para los demás.

LA PRUDENCIA GRACIANA: LA PRUDENCIA EN LA OCASIÓN

Como dice Elena Cantarino, en las primeras obras de Gracián se observa

«la existencia de un saber práctico capaz de reflejarse en unos medios —reglas y máximas— pertenecientes a la ‘política de cada uno’ que permitirían al individuo, y ya no solo al Estado, o al príncipe en el ejercicio de su empleo, adquirir, conservar y aumentar su ser y su estado» (Cantarino, 2002: 30).

Esta autora ha hablado entonces de una «razón de estado del individuo» graciano (Cantarino, 1996). El individuo singular al que se dirige Gracián se enfrenta a la pluralidad de los otros individuos contrarios y hostiles, por lo que el ser singular debe desarrollar «una no política, ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo —dice Gracián al lector de *El Héroe*—» (Gracián, 2001: 4). Así que Gracián es un teórico práctico-didáctico de la razón de Estado, moral y política a un tiempo, pues las máximas prácticas de Gracián no solo sirven para el éxito personal (de la vida privada) sino también para el éxito en los asuntos políticos (de la vida pública).

«Nada hay en Gracián —acordamos con Cantarino— que nos permita hablar, a nuestro entender, de un doble patrón de moralidad con el cual juzgar las acciones de la vida privada y las acciones de la vida pública, ya que todas las acciones son de un hombre frente a otros hombres» (Cantarino, 2002: 37).

Gracián se dirige a un único hombre, que es a la vez político y social, un hombre que vive en relación con otros hombres pero enfrentado a ellos. Gracián, además, a pesar de considerar a este hombre en-frentado a los demás (en frente de ellos), lo caracteriza por la búsqueda de su propia construcción, individualista, pero no por ello despótica. La autodefensa del individuo no pasa por la agresión, y su objetivo no es tampoco la mera supervivencia animal sino la autoconstrucción personal.

En consecuencia, la noción de poder que elabora Baltasar Gracián no se basa en la consistencia del Estado (en situación *menguante* y crítica en la España de la segunda mitad del siglo XVII, como veíamos en el primer apartado) sino en la constitución del individuo, según la trama de relaciones que forman la esfera social.

«Y es cierto —dice acertadamente J.A. Maravall— que *toda su temática se diría presidida por problemas de la técnica de dominación; pero cuando esta resulta de un juego libre de fuerzas individuales*» (Maravall, 1975: 232, cursiva añadida).

El individuo cuenta con sus propios medios para lograr sus propios fines frente a los intereses de los demás y —no menos importante— con su propia persona, en lo que es, según la au-

toconstrucción que va realizando a lo largo de su vida (como relata *El Criticón*), y en lo que aparece ante los otros: la apariencia que permite precisamente esta autoconstrucción.

«El problema de cada uno ante los demás y, con ello, el de la postura del individuo ante los poderes, o mejor, las presiones que heterónomamente se le imponen, tal es el problema de Gracián» (Maravall, 1975, 233).

A este problema corresponde una solución: el ejercicio de la prudencia, como medio para atribuirse un poder a sí mismo (ser persona) y para que otros le atribuyan a uno un poder (ser héroe y discreto): la prudencia abarca ambos sentidos complementarios, y el poder prudencial del sujeto graciano responde por tanto a esta complementariedad.

La prudencia está representada, en la época antigua y en su renacimiento europeo, por el dios romano Jano, el dios de dos caras: una cara de la prudencia mira hacia el pasado y la otra hacia el futuro para vivir en el presente planeado bien el por-venir. De hecho, Cicerón en su *De republica* traduce el término griego *phrónesis* por el latino *prudencia*, que no es sino la contracción de *pro videncia*: «a la providencia divina corresponde la prudencia, es decir, la previsión, el ver por adelantado del hombre *prudens* y *providens*» (Gambin, 2005: 206). Sin embargo, esta virtud práctica es también jánica para Gracián, por cuanto la considera tanto una *técnica* para la vida (arte de la prudencia), como hace principalmente en sus escritos ético-políticos, como una *sabiduría* de la vida, tal y como se presenta en *El Criticón*.

La primera faz jánica de la prudencia remite a Maquiavelo, que la toma por una técnica de gobierno político (*virtù*): «la prudencia consiste en saber reconocer la naturaleza de los inconvenientes, y elegir el menos perjudicial como bueno» (Maquiavelo, 1999: 133). Según la perspectiva moral-política de Gracián se halla

«un paralelismo entre el arte de gobernar y la razón de Estado, y el arte de la prudencia y la razón de estado del individuo —en base a la aplicación de— las nuevas técnicas y nuevos logros originales del campo de la política (razón de Estado) a la moral (razón de estado del individuo)» (Cantarino, 2001: 38).

Sin embargo, no creemos que este rostro de la prudencia en Gracián sea el más verdadero, sino el más aparente.¹⁹ De aquí que muchos intérpretes hayan leído la virtud de la prudencia en Gracián como una «falsa prudencia», de la cual «aun cuando con antecedentes en el plano de la moral política (Maquiavelo y sus discípulos), su fundador en el de la moral personal fue Baltasar Gracián», dice Aranguren (López Aranguren, 1997: 305). Una «prudencia mundana» que según Aranguren se entiende como

«industria, astucia, cautela, simulación y dolo [...], arte de la prudencia, arte, es decir, conjunto de reglas para manipular la realidad y no sentido prudencial, *conciencia* y no prudencia» (López Aranguren, 1997:306).

¹⁹ Según la distinción entre verdad y apariencia a la que recurre a menudo Gracián; no para señalar una disolución de lo verdadero en sus múltiples apariencias, como interpretan muchos, sino para destacar la complementariedad de ambos pues «a Gracián *le interesa tanto lo que las cosas son como su manera de presentarse* [...] —pero— solo el hombre corriente se ve incapaz de distinguir entre apariencia y realidad» (Moraleja, 1999: 32-34). En este sentido creemos que habría que leer las referencias de Gracián a la relación entre verdad y apariencia, como el aforismo 99: «Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son raros los que miran por dentro, y muchos los que se pagan de lo aparente. No basta tener razón con cara de malicia» (Gracián, 2001: 236).

Si bien es cierto que la virtud de la prudencia ha sido leída principalmente como una técnica de disimulo, y así fue empleada para instruir a los cortesanos, sobre todo debido a la traducción francesa realizada por Amelot de la Houssaie (que intituló *L'Homme de cour*) ya que

«la manera en que Gracián describía la sociedad podía leerse como si se aplicara adecuadamente a un formación social que está organizada en su totalidad como un campo de batalla simbólico» (Chartier, 2000: 167),

Sin embargo, no se extrae de los aforismos del *Oráculo manual y arte de prudencia* (y menos aún de sus obras posteriores), un modelo de la «personalidad cortesana» que busca sobrevivir gracias a la exhibición teatral y hacer valer sus intereses defensivamente.²⁰ Esta interpretación utilitaria de virtud de la prudencia es ciertamente reductiva y falsa a la larga²¹ para leer no solo el *Oráculo* sino también el resto de la producción graciana. Es preciso referirse a otra faz de la prudencia, de mayor peso en la obra de Gracián.

La segunda faz jánica de la prudencia graciana nos lleva hasta la *phrónesis* aristotélica, en tanto que sabiduría para poder juzgar y «disponer los medios adecuados para realizar el bien» (Gambin, 2005: 206), atendiendo por tanto a una finalidad (*virtud dianoética* de la razón práctica). Aristóteles, a diferencia de epicúreos y estoicos, no entiende la prudencia como una técnica o arte para actuar, en el sentido recuperado en la modernidad política por Maquiavelo —según decíamos—, ni tampoco la identifica con la sabiduría como su maestro Platón, sino que distinguiendo en el alma racional una parte basada en dos principios invariables: *episteme* y *sofía*, de otra parte *to logistikovn*, separa dentro de esta sus dos principios variables: la *tecné* y la *phrónesis*. Esta última, por tanto, es distinta de la sabiduría rígida e incólume (al contrario de lo que decía Platón), y también de la técnica del saber hacer *poiético* (como decían estoicos y epicúreos). La prudencia aristotélica es flexible para adaptarse a las situaciones, pero no como una técnica sino como un «saber vivir» *práctico* (López Aranguren, 1997: 302). Este saber vivir flexible es, como decimos, una virtud dianoética que, por tanto, se orienta hacia la realización de la vida del sujeto. Según creemos, el segundo y más fundamental rostro de la prudencia graciana consiste en esta *phrónesis* aristotélica: «Gracián [...] perfila la figura del verdadero sabio, señor de sí mismo, juicioso y desengañado, otorgando al hombre prudente carta de auténtica sabiduría» (Gambin, 2005: 209); una sabiduría para la vida y para la adecuación a sus circunstancias oportunas, como a continuación veremos.

Este segundo rostro de la prudencia aparece claramente en *El Criticón*, que representa el proceso de aprendizaje del hombre que desea saber de sí (Andrenio), y puede hacerlo con mayor perfección cada vez (Critilo), para llegar a ser persona: su finalidad. Así pues, la prudencia graciana no puede reducirse a un «pragmatismo utilitario» desde el ámbito moral para el dominio político, tal y como muchos autores la interpretan.

«Ciertamente —dice Alfonso Moraleja— la prudencia en Gracián también consiste en una especie de sabiduría mundana, tal y como lo entendió el mismo Schopenhauer, pero no de forma exclusiva» (Moraleja, 1999: 88),

²⁰ Así es como presenta Roger Chartier al cortesano instruido en las reglas del *Oráculo* (Chartier, 2000:172-176).

²¹ Así es como piensan también algunos intérpretes de Gracián: «Con frecuencia se ha hablado de la finalidad exclusivamente utilitaria de los consejos del *Oráculo manual* —dice A. Azanza Elío—. Pienso que esta afirmación se fija excesivamente en algunos aspectos olvidando otros» (Azanza Elío, 2003: 166).

ya que el mismo Schopenhauer vincula esta «sabiduría mundana» (*Welklugheit*) a la «sabiduría de la vida» (*Lebensweisheit*) (Moraleja, 1999: 88). Dicho «saber vivir» de la prudencia es mundano en tanto que flexible a la ocasión.

«No hay perfección —dice Gracián— donde no hay elección. Dos ventajas incluye: el poder elegir y elegir bien. Donde no hay defecto, es un tomar a ciegas lo que el acaso o la necesidad ofrecen» (Gracián, 2001: 143).

Para Gracián la vida del hombre es elección: elegir cómo hacerse y saberse para ser persona; y la libertad consiste precisamente en jugar con la ocasión, en elegir en base a las ocasiones que el mundo presenta. Para vivir, por tanto, es precisa «una adecuada comprensión de todas las circunstancias que se requieren para el acierto individual» (Gracián, 2001: 142), huyendo así tanto del azar como de la necesidad. La Ocasión ha de ser agarrada por los pelos gracias al ejercicio de la virtud prudencial a la que nos hemos referido, pues la Ocasión no es calva sino cana, esto es, que se la puede agarrar cuando la prudencia ha madurado,²² cuando el ejercicio del ingenio y el juicio se ha desarrollado. Así pues, Gracián considera que la virtud de la prudencia, ya sea como técnica o como sabiduría, requiere del conocimiento de las circunstancias, porque «el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión» (Gracián, 2001: 298): La prudencia es entonces «un práctico saber de todo lo corriente, así de efectos como de causas, que es cognición entendida» (Gracián, 2001: 124).

Sin embargo, este conocimiento de la ocasión (*kairós*) no implica que siempre haya de ser tomada, sino que la prudencia —virtud no solo política sino también ética para Gracián— puede aconsejar no hacerlo: «hay que aprovechar el momento, pero siempre y cuando no colisione con lo correcto, con lo honesto» (Blanco, 2005: 188). Por eso Gracián distingue entre la política y la astucia:²³ la política no consiste en engañar, sino en *conocer* las circunstancias, en *ser* virtuoso y en *actuar* conforme a la prudencia, que reúne la virtud y la ocasión. Todo ello significa la asunción de un poder racional por parte del sujeto que sabe y se sabe, pues «el que comprende señorea» (Gracián, 2001: 7): el poder de la persona prudente o, más bien, el poder prudencial de la persona.

EL PODER GRACIANO: EL PODER PRUDENCIAL DE LA PERSONA

De la consideración, o no consideración, del sentido jánico de la prudencia al que nos hemos referido deriva —según sostenemos en nuestra tesis: el poder prudencial de Gracián— una ponderación adecuada o no del poder del sujeto graciano.²⁴ El poder del sujeto en Gracián se vincula, por una parte, al rostro técnico de la prudencia —o, más bien, es poder en tanto que ejercicio de la prudencia político-moral— porque se trata de un poder estratégico en la sociedad, que se mueve en la teatralidad de la misma: en los emplazamientos, las colocaciones y re-

²² En la tercera parte de *El Criticón*, en la vejez de Critilo y Andrenio cuando ellos «asieron de la ocasión que, aunque cana, no calva, y a pura fuerza de razón y de cordura salieron del evidente riesgo de su pérdida» (Gracián, 2001: 1427).

²³ «Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia: no tienen algunos por sabio sino al engañoso, y por más sabio al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño» (Gracián, 2001: 73).

²⁴ Hasta donde puedo conocer de la bibliografía sobre Gracián hay solo dos textos que abordan explícitamente la noción de poder graciano: Livosky (1997) y Durin (2000). Este último texto es el que nos va a dar pie para delimitar más exactamente en qué consiste el «poder prudencial» de Gracián.

colocaciones, las apariencias y sus movimientos... y, en último término, en las máscaras de los sujetos que aparecen en escena: «una subjetividad que nace directamente instigada por la necesidad de defensa frente a otro y de apropiación de él como medios de afirmación del interés propio» (Sánchez, 1997: 304). La prudencia permite, por tanto, la creación de las relaciones estratégicas que organizan el espacio de la representación teatral. Este juego teatral en Gracián no pretende ser falso —como hemos afirmado ya— sino prudente, ya que sabe de la necesidad tanto del ser como de la apariencia, sin minusvalorar ninguno de los dos: «¿De qué sirviera la realidad sin la apariencia? [...] *Saber y saberlo mostrar es saber dos veces*» (Gracián, 2001: 152, cursiva añadida).

Sin embargo, las apariencias o modos de ser, usados en el arte estratégico de la prudencia, son en último término medios para la autotransformación de hombre en persona, teniendo muy presente que

«este campo de fuerzas del concepto de persona, constituido por una pluralidad de relaciones consigo mismo y con el *otro*, afirma continuamente su propia contrariedad, su carácter provisional, transitorio, temporal» (Gambin, 1990: 373).

El proceso de ser persona es una construcción prudencial continua en el juego de representaciones, a partir de la materia de las distintas prendas que pueden adornar al individuo, adoptadas o formalizadas, como vamos a ver, según pinte la ocasión. La perfección personal no consiste en un estado fijo y cerrado sino en el puro devenir marcado por las circunstancias. El poder prudencial en Gracián no se quedará, por tanto, en el poder del engaño y la simulación sino que remite un valor más radical del prudente: el saber vivir según la ocasión para hacerse persona, es decir, para «poder y saber vivir» siendo dueño de sí.

El núcleo de nuestro estudio que ahora podemos abordar lo colocamos, por lo tanto, en el «poder prudencial de la persona», según Baltasar Gracián; un poder del sujeto prudente, que Gracián empieza pensando de modo optimista como *héroe* para acabar, de un modo más realista, comprendiéndolo sobre todo como *persona*. Este sujeto se caracteriza por que es libre y al mismo tiempo prudente²⁵:

«El hombre, con su libre albedrío puede ir descartando, eligiendo, valiéndose de la prudencia, una virtud que le orienta en la vida cual es el camino para llegar a ser persona, virtuoso, santo» (Novella, 2003: 198).

«Ser persona» equivale para Gracián a ser dueño de sí, en tanto que conocedor de lo que uno es y de su circunstancia. «No hay mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del albedrío» (Gracián, 2001: 207) dice Gracián, de tal modo que el mayor poder es aquel que, partiendo de la libertad, acaba por triunfar sobre ella gracias al ejercicio racional (estratégico y reflexivo) y prudencial (técnico y sapiencial).

En el último de los realces de *El Discreto* («Culta repartición de la vida de un discreto») Gracián relata los cuatro periodos de la vida de un individuo en búsqueda de su perfección, esto es, su transformación en persona. Serán los mismos que articulan las distintas crisis de *El Criticón*: la primavera de la niñez, el estío de la juventud, el otoño de la edad varonil y el in-

²⁵ La persona misma de Baltasar Gracián es la que está actuando detrás de esta visión del hombre. En efecto, Gracián fue tan libre para escribir lo que quiso como prudente para usar seudónimos o alagar en sus dedicatorias a los hombres poderosos que le podrían ayudar en un previsible encontronazo con la autoridad de la Compañía, el cual tuvo definitivamente lugar un año antes de morir Gracián, habiendo publicado la tercera parte de su *Criticón* (cuyo título dice mucho de su autor).

vierno de la vejez. A lo largo del peregrinaje del sujeto graciano (Andronio y Critilo, a un tiempo) este es capaz de ejercer un poder; no lo posee sino que lo ejerce al ejercitar la virtud más propia del hombre, la prudencia. Este poder prudencial es, por lo tanto, bifaz, jánico, al igual que la virtud que lo constituye. Las dos caras del poder del sujeto prudente se dan durante toda la vida, pero según Gracián se orientan hacia un sentido en el mismo transcurso de la vida del sujeto —el poder en su ejercicio tiene una intención última—: *de existir a ser persona*.

«[...] Célebre gusto fue el de aquel varón galante que repartió la comedia en tres jornadas y el viaje de su vida en tres estaciones: la primera empleó en hablar con los muertos; la segunda, con los vivos; la tercera, consigo mismo» (Gracián, 2001: 194).

El poder del prudente en la Primavera-Verano de la vida: «Hablar con los muertos»

El prudente que habla con los muertos es el niño y el joven que, durante el primer tercio de su vida, se dedica a aprender de los libros. El prudente es un sujeto idealizado así como su poder, por eso Gracián habla de un héroe, político excepcional y sumamente discreto como representación idealizada del hombre de poder. Desde una profunda confianza y optimismo antropológico Gracián presenta *el poder prudencial como idealidad del héroe político*. Fernando el Católico es el modelo de poder.

«Conoció [don Fernando el Católico] y supo estimar su gran poder; tenía tomado el pulso a sus fuerzas y súpolas emplear; tenía tanteadas las de sus enemigos y súpolas prevenir [...] No hubo hombre que así conociese la ocasión de una empresa, la sazón de un negocio, la oportunidad para todo» (Gracián, 2001: 83).

Este héroe político no es, como afirma Isabel C. Livosky, «un discurso de poder basado en disfraz, estrategias, y manipulación de la imagen de uno mismo» (Livosky, 1997: 84), sino más bien un artista y técnico de la vida que, a partir del conocimiento de las propias fuerzas y las de los demás, busca la ocasión para aumentar su poder y dominio sobre estos, sin tener por ello que cambiarse a sí mismo, como si fuera un camaleón, para engañarles. Su interés último no se disfraza artificiosamente sino que se dota de los medios para que los demás lo reconozcan como mejor.

«La razón de cada uno —de la que habla Gracián— es la ley de su conservación y aumento, en una palabra, del principio de su interés, en relación al cual cada uno obra como el Estado en su esfera, con igual autonomía y competencia» (Maravall, 1995: 239).

En este sentido la perfección de cada individuo consiste en dominarlo todo desde sí, encerrándolo todo dentro de sí, poniendo en juego la virtud de la prudencia como potencia artística, como técnica:

«mecanismos psicológicos —con sus contradicciones, sus zonas de sombra y sus secretos, más o menos confesables— que intervienen como unas leyes inmutables en las relaciones de poder y casi en cada circunstancia que examina Gracián» (Durin, 2000: 116).

Sin embargo para dominar sobre los demás, primero hay que ser dueño de sí; lo cual no es un medio sino el fin constituyente del poder prudencial.

El poder del prudente en el Otoño de la vida: «Hablar con los vivos»

El prudente que habla con los vivos es el hombre adulto que experimenta el mundo «examinándolo todo, o con admiración o con desengaño» (Gracián, 2001: 196). El sujeto se da cuenta entonces que la realidad no es tan ideal como la que habita en las bibliotecas, y su poder se ve cuestionado por la amenaza potencial de los otros, que ya no refuerzan la posición del sujeto sino que rivalizan con él. La virtud de la prudencia se radicaliza como estrategia en el juego de la dominación, como aparece más marcadamente en el *Oráculo manual*, y así el *poder prudencial* aparece como *discreción en el teatro del mundo*.

Aquí se encuadraría el realismo antropológico de Gracián, a modo de reacción tras el encuentro con la sórdida realidad de los hombres: un realismo desencantado. La noción graciana de poder no cambia sino que se amplía hacia una significación estoica. De este modo, como bien dice Katerine Durin,

«la razón y la prudencia, que conducen al hombre sabio, se sitúan en esa justa medida que se ha de seguir (tan querida por los Estoicos) para mantenerse derecho y ‘tomar con ecuanimidad lo que viene’» (Durin, 2000: 118).

El mundo es, como decía Calderón, un gran teatro, en el que cada uno lleva a cabo una representación del caudal de poder de que dispone y, a la vez, conserva gracias al ejercicio de la prudencia —ahora como mezcla de técnica y de sabiduría— máximamente su propia riqueza, la cual puede otorgarle una soberanía subjetiva y representacional (Sánchez, 1997: 304). Como dice Gracián: «Es efecto grande de la prudencia la reflexión sobre sí, un reconocer su actual disposición, que es un proceder como señor de su ánimo» (Gracián, 2001: 156).

El poder del prudente en el Invierno de la vida: «Hablar consigo mismo»

Finalmente, el prudente que habla consigo mismo en el invierno de su vida se dedica a meditar sobre todo lo que ha aprendido en los libros y en sus experiencias:

«Él pondera, juzga, discurre, infiere y va sacando quintas esencias de verdades. Traga primero leyendo, devora viendo, rumia después meditando, desmenuza los objetos, desentraña las cosas, averiguando las verdades y aliméntase el espíritu de la verdadera sabiduría» (Gracián, 2001: 197).

El sentido del poder graciano se amplía de nuevo en *El Criticón*, según la actividad del juzgar. En la vejez se prioriza por la otra faz de la prudencia y del poder prudencial del sujeto: aquella que la liga a la sabiduría de la vida (*phrónesis* aristotélica). *El poder prudencial* se presenta ahora como *sabiduría de la persona desengañada*, partiendo de una visión mucho más negativa del ser humano, según la cual el mundo deja de ser un teatro para convertirse en un «inmundo», y sus actores se transforman en «monstruos». La mirada crítica de Gracián persigue un poder para el sujeto, ya no basado en un ideal de dominio ni en una soberanía de discreción sino en la sabiduría de sí mismo y del mundo, en la que consiste el fin de cada individuo, esto es, el llegar a ser persona. Contra una representación engañosa del poder, entendido como dominio sin virtud, sin moral, sin verdad, Gracián cree que el auténtico poder es el que procede del interior de cada uno, de la singularidad de cada cual, donde se halla su verdad.

«El ‘señorío verdadero’ es aquel que devuelve al individuo, a la persona que sabe decir que no a la pasión [...] y resistir al poder de las ilusiones y de las apariencias engañosas» (Durín, 2000: 127).

Así que, como dice la «lengua» en una de las alegorías de *El Discreto*: «Sabed, y nótelos todo el mundo, que cuando yo digo la verdad, soy lo fuerte de lo fuerte; nadie entonces me puede contrastar, y en fe della todo lo sujeto» (Gracián, 2001: 191). La lengua que habla es la del propio Gracián: lengua crítica, lengua prudente, lengua fuerte y poderosa, porque dice la verdad: la verdad de sí misma que sostiene, incluyéndose en su suspensión, el mundo entero. El sujeto que sujeta se sujeta. El poder prudencial graciano es la sujeción.

BALTASAR GRACIÁN: PODER Y SUJETO

Si leemos a Gracián sería preferible no ser ni «cortezanos» ni «ejecutivos norteamericanos». Como bien apunta Emilio López Medina, está bien

«recordar que el *Oráculo Manual* se convirtió recientemente en un ‘best-seller’ en una sociedad tan competitiva como la norteamericana, y es un libro de lectura obligada en muchos cursos de ejecutivos de aquel país» (López Medina, 2003: 170).

Tanto los hombres de corte parisinos del siglo XVII como los ejecutivos neoyorquinos del siglo XXI leen a Gracián —o más bien, el *Oráculo manual* de Gracián— con el objetivo utilitario de sacar reglas útiles para sus estrategias sociales y económico-simbólicas. ¿Acaso no cabe otra lectura filosófica de Gracián?

Gracián fue ante todo un gran observador de la sociedad de su tiempo; sociedad decadente, menguante, en la cual planteó, antes que la huida o la transformación, la acomodación a la misma para alcanzar lo posible (antes que lo imposible): la realización personal. Para esta finalidad vio útil el ejercicio de la prudencia que actúa como virtud autorreguladora de la acción, en base a las circunstancias presentes. La prudencia aristotélica es la prudencia que busca el «justo medio» para un «hombre en su punto»: medianía y no mediocridad. Por eso en la crisis sexta de la tercera parte de *El Criticón* («El Saber reinando») Gracián recomienda un camino intermedio entre la astucia de las serpientes y la candidez de las palomas (según el dicho evangélico). «El jesuita nos insta a no ser cándidas paloma, sobre todo si se tiene una responsabilidad política» (Azanza Elío, 2003: 167), como los ignorantes de este mundo, pero también a no ser astutas serpientes, como los monstruos del inmundo. Ser persona es entonces ser prudente, ser mediano entre los extremos, para que, guiándose por el olfato (sentido de la prudencia) a la ocasión, uno pueda hacerse con un poder propio, sabio y no engañoso, sagaz y no cándido. Gobernarse así a uno mismo, sujetando la existencia por medio de la sabiduría de la vida, es el poder graciano de ser persona para vivir en un mundo difícil y engañoso.

BIBLIOGRAFÍA

AZANZA ELÍO, A. (2003): «Política y sociedad en Gracián», en García Casanova, J.F. (ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Universidad de Granada.

- BATTLORI, M. y PERALTA, C. (1969): *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- BLANCO, E. (2005): «Ocasión», en Cantarino, E. y Blanco E. (coords.): *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid, Cátedra.
- CANTARINO, E. (1992): «Ética y política en las primeras obras de Baltasar Gracián», en Ayuso J. M. y Reguera I. (eds.): *Filosofía y política* (Actas del XXV Congreso de Filósofos Jóvenes, Cáceres, 3-6/04/1988). Cáceres, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- (2002): «Gracián: de la moral y de la política», en AA.VV., *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. (Actas del Congreso: Ética, Política y Filosofía. En el 400 aniversario de Baltasar Gracián, 23-24/11/2001). Oviedo, Pentalfa.
- CHARTIER, R. (2000): «Prudencia, disimulación y sociedad de corte», *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Madrid, Cátedra.
- DURIN, K. (2000): «Le pouvoir et sa représentation littéraire à travers El Criticón de Baltasar Gracián», *Le pouvoir au miroir de la littérature en Espagne aux XVIème et XVIIème siècles. Travaux du C.R.E.S (Centre de Recherches sur l'Espagne du Siècle d'Or)*. Vol. xv. Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- GAMBIN, F. (1990): «Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de persona en Baltasar Gracián», *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Hispanoamericana*. Salamanca, Universidad de Salamanca.
- (2005): «Prudencia», en Cantarino, E. y Blanco, E. (coords.): *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*. Madrid, Cátedra.
- GRACIÁN, B. (2001): *Obras completas. El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia. Agudeza y arte de ingenio. El Criticón. El Comulgatorio*. Madrid, Espasa.
- JAMMES, R. (1988): «Gracián y la política. Actualidad del Criticón», en Egido, A. (ed.): *Política y literatura*. Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- LIVOSKY, I. C. (1997): «On Power, Image, and Gracián's Prototype», en AA.VV., *Rhetoric and Politics. Baltasar Gracián and the New World Order*, Spadaccini, N. y Talens, J. (eds.). Minneapolis-Londres, University of Minesota Press.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (1997): «La virtud de la prudencia», *Ética*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ MEDINA, E. (2003): «El arte de no ser imprudente», en García Casanova, J. F. (ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Universidad de Granada.
- MAQUIAVELO, N. (1999): *El príncipe*. Madrid, Temas de Hoy.
- MARAVALL, J. A. (1975): «Antropología y política en el pensamiento de Gracián», *Estudios de historia del pensamiento español, III. Siglo XVII*. Madrid, Cultura Hispánica.
- MORALEJA, A. (1999): *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*. Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- NOVELLA SUÁREZ, J. (2003): «Baltasar Gracián y el arte de saber vivir. Política y filosofía moral en el Barroco español», en García Casanova, J. F. (ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Universidad de Granada.
- PELEGRÍN, B. (2003): «Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del Héroe al Criticón», en García Casanova, J. F. (ed.): *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada, Universidad de Granada.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2002): «La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Oviedo, Pentalfa, pp. 44-102.
- SÁNCHEZ, F. J. (1997): «Subjetividad literario-política y riqueza en Guzmán de Alfarache y en Gracián», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV, 3, pp. 299-306.

- SIERRA, L. (1961): «La moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián», *Arbor*, XLVIII, 183, pp. 281-301.
- VALENTE, J. A. (1960): «El arte del Estado y el arte de la persona. A propósito de dos ensayos sobre Maquiavelo y Gracián», *Insula*, 23, pp. 164-165.

Consideraciones sobre el sujeto revolucionario clásico

Considerations on the classic revolutionary subject

ANTONIO GÓMEZ VILLAR
Universidad Pompeu Fabra

Resumen: El concepto de trabajo ha sufrido diversos cambios a lo largo de la historia, cambios motivados por diversos factores. Dichos cambios hablan de una relación con los diversos modelos económicos regentes, pero también están vinculados con los cambios en la manera de pensar, de sentir y ser del hombre, es decir, también hemos considerado el trabajo como producto de las diversas revoluciones culturales que han acaecido en la Historia de la humanidad. Por tanto, analizar las condiciones y relaciones laborales en las cuales el ser humano se desempeña implica, necesariamente, preguntarse por el concepto de ser humano que emerge en él. Así, repensar la categoría de «trabajo» implica repensar cómo construye su identidad el sujeto. Queremos atender al trabajo en cuanto dotador de sentido, en cómo éste se organizó y al rol que cumplió en la vida de las personas. Es preciso, pues, que nos interroguemos sobre el sentido del trabajo como paso previo para reconsiderar la cuestión de la emancipación o la alienación en el trabajo.

Palabras claves: trabajo, identidad, fordismo, movimiento obrero.

Abstract: The concept of «work» has changed many times throughout History. These changes were due to different factors and are related to various economic models, and are also associated with changes in the way of thinking, feeling and being of persons, i.e., work is a result of various cultural revolutions that have happened in the history of Humanity. Therefore, analysing the conditions and relations in which a human being works necessarily implies the emergence of a concept of human being. So, rethinking the category of «work» involves rethinking how the individual constructs his identity. We would like to consider work as sense-maker, focusing on how it is organized and the role that it fulfilled in the life of people. It is therefore necessary that we ask ourselves for the meaning of work as a previous step for the reconsideration of the question of emancipation or alienation.

Keywords: work, identity, Fordism, the labor movement.

INTRODUCCIÓN

El concepto de trabajo ha sufrido diversos cambios a lo largo de la historia, cambios motivados por diversos factores. Dichos cambios hablan de una relación con los diversos modelos económicos regentes, pero también están vinculados con los cambios en la manera de pensar, de sentir y ser del hombre, es decir, también hemos considerado el trabajo como producto de las diversas revoluciones culturales que han acaecido en la Historia de la humanidad. Por tanto, analizar las condiciones y relaciones laborales en las cuales el ser humano se desempeña implica, necesariamente, preguntarse por el concepto de ser humano que emerge en él. Así, repensar la categoría de «trabajo» implica repensar cómo construye su identidad el sujeto. Queremos atender al trabajo en cuanto dotador de sentido, en cómo éste se organizó y al rol que cumplió en la vida de las personas. Es preciso, pues, que nos interroguemos sobre el sentido

del trabajo como paso previo para reconsiderar la cuestión de la emancipación o la alienación en el trabajo.

EL TRABAJO, ¿CATEGORÍA HISTÓRICA O INVARIABLE DE LA NATURALEZA HUMANA?

La pretensión de alcanzar una definición absoluta de lo que es el trabajo carece de sentido, pues la estaríamos despojando de las distintas significaciones, que son fruto de construcciones sociales que implican determinadas relaciones de poder y dominación, relaciones de fuerza que hacen variar los significados del concepto «trabajo». Dicho de otro modo, no podemos hablar de «trabajo» fuera de un contexto de significación determinado. Así, tampoco es posible definirlo únicamente en función del tipo de actividad u objeto que se realiza, pues estaríamos dejando fuera las relaciones sociales de subordinación, cooperación, explotación o autonomía en las que se enmarca. Si ubicamos el concepto «trabajo» en torno a estas coordenadas podremos, además, conferirle significación social.

La necesaria transformación de la naturaleza para poder llevar a cabo la existencia humana ha adoptado distintas modalidades a lo largo de la Historia, pero ello siempre ha sido un elemento clave en la configuración de la forma que la sociedad adopta. En definitiva, no podemos aislar los distintos mecanismos de transformación de la naturaleza que lleva a cabo el hombre, de las relaciones de poder existentes. En ese sentido, si pensamos el trabajo como una categoría antropológica, como una invariable de la naturaleza humana, estamos soslayando la historicidad de los procesos. Así lo expresa la filósofa francesa Dominique Méda:

«el trabajo no es una categoría antropológica, o sea, una invariable de la naturaleza humana o de las civilizaciones que siempre van acompañadas por las mismas representaciones. Estamos, por el contrario, ante una categoría radicalmente histórica, inventada en respuesta a necesidades de una época determinada, una categoría construida, además, por estratos. Esto significa que las funciones que hoy desempeña el trabajo en nuestras sociedades, en otras épocas, las cumplían otros medios, otros sistemas» (Méda 1998, 27).

Dentro del pensamiento marxista actual y, más en concreto, de entre quienes se han interesado por el trabajo y el acto de trabajar, son varios los filósofos que sostienen la idea de la centralidad del trabajo en cuanto actividad constitutiva de la esencia del hombre. Coinciden en señalar que el trabajo, constituido de creatividad, inventiva y lucha del hombre contra su necesidad, tiene una doble dimensión: de sufrimiento y de realización personal.¹ Como ejemplo, Jacques Bidet señala que «el trabajo, al igual que el lenguaje, es una categoría antropológica general, sin la cual no pueden concebirse ni el proceso de hominización, ni la especificidad del hombre» (Bidet, 2004). Que neguemos el trabajo como una invariable de la naturaleza humana no quiere decir que no entendamos el trabajo como una dimensión básica de lo humano y neguemos su necesidad material para la subsistencia. Negar el trabajo como categoría antropológica, como invariable de la naturaleza humana es negar que el trabajo exprese en el mayor grado posible nuestra humanidad, que sea nuestra esencia y nuestra condición como humanos.

¹ Esta idea es defendida por Yves Schawarz (1988; 1994), Jaques Bidet (1998; 2004) y Jean-Marie Vincent, así como los números 10 y 16 de *Futur antérieur*, dedicados al trabajo.

GENEALOGÍA DE LA NOCIÓN DE TRABAJO

Esta breve genealogía de la noción de trabajo que proponemos tiene la pretensión de mostrar que el trabajo es una categoría socio-histórica; y que el trabajo, tal como hoy lo entendemos, es una invención de la modernidad, generalizada durante el industrialismo. Si adoptamos esta perspectiva sobre la noción de trabajo, esto es, la relativizamos, es más plausible la propuesta de posibles alternativas. No se trata de eliminar el concepto «trabajo», sino hacer ver que es la ideología económica dominante la que hoy marca sus límites: existe una reducción del trabajo al trabajo asalariado, otorgándole un carácter universal y ahistórico. No pretendemos realizar un estudio historiográfico exhaustivo sobre el trabajo, ni dar forma a una posible filosofía del trabajo; sino más bien desarrollar una genealogía en el sentido foucaultiano o nietzscheano, una genealogía de las discontinuidades, de las rupturas.

Las llamadas «sociedades primitivas» ofrecen un primer ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo. Méda, en su estudio antropológico (Méda, 1998) aporta abundantes materiales en los que muestra que en estas sociedades la noción de trabajo no tiene ni el soporte conceptual ni la incidencia social que tiene en la nuestra. De hecho, se observa que su lenguaje carece de un término que pueda identificarse con la noción actual de trabajo, pero sí cuenta con palabras con significado más restringido. No existe en estas sociedades una distinción clara entre actividades que se suponen productivas y el resto. Así, las sociedades primitivas son un primer ejemplo de sociedades no estructuradas por el trabajo. Marshall ha sido uno de los primeros en mostrar que conviene desechar la imagen de una humanidad primitiva aplastada por la apremiante tarea de satisfacer necesidades físicas y naturales. Al contrario, «el tiempo dedicado a estos empeños está en realidad muy circunscrito, las necesidades se satisfacían en poco tiempo y con un mínimo esfuerzo» (Marshall, 1976; 1991).

Para Méda (Méda, 1998) el trabajo en las sociedades preeconómicas presenta tres características: primero, se acomete para ser visto por los demás, es una suerte de competición lúdica, de juego social. El trabajo pretende, ante todo, la ostentación, sirve para hacerse ver y para competir con los demás; en segundo lugar, ni la satisfacción de necesidades, ni el ánimo de acopio son primordiales. En ese sentido, los trobriandeses, estudiados por Bronislaw Malinowski (Malinowski, 1986) ponen el mayor cuidado en la estética y buena disposición de su parcela cultivada. El esfuerzo no es sinónimo de penosidad; por último, el trabajo se rige por lógicas sagradas y sociales: para los trobriandeses, el mago de los jardines controla la labor de los hombres y las fuerzas de la naturaleza. La magia desempeña una función de coordinación, regulación y dirección de los trabajos del campo. Los estudios de Malinowski han demostrado que los hechos sociales que estructuran estas sociedades no tienen naturaleza económica, sino que son prioritariamente sociales: ponen en juego lazos sanguíneos y de parentesco, símbolos, determinadas relaciones con la naturaleza y la tradición.

La Grecia clásica ofrece otro ejemplo de sociedad no estructurada por el trabajo. Tampoco existía en ella la palabra equivalente a la noción actual de trabajo. No existía una palabra para designar el conjunto homogéneo de actividades que actualmente vincula tareas relacionadas con la obtención y el abastecimiento de bienes y servicios a la realización personal y la relación social. Se estimaba indigno de personas libres desarrollar sus capacidades para obtener una ganancia. Así, por ejemplo, se consideraba servil la actividad de bailarinas o atletas profesionales, por muy admirable que fuese su destreza, al igual que las tareas realizadas por esclavos, en general, o por mercenarios asalariados, porque dependían de un amo. El trabajo necesario para la satisfacción de necesidades materiales se consideraba envilecedor. Ocupaciones de orden superior como la filosofía o la política, sin embargo, no se consideraban trabajo. El trabajo tenía un radio limitado, era peyorativo y no se le atribuía un valor ideológico central (Piore, 1995). En Grecia, las actividades son clasificadas en categorías irreductiblemente diversas y

separadas por distinciones que impiden considerar el trabajo como una función única. La distinción más relevante es la establecida entre las tareas recogidas bajo el término *ponos*, actividades penosas, que requieren esfuerzos y el contacto degradante con la materia; y las tareas identificadas como *ergon* (obra), que se caracterizan por ser atribuibles o imputables a una persona y por consistir en la aplicación de una forma a la materia —el alfarero, por ejemplo, al hacer un recipiente da forma a la materia— (Méda, 1998).

En los filósofos griegos encontramos un denominador común en la concepción del trabajo: lo identifican con tareas degradantes y en nada lo aprecian. En las obras de Platón y Aristóteles asistimos al desarrollo de un ideal de vida individual y colectiva del que el trabajo queda casi del todo excluido. Toda la filosofía griega se basa, de hecho, en la idea de que la verdadera libertad, esto es, la actuación del hombre conforme a su componente más humano, el *logos*, empieza más allá de la necesidad, una vez satisfechos los menesteres materiales. Así lo advierte Aristóteles al inicio de *Metafísica*: «pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida» (Aristóteles, 1990). En la obra de Platón² las actividades manuales son realizadas por la «tercera clase»: labradores y artesanos varios. Para Aristóteles, estas tareas son las propias del esclavo. El Estagirita alaba la existencia de la esclavitud, gracias a la cual los ciudadanos pueden ejercitarse en humanidad³.

En las sociedades griegas el lugar de trabajo se basa, en última instancia, en una concepción de ser humano: el ser humano es un ser racional y su tarea es desarrollar esa razón que lo hace hombre y lo asemeja a los dioses. Ejercitar la razón supone, en el orden teórico, dedicarse a la filosofía y a la ciencia; en el orden práctico, proceder de conformidad a la virtud; y en el orden político, ser un buen ciudadano. La verdadera vida es la del ocio y el objeto de la educación es prepararse para vivirla, pero no es un planteamiento de reivindicación del ascetismo o la pobreza. Escribe Aristóteles:

«la vida de ocio contiene en sí misma el placer y la felicidad de la vida bienaventurada. Pero esto no es cosa de aquellos que tienen una vida laboriosa, sino de aquellos que tienen una vida de ocio, ya que el hombre laborioso lleva a cabo su labor con vistas a algún fin que aún no posee, mientras que la felicidad es un fin que no supone pena sino placer» (Aristóteles, 1979).

En Roma siguió predominando el desprecio por las tareas ordinarias, y generalmente penosas, relacionadas con la subsistencia y el abastecimiento que solía acompañar esos trabajos. Así, como especifica Cicerón:

«cuanto tenga que ver con un salario es sórdido e indigno de un hombre libre, porque el salario en esas circunstancias es el precio de un trabajo y no de un arte; [...] todo artesanado es sórdido, como también lo es el comercio de reventa» (Cicerón, 2001).

Durante el Imperio Romano, e incluso hasta el final de la Edad Media, la representación del trabajo no varía esencialmente. En el Imperio Romano no se le asigna ningún lugar especial y, siguiendo la tradición griega, se le desprecia. Los trabajos degradantes y penosos siguen siendo asunto exclusivo de esclavos y la clasificación de las actividades —la de Cicerón, por ejemplo— se hace según la contraposición libre-servil, siendo serviles las ejercidas bajo dependencia y libres las realizadas por sí mismas y sin dependencia. Como en Grecia, la contraposición esencial para los romanos es la de *labor* frente a *otium* (ocio). El ocio es lo contrario de trabajo

² Especialmente en *La República*, libros III, IV y V.

³ *Política*, libro I, capítulos III, IV, V y VI.

pero no es ni descanso ni juego; es la actividad superior a la que se contrapone el *negotiu* (*necotium*) (Veyne, 1991). De ahí que merezcan condena los que reciben retribución por su trabajo:

«se consideran innobles y desdeñables las ganancias de los mercenarios y de todos aquellos a los que se retribuyen por sus trabajos, y no por sus talentos, porque para ellos la paga es el precio de una servidumbre» (Cicerón, 2001).

En principio, el cristianismo hizo también suyo el desprecio de lo que hoy conocemos por trabajo: se tomó como castigo fruto de una maldición bíblica y no como un objetivo ni individual ni socialmente deseable, máxime cuando se propugnaba el desapego hacia los bienes terrenales. El pensamiento cristiano, derivado del Antiguo y del Nuevo Testamento, se sitúa dentro de las coordenadas legadas por el pensamiento griego: superioridad del espíritu sobre el cuerpo, vocación celestial del hombre, aspiración a la inmortalidad, fuerte contraste entre el tiempo terrenal y la eternidad que pertenece a Dios. De ahí que el trabajo merezca, al inicio de la era cristiana, parecida consideración que en la Antigüedad: el deber del hombre está en la dedicación a Dios, el paso por la tierra debe servir prioritariamente para asegurarse la propia salvación por medio de la fe y la oración. El trabajo es claramente una maldición, un castigo. Tras el pecado de Adán, la condena divina dice:

«¡Maldita sea la tierra por tu culpa! Con tu fatiga sacarás de ella tu sustento todos los días de tu vida. Ella te dará espinas y cardos, y comerás la hierba de los campos. Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado. Porque polvo eres y al polvo volverás» (Génesis III, 19).

Sin embargo, el pensamiento cristiano —con Jean Lacroix, el padre Cheng, el padre Mar-telet, y otros— fue desarrollado una determinada lectura de los textos bíblicos en la que se otorga al trabajo una dimensión marcadamente espiritualista por cuanto asimila el trabajo a la libertad y al esfuerzo (Méda, 1998). Una amplia corriente de pensamiento humanista no cristiano sostiene idéntica concepción del trabajo, es decir, lo considera como la más alta expresión de la libertad creadora del hombre. Sobran los ejemplos de esta visión. Como muestra, este texto de Vuillemin:

«el trabajo arranca al hombre de la exterioridad, infunde humanidad a la naturaleza. Fruto de la necesidad, realiza la obra de la libertad y afirma nuestro poder. [...] El acto ontológico del trabajo no puede realizarse más que trascendiendo las fronteras del contexto animal hacia la totalidad del mundo humano: el trabajo es el acto ontológico constituido del mundo [...]. El trabajo es la verdad del idealismo y del materialismo, es el hombre al principio de la materia y es la conciencia emergiendo del vacío hacia la plenitud de la alegría» (Vuillemin, 1949).

En un libro de Derecho laboral, *Crítica del derecho al trabajo*, Alain Supiot, al que cabe incluir entre los humanistas no cristianos, hace las siguientes consideraciones histórico-filosóficas:

«la primera acepción conocida en la lengua francesa de la palabra ‘trabajo’ se refiere al agobio de la mujer durante el parto; remite al acto en que, por antonomasia, se confunden el dolor y la creación, acto en que se reproduce, una y otra vez, como en todo trabajo, el misterio de la creación humana. Porque todo trabajo es el ámbito en que se produce semejante desgaje de las fuerzas y obras que el hombre lleva en sí. En ese dar a la luz al niño o a la obra, el hombre cumple su destino» (Supiot, 1996).

Con el protestantismo, el concepto de trabajo se transformó: el trabajo era a la vez medio económico y fin espiritual, lo cual tuvo efectos innovadores duraderos. La teocracia de Calvino y sus herederos tocó una fibra muy sensible de los burgueses de clase media con inclinaciones autosuficientes y utilitarias. El filtro individualista suprimió parte de la esencia religiosa y ética del calvinismo original. La moralidad social y la religión acabarían siendo menos determinantes del comportamiento económico (Furnham, 1990). El Calvinismo logró reunir más seguidores y desempeñó una labor más eficaz y creadora de desmantelamiento y sustitución de los principios tradicionales. Además, reconstruyó la religión cristiana de forma que admitiera una ideología del trabajo audaz y de alcance global. Al recelo de Lucero frente a la adquisición de bienes sucedió la idea del empleo lucrativo como propósito fundamental en la vida (Fanfani, 1953).

En el siglo XVIII el trabajo ya comienza a percibirse como un factor de producción. *La Enciclopedia*, de Diderot, lo define como «la ocupación cotidiana a la que el hombre por necesidad está condenado y a la que debe su salud, su subsistencia, su serenidad, su buen juicio y quizás, su virtud». ⁴ Como categoría homogénea, el trabajo se afianzó en el siglo XVIII, con la noción unificada de riqueza, producción y la propia idea de sistema económico, dando lugar a una disciplina nueva: la economía. «La razón productivista del trabajo surgió y evolucionó, así, junto con el aparato conceptual de la ciencia económica» (Naredo, 2006: 152). Prueba de ello es que la palabra «economía» no aparece todavía, en su acepción moderna, en el primer Diccionario de la lengua castellana de 1726, de la Real Academia de la Lengua Española. Sin embargo, sí que aparece la palabra «trabajo», y en su primera acepción figura como «ejercicio u ocupación en alguna obra o ministerio», indicando que viene del latín *tripalium*, que significa «lugar de tormento». De ahí, que hoy, las actividades que la economía hegemónica engloba bajo la denominación de trabajo coincidan con aquellas que los antiguos griegos y romanos consideraban penosas e impropias de personas libres, así lo confirma el significado originario *tripalium*. La idea de trabajar y de trabajo, que procede de este término latino, es la que se ha generalizado.

Será en el siglo XIX cuando se transformará profundamente esta representación, hasta hacer del trabajo el modelo por antonomasia de la actividad creadora. En Alemania, con Hegel como principal exponente, se desarrollará un planteamiento de orden filosófico y de corte idealista que vendría a fundamentar filosóficamente la idea de que el trabajo es la esencia del hombre. La filosofía hegeliana no se dedica en sentido estricto a dilucidar el concepto de trabajo, pero da a entender, no obstante, por qué dicho concepto vino a interpretarse como esencial del hombre. ⁵ El acto mediante el que el Espíritu se conoce a sí mismo es un trabajo que realiza sobre sí mismo. «El espíritu se encuentra a sí mismo en el trabajo de su propia transformación» (Hegel, 2006), escribe en las primeras páginas del Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*. El trabajo es para Hegel la actividad por la cual el Espíritu se opone a algo externamente dado para conocerse a sí mismo. El Espíritu trabaja sin cesar, hasta el fin de la Historia; trabajo movido por la voluntad de conocerse plenamente, de poner al descubierto todo lo que alberga en su interior que aún no se ha revelado; lo cual quiere decir que todo aquello que parecía ser exterior a él: lo natural, lo dado, lo impuesto, era ya de hecho Espíritu. Dicho de otro modo, la meta última consiste en la completa espiritualización de la naturaleza; al final, no puede quedar naturaleza que se resista al Espíritu puesto que el Espíritu es pura actividad. Hegel está, de este modo, legitimando filosóficamente la voluntad de someter la naturaleza totalmente para convertirla en un mundo humano. Hegel reformula el principio de la consecución de la rique-

⁴ *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1765), artículo: «Travail», tomo XVI, col. 567b.

⁵ La reflexión de Hegel aquí expuesta bebe, fundamentalmente, de la desarrollada por Méda (1998).

za, de la abundancia, en términos de ley del mundo: el fin último de la Historia es la plena humanización de la naturaleza, de ahí el concepto de «trabajo del Espíritu». Con el trabajo, la humanidad se ha creado a sí misma y a través de la humanidad se crea el Espíritu del mundo. Con el trabajo el hombre destruye el orden natural y se hace siempre más humano.

Sin embargo, lo que interesa a Hegel no es el trabajo en cuanto esfuerzo con el que los seres humanos satisfacen sus necesidades, ni el trabajo de las fábricas cuyo desarrollo puede observar en su tiempo. El tipo de trabajo que le importa es abstracto y su principal característica es la de disolver las comunidades naturales para entrelazar a los individuos en una dependencia universal:

«con esta división, no solo se simplifica el trabajo del individuo, sino que además aumentan su destreza en el trabajo abstracto y la cantidad de procesos. Debido a esta abstracción de la destreza y del medio se vuelven más completas al mismo tiempo la dependencia y las relaciones recíprocas entre los seres humanos para satisfacer así otras necesidades, hasta el punto de convertirlas en una necesidad absoluta» (Hegel, 1988).

Este tipo de trabajo está condenado a desaparecer porque encierra demasiadas contradicciones:

«una multitud de obreros se ve condenada, en las fábricas, en los talleres y la minas, a realizar trabajos completamente embrutecedores, insalubres, peligrosos y que ahogan la destreza. Ramas de la industria que mantenían a una numerosa clase de hombres se arruinan repentinamente a causa de la moda o de la caída de precios como consecuencia de descubrimientos en otros países [...], toda esta multitud se ve abocada a la pobreza [...]. Entonces aparece la oposición entre gran riqueza y la gran pobreza [...]. Esta desigualdad entre riqueza y pobreza se convierte en el mayor desgarramiento de la voluntad social, es revuelta y odio. [...]. Se puede ver que, pese a su exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo bastante rica, es decir, con toda su riqueza no tiene suficientes bienes para pagar el tributo al exceso de miseria y a la plebe que engendrará» (Hegel, 1988).

Pero este paso es, no obstante, esencial: acerca a los hombres, los entrelaza en dependencia recíproca y hace posible la verdadera comunidad. Es, además, el paso hacia la invención de la máquina, producto del espíritu humano que fascina a Hegel porque

«es un automatismo capaz de asumir sin cesar la tarea de la negación y transformación, la máquina es la inquietud de lo subjetivo, del concepto situado fuera del sujeto, o incluso del poder de negación del hombre que adquiere una existencia objetiva y autónoma» (Hegel, 1988).

Esta superación será cierta tanto para las sociedades humanas como para el Espíritu. Dicho de otro modo, el Espíritu es «trabajando», o sea, es activo hasta el fin de la Historia. Dicho trabajo, consistente en encarnar formas conclusas para luego superarlas, encarnará, solo transitoriamente, la forma del trabajo concebido como oposición a la naturaleza, como trabajo industrial, asalariado, abstracto. El concepto de trabajo queda, por tanto, considerablemente transformado y enriquecido por Hegel ya que designa la mismísima actividad espiritual, la esencia de la historia de la humanidad, que es actividad creadora y autoexpresión. Con ello Hegel está destacando la aportación específica del siglo XIX: la construcción de una esencia del trabajo, esto es, de un ideal de creación y autorrealización.

EL PARADIGMA FORDISTA

Señala Marco Revelli que el siglo XX ha sido el siglo del *homo faber*. El siglo en que, «casi con ferocidad, el hombre ha quedado reducido a su función productiva» (Revelli, 2002: 39). Durante el siglo XX, la antropología del ser humano se pensó en torno a la centralidad del hacer; la sociedad se diseñó en torno a su posición en las relaciones de producción; y su ética se fundó en torno a la totalidad del trabajo. Para Gramsci,⁶ el fordismo consiste en la extensión de los métodos y de los valores de fábrica a la totalidad de las relaciones humanas, en la plena socialización de la fábrica, de forjar un nuevo tipo humano, dotado de la mentalidad, de los estilos de comportamiento, del sistema de necesidades y de reglas interiorizadas adecuados a la producción industrial. En resumen, el fordismo llega a ser un sistema que consiste en la asunción del trabajador de fábrica como sujeto hegemónico en la época de la racionalización y de la lógica de fábrica. Escribe Gramsci:

«el fordismo es el principal esfuerzo colectivo que se ha verificado hasta ahora para crear, con rapidez inaudita y con una conciencia del objetivo jamás vista en la historia, un nuevo tipo de trabajador y de hombre» (Gramsci, 1980).

Gramsci tuvo esa gran intuición: el fordismo no es solo una técnica de producción, ni tan siquiera un simple método de fábrica, sino un modelo social orgánico e inédito, un sistema integrado de nuevas técnicas, nuevas relaciones sociales y nuevas formas institucionales basadas en la centralidad de la producción.

«Taylor expresa con cinismo brutal la finalidad de la sociedad norteamericana: desarrollar en el trabajador, en un grado máximo, las actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psico-físico del trabajo profesional calificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador, y reducir las operaciones productivas al mero aspecto físico, maquinal. Pero, en realidad, no se trata de novedades originales, sino solo de la fase más reciente de un largo proceso que ha empezado con el nacimiento del industrialismo mismo, fase que es, simplemente, más intensa que las anteriores, y que se manifiesta con formas más brutales, pero que será superada ella misma con la creación de un nuevo nexo psico-físico de tipo diferente del de los anteriores y, sin duda, superior a ellos» (Gramsci, 1979: 476).

El filósofo italiano sostiene que la racionalización ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano, según el nuevo tipo de trabajo y proceso productivo. No se trata de que se haya creado una nueva figura de trabajador dentro del taller, que trabaja como una máquina dentro de un sistema de máquinas. De lo que se trata es de la colonización de otro mundo vital, que alcanza las raíces mismas de la existencia humana, el territorio de los comportamientos privados de la vida familiar, de la moral sexual y convirtiendo al hombre destinado al trabajo en un apéndice permanente de la fábrica. Apunta Gramsci que

«el nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre trabajador no desperdicie sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional [...], el obrero que va al trabajo tras una noche de vicio no es un buen trabajador, la exaltación personal es-

⁶ Las reflexiones aquí expuestas de Gramsci pertenecen al 22º *Cuaderno de la cárcel*, «Americanismo y fordismo», redactado en 1934 en la clínica de Formia, en uno de los períodos más críticos a causa de sus condiciones de salud, tras ocho años de reclusión en la cárcel de Turi. «Americanismo y fordismo» no se publicó en la primera edición de los *Cuadernos*, esto es, en los seis volúmenes editados entre 1948 y 1951.

tá reñida con los movimientos cronométricos de los gestos productivos unidos a los más perfectos automatismos» (Gramsci, 1980).

El trabajo ha sido, especialmente en los dos últimos siglos, un factor determinante en el «estar» del hombre en el mundo. A partir del trabajo se ha estructurado la actividad social —la producción y el ocio, los modos de interpretar el mundo, las ideologías y la conflictividad social—; sobre el trabajo se ha organizado la distribución de la riqueza; y sobre el trabajo se ha construido todo un sistema de sentido y significaciones. Fue la Revolución Industrial la que sentó las bases de la modernidad, la que elevó el trabajo a categoría ética. Y, frente a la lógica de la explotación que imponía esta ética del trabajo, se fue desarrollando una cultura de respuesta: la cultura obrera.

LA NOCIÓN DE TRABAJO EN EL MOVIMIENTO OBRERO CLÁSICO

Marx y parte de los socialistas considerarán el ideal hegeliano, antes analizado, como la verdadera esencia del trabajo y lo cotejará con el trabajo realmente existente de la época: el resultado será la configuración del esquema utópico del trabajo. Desde mediados del siglo XIX hasta, más o menos, mediados del siglo XX, las principales encrucijadas políticas y sociales, al menos en Europa, gravitaron en torno al lugar que debía ocupar la clase obrera en la sociedad, y ello en razón de que era portadora, o parecía ser portadora, de grandes posibilidades de cambio, hasta el punto de poder promover una transformación profunda del orden social. Así, podemos decir que la cuestión social era esencialmente la cuestión obrera.

El movimiento obrero asumió la noción de trabajo que marcaba la ideología económica dominante, cuyos orígenes, como señalábamos, se encuentran en el siglo XVIII junto con el nacimiento de la ciencia económica. Asumió las mismas categorías de producción, de trabajo y de crecimiento que la economía política y trató de organizar la respuesta a la explotación sufrida en el mismo terreno ideológico que el capitalismo había generado, con su mismo aparato conceptual.

«La Filosofía de la ciencia nos enseña que no son las definiciones explícitas y enumerativas las que marcan de verdad las fronteras de un concepto, sino la noción de sistema que aporta la estructura conceptual y el dominio de aplicaciones del enfoque al que pertenecen» (Naredo, 2009).

Así, el movimiento obrero adoptó su lucha en el marco de la idea hegemónica de sistema económico. Su propio lenguaje era tributario de la ideología económica dominante y trataba de organizar una respuesta revolucionaria aplicando o estirando los conceptos que el propio sistema, al cual pretendían cambiar de base, había generado.

«El mundo de la cosa, de la herramienta, el mundo de la identidad en el tiempo y de una acción que dispone de un tiempo futuro, se encierra irremediamente en el sujeto —en cualquier sujeto—, para determinar una inextinguible subordinación a unas obras que responden a las necesidades de un grupo, para apagar cualquier destello de soberanía dentro del duro caparazón del trabajo como encarnación del carácter despótico del ‘hacer’. Aquí, el círculo de la acción útil —el desarrollo de la lógica de la cosa— no se rompe (no deja entrever el reencuentro consigo mismo). Por el contrario, se cierra (reduciendo cada forma de ida a instrumento). Y el hombre, tras haber renunciado a sí mismo para convertirse en medio de la propia emancipación —para permitir que el rigor absoluto de la lógica de las cosas se adueñe de él y lo que dé la forma más eficaz al servicio

de la propia obra emancipadora—, descubre de nuevo, al final del recorrido, aquello a lo que se había entregado al principio: una vez más un medio, una cosa reducida al propio uso servil» (Revelli, 2002).

Esta asunción por parte del movimiento obrero revolucionario es fundamental en la propia constitución de lo que somos, de nuestras subjetividades. Se fundan formas de ser auténticas, maneras de ser humano para las cuales el trabajo como relación, como actividad determina el sentido de la vida, es la sustancia misma desde la cual se producen otros sentidos, determinando así la forma y los modos que adquiere la posible transformación social. Fernando León de Aranoa, director de la película *Los lunes al sol*, recuerda que en su visita a Gijón le sorprendió cómo los trabajadores de la naval hablaban de sus empleos,

«lo hacían con el respeto del que lo sabe el bien máspreciado, quizá su única posesión: Somos trabajadores —decían—, si nos lo quitan, nos lo quitan todo. El trabajo no era para ellos una fuente de riqueza, es una riqueza en sí misma: una ética, un bien común, colectivo, algo que les pertenece a todos y que heredarán sus hijos» (García Torres, 2008).

Para los protagonistas de esta película, la pertenencia a la clase obrera es la fuente de identidad y la vida. En los momentos difíciles, saberse parte de una clase, de algo más amplio que tú mismo y tu entorno más próximo, la familia y los amigos, se convierte en un valor, el valor colectivo como refugio. El personaje Santa se lo recuerda a menudo a sus compañeros: le recuerda quiénes son, a qué pertenecen. Los trabajadores de *Sintel*, en su resistencia colectiva contra lo que consideraban una fraudulenta quiebra de su empresa, experiencia recogida en el documental *El efecto Iguazú*, reconocen sentirse orgullosos de haber trabajado en *Sintel*, de haber transformado todas las líneas telefónicas del país. Se sienten protagonistas y orgullos del trabajo desempeñado. Así, rechazan las bajas incentivadas; porque su lucha no es por el dinero, sino por el empleo. Como ejemplo extremo de ello, podemos señalar la anécdota que narra Primo Levi en su libro sobre los campos de exterminio *Si esto es un hombre*. Cuenta la historia de un albañil italiano con el que compartió su cautiverio. Este albañil tenía que construir muros que iban a ser utilizados para beneficio de los propios nazis, por ejemplo, fortificando las fábricas de armamento que funcionaban con trabajo esclavo. Este albañil italiano, que era comunista, tenía una ética del trabajo tan sólida e interiorizada que, aun conociendo la finalidad de los muros que construía, hacía los mejores muros, ponía todo su ser en la realización de lo que era su deber. Un deber que le venía no tanto por el dictado nazi sino, precisamente, por la interiorización de la ética del trabajo. La escenificación del trabajo que presenta Chaplin en *Tiempos modernos* revela hasta qué punto el hombre mismo, para poder seguir el ritmo de la máquina, debe actuar como máquina, hacerse émbolo o palanca. Pero Charlot escapa a todo, a los industriales que quieren esclavizarlo, controlar al individuo, domesticarlo para que sea productivo. Esa oposición de Charlot al mundo de la industria no la podía soportar ni el comunismo ni el capitalismo de la época. Charlot es la antítesis de *Rosetta*, la película de Jean-Pierre Dardenne y Luc Dardenne. El mayor problema de *Rosetta* consiste en tener algo que comer, un problema cotidiano. Es una paria como Charlot, pero ella quiere integrarse en la sociedad. Charlot, en cambio, está fuera de la sociedad.

La izquierda del siglo XX fundamentó su práctica e ideario en dispositivos de dominación contrafácticos, piramidales y simétricos a muchos de los dispositivos de la Modernidad: la Clase obrera, el Partido, el Estado socialista: un Sujeto frente a otro Sujeto. Lo Uno frente a lo Otro. El movimiento obrero cuestionó la explotación pero reprodujo la dominación. Se pretendía la conquista de un poder central desde otro poder central a partir de una concepción acumulativa y funcionalista del poder. Se produce una reducción de los diferentes sujetos plu-

rales a la dimensión unificadora, y totalizadora del trabajador industrial. El Obrero se convierte en una nueva figura universal, una representación ideal y típica de lo genéricamente humano. Por tanto, cuestionarnos sobre el trabajo en tanto constituyente primordial de la subjetividad moderna, es cuestionarnos sobre la propia naturaleza de lo humano. Producir no consiste solamente en producir riquezas, es siempre, también, una manera de producirse.

EL CONCEPTO DE ‘TRABAJO’ EN EL LLAMADO ‘SOCIALISMO REAL’

Siguiendo el hilo argumental del apartado anterior, el análisis que pretendemos hacer no es tanto, o no constituye, cabría decir, el fin primordial, un cuestionamiento sobre la noción de trabajo con la que se operaba en los países cuyos regímenes se denominaron a sí mismo como comunistas; sino que, ante todo, lo que está en juego es la noción misma de lo humano y las implicaciones que de ello se derivó para la articulación del sujeto de transformación social en estas sociedades. El ejemplo de la URSS y de los países que adoptaron regímenes similares al soviético, constituyen experiencias de las cuales podemos obtener una conclusión: ninguna de esas experiencias ayudó a construir una sociedad alternativa —ni económica, ni ecológica ni socialmente—. La URSS desarrolló, hasta cotas inigualadas, la sacralización del trabajo y la producción. Así se explica la crítica de Simon Weil y Hannah Arendt a Marx, al que toman como blanco de sus ataques contra el productivismo.

Lo que se ha venido a llamar ‘socialismo real’ no fue, en último término, el producto de una lucha en el interior de los procesos de trabajo y en torno a las relaciones de producción, sino más bien la penetración en todo el cuerpo social del propio sistema de fábrica. Se produce una identificación entre la plena racionalidad técnica y la sociedad a partir del modelo de ‘la Fábrica Total’. Es la culminación, la expresión máxima del *homo faber*, la realización

«de su vocación productiva aplicada a la más ambiciosa y desmesurada de las tareas: la reconstrucción artificial y planificada del universo social, la transformación de lo que hasta entonces había sido el *prius* indiscutido de las relaciones entre los hombres en un producto humano consciente, en una obra» (Revelli, 2002: 303).

El ser humano fue reducido a sus funciones productivas. De ello es testigo

«el destino —la biografía dividida, el Yo escindido, la doble dimensión— de quienes fueron sus protagonistas: de los militares que creyeron ilusamente poder edificar una sociedad justa con la misma artificialidad con que la producción en masa iba transformando el mundo, seguro de haber obtenido finalmente, a partir del desarrollo de la técnica y de la industria, los medios adecuados en cuanto a potencia y eficacia para realizar el más ambicioso y desmesurado de los objetivos. En cambio, tuvieron que experimentar la progresiva erosión de aquellos objetivos, reabsorbidos, superados y, al final, devorados —a menudo, juntos con los hombres que habían luchado por ellos— por los mismos instrumentos que habían debido servir para su realización (el Partido, la Organización, el Aparato), por los medios que, debido a su poder, se dedicaron única y exclusivamente a perpetuarse en el tiempo. [...] También trabajaban las inmensas filas de ‘hombres de mármol’ que, en la URSS estalinista, creían estar edificando el nuevo mundo y, por el contrario, estaban adoquinando el viejo infierno. Eran trabajadores los dirigentes del partido que desde las sedes del PCUS construían —más bien edificaban— la sociedad socialista con lógica de ingenieros, tal como se proyecta una línea ferroviaria o se sanea un pantano» (Revelli, 2003: 52-53).

Bataille afirma que en el comunismo se produce la esterilización radical de cualquier aspecto de vitalidad autónoma. El territorio humano había sido ocupado por «la furia devastadora del hacer», en donde cualquier mundo vital había sido colonizado e invadido por la dimensión del trabajo. Bataille vio que el modelo que predominó en la URSS era el de un régimen que dedica todos los recursos, cualquier aspecto de la vida social, a la acumulación y al crecimiento de los medios de producción. Es el contexto en donde el mismo obrero acepta de buen grado su reducción a cosa, a la que el burgués, ya antes, le había obligado (Bataille, 1987). La propia sociedad, llamada a sí misma comunista, asume una ontología, esta es: ser un objeto fabricado. Los individuos son reducidos a meros medios de una función universal, en el marco de una lógica de naturaleza instrumental. Se prometía una sociedad comunista liberada, con la pretensión de dar forma de poder al trabajo liberado; pero, en cambio, se realizó la verdadera sociedad del trabajo total, universalizando una concepción del hombre como instrumento de producción, la cual había sido generada por el capitalismo. La sociedad del trabajo total se aplicó a la totalidad de las relaciones humanas, al conjunto de la existencia. Los individuos no fueron liberados del trabajo asalariado, sino que fueron atrapados en él, convirtiendo el propio universo social en un mundo de asalariados. Los trabajadores constituían la encarnación misma del Trabajo convertido, finalmente, en Historia. Los países comunistas adoptaron además su propio léxico: Estado del trabajo, Estado obrero, como forma definitiva del poder del trabajo sobre el trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1979): *Política*. Madrid, Espasa-Calpe.
 — (1990): *Metafísica*. Madrid, Espasa-Calpe.
 BIDET, J. (1998): *Que faire du Capital*. Paris, Actuel Marx Confrontation.
 — (2004): «Marx critique du marché. Pour el contre l'approche francfortoise du Capital», *Crítica Marxista*, 6.
 CICERON (2001): *Los Oficios*. Madrid, Espasa-Calpe.
 FAMFAMI, A. (1953): *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. Madrid, Rialp.
 FURHHAM, A. (1990): *The Protestant work ethic: the psychology of work-related beliefs and behaviours*. London, Routledge.
 GARCÍA TORRES, A. (2008): «Los lunes al sol y el caso Cándido y Morala», *Trabajo y cine. Una introducción al mundo del trabajo a través del cine*. Universidad de Oviedo.
 GRAMSCI, A. (1970): *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid, Siglo XXI.
 — (1980): *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
 HEGEL (1988): *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO*. BARCELONA, Edhasa.
 — (2006): *Fenomenología del Espíritu*. Valencia, Pre-Textos
 LEVI, P. (2006): *Si esto es un hombre*. Barcelona, El Aleph.
 MALONOWSKI, B. (1986): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Edicions 62.
 MÉDA, D. (1998): *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona, Gedisa.
 MUÑOZ ESCALONA, F. (1987): *La parte maldita*. Barcelona, Icaria.
 NAREDO, J. M. (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid, Siglo XXI.
 — (2009): *Luces en el laberinto*. Madrid, Los libros de la Catarata.
 PIORE, M.J. (1995): *Beyond Individualism. How social demands of the new identity groups challenge american political and economic life*. Harvard University Press.

- PLATÓN (1999): *La República*. Madrid, Alianza.
- REVELLI, M. (2002): *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*. Barcelona, El Viejo Topo.
- SCHWARZ, Y. (1994): *Travail et philosophie, convocations mutuelles*. Toulouse.
- (1988): *Experience et connaissance du travail*. Éditions Sociales.
- SUPIOT, A. (1996): *Crítica del derecho del trabajo*. Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- VEYNE (1991): «EL IMPERIO ROMANO: LOS ESCLAVOS; TRABAJO Y DESCANSO», en Aries, P. y Duby, G. (dir.): *Historia de la vida privada. Imperio romano y Antigüedad tardía. Vol. I*. Madrid, Taurus.
- VIULLEMIN, J. (1949): *L'être et le travail: les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

FILMOGRAFÍA

- DARDENNE, J. P. y DARDENNE, L. (1999): *Rosetta*.
- DE ARANO, F. L. (2002): *Los lunes al sol*.
- CHAPLIN, Ch. (1936): *Tiempos modernos*.
- VENTURA, P. J. (2002): *El efecto Iguazú*.

PANEL 5

Crisis financiera, economías sumergidas y decrecimiento

La emisión reciente de un documental en un canal público, en horas de máxima audiencia, con el provocativo título de *Comprar, tirar, comprar. Sobre la obsolescencia programada de los productos* hace pensar, indudablemente, en la emergencia de un cambio crítico, una luz al menos, respecto del paradigma del eterno crecimiento. Este panel, fue propuesto muchos meses antes de la emisión de este documental, emisión que, sin embargo, no deja de resultar proverbial a tenor de nuestros objetivos en esta palestra filosófica. Nos complace contemplar que hay algo de estas reflexiones que, en cierto modo, se pretende hacer llegar al gran público televidente, ya que apostamos por una Filosofía no *de espaldas al pueblo*, sino orientada a las realidades y urgencias que hoy nos ocupan.

La actualidad de la crisis financiera internacional, que está intentando saldarse con un nuevo blindaje de la libre circulación del capital y de la institución bancaria, pone de manifiesto otros espacios donde la crisis resulta también un preocupante hecho. Así, la hecatombe ecológica en múltiples escalas de nuestros ecosistemas revela, por otro lado, las insuficiencias y los límites cruciales del sistema capitalista neoliberal, que lleva ya décadas exhibiendo su entera falta de alcance ético en cuanto a justicia redistributiva. Dicho de otro modo, el sistema de producción económica que se ha generalizado a nivel planetario, hoy en crisis, (por más que las élites financieras y políticas traten de llevar a cabo su *salvación*, salvaguardando sus baluartes ideológico-prácticos fundamentales: *cambiar algo para que nada cambie*), tiene como resultado una distribución absolutamente desigualitaria de los diversos tipos de bienes en el mundo. Hoy, además, la crisis ecológica, y el agotamiento definitivo de los combustibles y sumideros claves del planeta, (todo ello consecuencia también del sistema de producción capitalista y la tendencia al *eterno* crecimiento material —insistimos, desigualmente redistribuido—), acaban por hacernos cuestionar el rumbo de nuestras sociedades y el modelo económico, generador de un modelo vital, asumido como *statu quo* incuestionable durante tanto tiempo.

Comenzamos la reflexión conjunta con una presentación directa sobre el decrecimiento como inicio de una plataforma en la que esta perspectiva resulta algo así como *el bajo continuo* filosófico. Iñaki Bárcena, de la Universidad del País Vasco y activista de Ekologistak Martxan, presenta la comunicación *Decrecimiento y buen vivir. Ideando alternativas*. Asimismo, Ekologistak Martxan, desarrollará un taller homónimo en otro espacio del congreso.

Como muchos señalan, la idea de la austeridad, elegida frente a la opulencia material, es tan antigua como la cultura, y podemos retrotraernos a Diógenes para estudiar a uno de los clásicos practicantes (que no pioneros, seguramente), del «vivir mejor con menos». Borja Barragué, de la Universidad Autónoma de Madrid, presenta, precisamente, el siguiente tema en nuestro panel *Las raíces griegas del ecologismo: Diógenes y el eslogan de vivir mejor con menos*. Así, seguimos nuestra reflexión, con una mirada a las fuentes clásicas de la cultura occidental en la cuestión que nos ocupa, para dar un salto al actualísimo tema de las remesas que los migrantes

envían a sus países de origen, como pretexto, para repensar sobre el altruismo (un valor clave en las teorías decrecentistas, entre otros). Así, Lucrecia Burges, de la Universidad de las Islas Baleares, nos presenta la comunicación titulada *Altruismo: ¿un valor en crisis?*.

Las siguientes dos intervenciones abordan de modo directo la crítica a la economía capitalista y la búsqueda de alternativas desde otras formas de práctica económica. Sus propuestas son *Valores de la economía solidaria: ciudadanía participativa, banca ética y justicia medioambiental*, texto que presenta Jesús Javier Alemán Alonso, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y *Crisis económica: mejoras y alternativas*, presentada por Alejandro Macazaga, de la Universidad del País Vasco.

Por último, Angélica Velasco Sesma, de la Universidad de Valladolid, aporta una perspectiva de género sobre la cuestión que nos ocupa y de la mano, además, de un tema de candente actualidad crítica como es la soberanía alimentaria. Así, su contribución se denomina *El encuentro entre la igualdad y la ecología: la perspectiva de género en la instauración del derecho a la soberanía alimentaria*.

Filosofía (antigua y contemporánea), género, economía o ecología, entre otras perspectivas trans-escalares, que diría Boaventura de Sousa Santos, se aliarán en este panel para contribuir a una reflexión compleja sobre el mundo complejo que nos ha tocado vivir.

ESTER MASSÓ GUIJARRO

Decrecimiento y buen vivir. Ideando alternativas¹

Decrease and good living. Designing alternatives

IÑAKI BÁRCENA HINOJAL
UPV-EHU/Ekologistak Martxan

Resumen: Decrecimiento y buen vivir son complementarios, simbióticos y mutuamente enriquecedores, ya que generan formas de pensamiento y acción portadoras de una renovada teoría y práctica socio-políticas, que se enfrentan frontalmente con las dinámicas del crecimiento ilimitado del capitalismo. Ardua y compleja tarea que necesita tanto de iniciativas políticas locales, por ejemplo las de las ciudades en transición a una economía postcarbón (postpetróleo), como de otras, nacionales e internacionales, como las que estamos observando en Latinoamérica. Decrecimiento y buen vivir son referentes ideológicos que necesitan de un amplio debate social para apuntalar sus planteamientos filosóficos, con una práctica generadora de nuevos modelos de producción y de consumo basados en las propuestas socialistas, ecologistas y feministas.

Palabras clave: decrecimiento, crisis socio-ecológica, deuda ecológica, energía.

Abstract: Degrowth and «good living, 'sumak kawsay'» are complementary, symbiotic and mutually enrich each other when the booth concepts are promoting thoughts and actions which carry a renewal in political theory and in social practices that confront directly the idea of non limited growth of capitalism. For this hard and complex task local initiatives are needed as the transition post-carbon towns and cities but national and international proposals also, as we are looking in Latinamerica. Degrowth and «good living» are ideological references that need a broad social debate in order to prop up their philosophical principals with a practice that generate new production and consum models based on socialist, feminist and ecological proposals.

Keywords: degrowth, socio-ecological crisis, ecological debt, energy.

*Crecimiento constante
producir más y más para consumir más y más
más y más..
estimulando el consumo
estimulando la producción
para crecer más y más
más y más... más y más para nunca tener bastante...*

Ekologistak Martxan,
«Ideando alternativas. Encuentros de Decrecimiento y Buen Vivir».
Bilbao, 8-9 Febrero del 2011.

¹ El presente artículo lleva el título de unas interesantes jornadas («Ideando alternativas. Encuentro Decrecimiento y Buen Vivir», Bilbao, 8-9 febrero 2011, UPV-EHU) donde el autor tuvo la oportunidad de compartir, durante los meses de su preparación y en los días de su celebración, una interesante experiencia de aprendizaje y colaboración con algunos compañeros y muchas compañeras de los movimientos sociales vascos involucrados en la defensa del decrecimiento.

INTRODUCCIÓN: HUELLA, DEUDA Y DECRECIMIENTO

En los últimos tiempos, cada vez que un determinado colectivo o asociación organiza un debate sobre decrecimiento en la Universidad, en un centro cultural o en el local de cualquier movimiento social la respuesta del público, sobre todo joven, es notable. Seguramente, este denominado contraconcepto «bomba» adolece de ciertas lagunas analíticas y carece también de algunas facetas explicativas de lo que ocurre en el mundo, pero tiene una gran virtud en los tiempos del pensamiento único: moviliza conciencias y genera nuevas prácticas anticapitalistas. Eso es esencial para generar un potente movimiento ideológico, tan necesitado en tiempos de crisis múltiple del sistema imperante. Y, sobre todo, el decrecimiento sostenible permite juntar personas y organizaciones del variado espectro de los movimientos sociales del Norte y del Sur globales para establecer vínculos de reflexión y acción socioecológica.

Hace varios años, en un curso de educación ambiental, nos comentaba una profesora que estaba hecha un lío. Acababan de empezar a trabajar el concepto de huella ecológica con su alumnado y ahora, además de la huella, debían introducir en el temario también la deuda ecológica. Huella y deuda ecológica son conceptos hermanos, pero distintos. El primero nace en la universidad (Wackernagel y Rees, 1996) y se aposenta posteriormente en las instituciones políticas locales, estatales e internacionales. El segundo nace en la calle, en los movimientos sociales, pero no ha llegado aún al discurso político de las instituciones políticas occidentales (Barcena y Lago, 2009).

La huella es la cantidad de terreno, de hectáreas de tierra, que una comunidad necesita para poder mantener su modo de vida, sus niveles de producción y consumo. Es una herramienta, o indicador ambiental, que ha nacido en el mundo académico y que ahora utilizan las instituciones políticas para evidenciar la crisis ecológica. Nuestra huella ecológica nos dice que en Europa, o en Euskal Herria, para mantener nuestro consumo necesitaríamos entre el doble y el triple del territorio que tenemos. Por eso, lo que hacemos es traer del exterior los recursos materiales y energéticos que aquí no tenemos. Esto no es algo nuevo, sin embargo es un fenómeno que se ha acelerado en las dos últimas décadas con motivo de la globalización económica aumentando nuestra deuda ecológica.

La deuda ecológica nació casi a la par del desgastado *desarrollo sostenible*, y se refiere a la deuda contraída por los países industrializados con los demás países por el expolio histórico y presente de los recursos naturales, los impactos ambientales exportados y la utilización de los espacios naturales comunes para depositar los residuos. Reconocer y comenzar a reparar la deuda ecológica de nuestras sociedades sobre-desarrolladas es una tarea política central que pocos gobiernos e instituciones se atreven a plantear (Bárcena, Lago y Villalba, 2006). Sin embargo, es una reivindicación cada vez más presente en las luchas y campañas por la justicia ambiental en todo el planeta, y que aparece anualmente en las cumbres sobre el cambio climático en Copenhague (2009), en Cochabamba y Cancún (2010), o en Durban (2011).

¿Y, el decrecimiento? Este tercer vocablo es el contraconcepto utilizado por una nueva y creciente ola de activistas e investigadores que tratan de cuestionar, y poner en solfa, la base misma del capitalismo: el crecimiento económico ilimitado.

Hablar de huella ecológica y quedarse en una posición estético-moral que responsabiliza a las personas del primer mundo, sin especificar, ni esclarecer, cuales son los males y daños ecológicos producidos por nuestro despilfarrador modo de vida, es como dar una limosna para acabar con el hambre en el mundo. Que una sociedad y sus instituciones políticas reconozcan su injusta e insostenible huella ecológica debería significar poner en marcha políticas de reparación de nuestra deuda con las comunidades de donde extraemos los recursos materiales y energéticos que sustentan nuestra economía. Y esa reparación debe traer consigo enfrentarse a

ese mito tan potentemente instalado en nuestras cabezas: sin crecimiento económico no hay futuro, entramos en la debacle.

Afortunadamente, no todo el mundo lo ve así. *Sumak kawsay*, «buen vivir», dicen en quechua para conceptualizar una vida en paz con la gente y con los ecosistemas, y lo acaban de introducir en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia para defender a su gente y a la naturaleza. Además de Quechuas y Aymaras hay muchas otras comunidades indígenas en América que reivindican el buen vivir porque saben que sus ecosistemas son limitados y no están dispuestos a esquilmarlos. Por eso, se enfrentan a las empresas extractoras, o plantean campañas internacionales, como la defensa del Yasuní, para dejar el petróleo en el subsuelo de la selva. Que estudiemos y conozcamos nuestra huella ecológica es un buen paso, pero si no reconocemos nuestra deuda ecológica y no ponemos freno al crecimiento de nuestro consumo, y no aminoramos la extracción y expolio de materias primas y de energía que nuestras compañías transnacionales y nuestros gobiernos pretenden aumentar sin medida, estamos haciendo un brindis al sol.

EN DEFENSA DEL DECRECIMIENTO SOSTENIBLE

Los mitos que sustentan el insostenible crecimiento de la economía son muchos. Algunos de ellos, como el mito del libre mercado, se basaron filosóficamente en la metáfora de la *mano invisible* de Adam Smith, según la cual el egoísmo particular se convierte, por gracia del mercado, en hipotético beneficio para todos y todas (Bárcena, 2009). Pero existen otros, como el mito del desarrollo ilimitado, o el mito tecnológico, compartido asombrosamente por la derecha y la izquierda que tratan de despejar las razonables dudas sobre las posibilidades de seguir creciendo económicamente en un planeta limitado. Según Nicholas Georgescu-Roegen,

«el verdadero mito de la economía convencional se refiere al poder de la tecnología para resolver cualquier crisis que se dé entre la especie humana y la oferta de energía y materiales procedente del medio ambiente, [...] venga de donde venga, encontraremos la solución, el crecimiento exponencial no solo es un estado deseable, sino el normal. Ahora mantienen, con total seriedad, que la tecnología también progresa exponencialmente» (Georgescu-Roegen, 2007).

Ligado al mito tecnológico, tenemos el más reciente mito de la desmaterialización de la economía, por el cual el crecimiento económico seguirá produciéndose con mejoras tecnológicas que harán posible usar menos recursos energéticos y materiales y generar menos residuos. La realidad es muy tozuda y ese sueño tecnológico no se ha materializado, por el contrario las demandas de materias primas y los impactos de su uso siguen aumentando, por lo que el decrecimiento se convierte en una utopía necesaria y razonable.

Como dice nuestra compañera, Yayo Herrero, «desvelar la falacia del crecimiento continuo, en un planeta con límites, ha sido desde hace décadas el núcleo central del ecologismo» (Herrero, 2011: 13). El movimiento decrecentista, en sus distintas expresiones actuales, desde las ciudades en transición a las iniciativas de los municipios y regiones postcarbón, pasando por diversas propuestas «slow», que elogian la lentitud en el campo del trabajo, del transporte, o del consumo en general, supone una nueva savia que revitaliza la idea de ese *otro mundo posible* y necesario. Si bien el ecologismo es el movimiento social que mejor representa la voz contraria al mito del crecimiento ilimitado de la economía apoyándose en la evidencia de las crisis ecológica, climática o energética, no es conveniente olvidar que existen otros movimientos y sectores sociales y políticos que aportan su crítica y sus alternativas tratando, también, de des-

vanecer este mito incrustado con tanta fuerza en la cultura occidental. Desde el feminismo a los movimientos indígenas, desde el movimiento sindical (esto es, los trabajadores y trabajadoras que reivindican, diariamente, la justicia social y los derechos colectivos conquistados en el mundo laboral, y no las privilegiadas y acomodadas burocracias sindicales) hasta los movimientos cooperativos y de ocupación, o los jornaleros y campesinas del mundo rural, son variados los discursos que apuntan hacia el decrecimiento sostenible, que es sinónimo de una apuesta por la transición hacia una sociedad que reconstruya sus relaciones con los ecosistemas de la vida por la vía de la democratización ecológica plantando cara a las veleidades ecoautoritarias que amenazan, hoy más que nunca, el futuro de la humanidad (Bárcena, 2006).

Una de las corrientes de pensamiento que más ideas ha aportado al decrecimiento sostenible, además del ecologismo como nuevo movimiento social de los años 60-70 del siglo pasado, han sido los críticos de la técnica y del desarrollo, y a su lado los y las economistas que desde los años 70 señalaron los límites del crecimiento. De los críticos al desarrollo, quizás sea el economista francés Serge Latouche el más reconocido en las filas del decrecentismo. Implacable en su crítica al concepto de desarrollo en todas sus versiones (social, humano, local, sostenible, e incluso alternativo). Este profesor universitario ha conocido en directo las falacias y los excesos del *desarrollo* exportado por los poderes postcoloniales en África, y hoy lucha con energía por descolonizar el imaginario colectivo de la sociedad occidental del mito del crecimiento sostenido. Es aquí, precisamente, donde el pensamiento de S. Latouche trata de poner en conexión las nefastas experiencias vividas tras la Segunda Guerra Mundial en aquellos países del denominado Tercer Mundo, que el autodenominado Primer Mundo estaba llamado a desarrollar, con las reivindicaciones manifiestas de los pueblos indígenas del mundo sobre el respeto a sus formas de vida, de buena y equilibrada vida, donde se unen las propuestas del decrecimiento sostenible y del buen vivir, como veremos después.

Frente al polémico concepto de *desarrollo sostenible*, popularizado por el Informe Brundtland (1987), que prometía la compatibilidad entre el crecimiento económico y la sostenibilidad ecológica, el economista ecologista catalán Joan Martínez Alier dice que no debemos jugar con las palabras, ni decir mentiras. Su apuesta por el decrecimiento sostenible significa un decrecimiento económico que sea socialmente sostenible, esto es, que cambie el metabolismo social actual que, como muestra el indicador de nuestra huella ecológica, es además de insostenible, desequilibrado e injusto. Martínez Alier nos dice que en las Facultades de Economía se enseña a los estudiantes que la Economía es como un carrusel, o tío-vivo, entre consumidores y productores. En esa perspectiva crematística se forman precios y se intercambian cantidades. Y prefiere hablar de la economía en términos físicos:

«la economía puede ser descrita de manera diferente, con lenguaje físico, como un sistema de transformación de energía, sobre todo de recursos agotables, y de materiales, incluida el agua, en productos y servicios útiles y, finalmente, en residuos» (Martínez Alier, 2010: 51-58).

En la economía ecológica son muy relevantes los usos de la energía y su tasa de retorno, o rendimiento energético, esto es, las unidades de energía que obtenemos por cada unidad que introducimos en la obtención de la misma. Y, también la Apropiación Humana de la Producción Primaria Neta de Biomasa (HANPP, por sus siglas en inglés) que pone en cuestión nuestra relación con el resto de especies vivas en el planeta. Y se incide, especialmente, en los flujos de materiales que muestran una tendencia histórica de comercio internacional repleta de desequilibrios ecológicos: América Latina exporta seis veces más toneladas de las que importa, y en la Unión Europea importamos cuatro veces más toneladas de las que exportamos.

José Manuel Naredo y Antonio Valero han estudiado los flujos de materiales y energía, y han reparado en los grandes cambios producidos en los últimos 50 años. En el periodo de en-

treguerras los países enriquecidos e industrializados se autoabastecían de carbón e importaban una pequeña cantidad de materiales como el hierro (7%) de otros países. Una vez estudiados los flujos de materiales, especialmente de petróleo y gas natural, se observa que Estados Unidos, Japón y la Unión Europea son «los principales núcleos utilizadores del *capital mineral* de la Tierra» (Naredo y Valero, 1999). Sin embargo, también advierten que

«el primero es un país que cuenta con un gran territorio y con amplísimas dotaciones minerales, lo cual, unido al mantenimiento de una política minera activa hace que cuente con tasas de autoabastecimiento importantes, e incluso que sea exportador neto en algunas sustancias, pese a lo elevado de sus demandas. Lo contrario ocurre con Japón y la Unión Europea cuyas, mucho más reducidas dotaciones, unidas a las políticas desincentivadoras de la minería, hacen de ellas dos áreas fuertemente deficitarias» (Naredo, 2006: 58-59).

Pero, como dice J.M. Naredo, existe una clara dicotomía entre la valoración monetaria y el coste físico de los procesos, y denomina «regla del notario» a la forma secular de actuación de los países industrializados. Injusta, pero consuetudinaria regla, que permite que el valor monetario y los costes físicos de la producción se repartan de forma muy desigual entre los países y las personas de los países extractores y las de los países y empresas manufactureras, engendrando a su vez un reparto desigual de salarios y de penuria laboral, donde a mayor penuria en el trabajo corresponde menor asignación salarial. Esta forma de funcionamiento mercantil, entre países del centro y de la periferia, ha traído consigo no solamente un crecimiento económico muy desigual, sino además un deterioro socio-ambiental insostenible que conoce límites humanos y eco-sistémicos.

EL PICO DEL PETRÓLEO: ¿CÓMO CRECER SIN COMBUSTIBLES FÓSILES?

La actual situación de crisis energética representada plásticamente por el cénit, o pico del petróleo (*peak-oil*, en inglés), que hoy es el eje central de estudio de la Asociación para el Estudio del Pico del Petróleo (ASPO, por sus siglas en inglés), pero que fue propuesto por el geólogo K. Hubber en 1949 para su país, se ha convertido en una evidencia difícil de ocultar. Los informes del Club de Roma, dirigidos por Pesarovic y Meadows, titulados «Los límites del crecimiento», ya advertían de estos problemas del crecimiento económico a principios de los años 70 del siglo pasado cuando se celebró la primera Cumbre de las Naciones Unidas sobre cuestiones ambientales en Estocolmo «*Man and Biosphere*». La eficiencia y modernización tecnológica y los nuevos yacimientos encontrados, fruto también del avance de las tecnologías para recabar recursos energéticos fósiles más distantes y más profundos, incluso en el fondo de los océanos, hicieron pensar que la tecnología también traería sustitutos energéticos en un periodo razonable, pero estos, tanto la fusión nuclear como la reclamada «desmaterialización», o descarbonización de la economía, no acaban de llegar y el precio del petróleo sigue superando su cota de precios históricos generando graves problemas para seguir creciendo al ritmo de las últimas dos décadas.

Esto ha llevado a autores, como Christian Kerschner e Iñaki Arto (Kerschner y Arto, 2011), a plantear que quizás hemos llegado también al cénit de la economía mundial puesto que el crecimiento de la misma ha estado basado en el uso intensivo y creciente de combustibles fósiles que hoy tienden no sólo a escasear sino a ser de peor calidad, de extracción más difícil y más caros, con una demanda creciente que atender. El *peak-oil* nos dice que hemos consumido la mitad de la cantidad total disponible y que, cada vez, tenemos menos capacidad de extrac-

ción. Extracción, y no producción. El petróleo, el carbón, el gas metano, o gas natural, por mucho que se empeñen economistas ortodoxos y gobernantes, no se producen por la acción humana. Se han producido en el largo devenir del *tempus* geológico de millones de años de acción fotosintética sobre el planeta, y lo hemos consumido en unas pocas generaciones de combustión arrastrando con ello, además de su agotamiento y del imposible uso por parte de las generaciones futuras, un grave problema de calentamiento global.

El petróleo, con su combustión, ha sido el mayor contribuyente al cambio climático global y los damnificados principales son las poblaciones del Sur global, lo que significa que hemos trascendido los límites del planeta. Límites, no solamente en cuanto a los recursos energéticos y materiales de la corteza terrestre y de los mares, sino también en los sumideros, lo que ha generado la alteración climática a escala mundial como resultado de atender las necesidades del metabolismo urbano-agro-industrial del capitalismo global (Fernández Duran, 2008). El científico norteamericano W. Youngquist, al comentar la difícil sustitución del petróleo por su volumen, por su multiplicidad de usos, su fácil manejo y transporte, por su alta densidad energética, comenta

«el pico de producción mundial de petróleo, con el consiguiente e irreversible declive, será un punto de inflexión en la historia de la Tierra cuyo impacto mundial sobrepasará todo cuanto se ha visto hasta ahora. Y, es seguro que ese acontecimiento tendrá lugar durante la vida de la mayoría de las personas que viven hoy» (Duncan, 2006).

Para el valenciano Ernest García, la inminencia del pico en la extracción anuncia convulsiones importantes que, a su juicio, serán especialmente visibles en dos ámbitos: el transporte y la producción de alimentos. Y plantea que la desaparición del petróleo masivo y barato, esto es, la imposibilidad de obtener más gasolina a bajo coste para mover más vehículos, abocara a dos escenarios posibles, entre muchos. En positivo, a

«una implosión controlada, un camino de regreso ordenado hacia la relocalización de las actividades económicas, hacia una relativa compactación de las ciudades, hacia el viaje más como excepción que como norma» (García, 2007: 30-31).

lo que denominamos decrecimiento sostenible. En negativo, a «una desorganización catastrófica de todo el sistema económico». A su entender, que venga el colapso no significa necesariamente la caída catastrófica a una desorganización caótica de la sociedad tipo Mad Max, por el contrario, permite homologar las propuestas ecologistas (reducir, frenar, democratizar, descentralizar) con los rasgos de un proceso de colapso energético en una sociedad compleja (reducción de la escala, menos desigualdad, pequeñez y relocalización).

Esto muestra que es más plausible la vía del decrecimiento sostenible que la esperanza vana en una solución tecnológica (fusión nuclear, energía solar, etc.) que nos permita atender la demanda creciente de energía tras el pico de los combustibles fósiles. También las energías renovables tienen límites e impactos, necesitan materiales y energía para ser implementadas y, por lo tanto, es iluso teorizar su desarrollo ilimitado para el crecimiento continuo en el suministro de energía. Además, debemos ser conscientes de que el avance tecnológico ha sido clave para agotar más rápidamente los recursos energéticos del planeta. Por lo tanto, las nuevas tecnologías para la obtención de energía y las energías renovables no deben ser vistas como una panacea que nos libraré de la espada de Damocles del pico del petróleo y del resto de combustibles fósiles, sino como una herramienta útil, a utilizar en la vía del decrecimiento, para tratar de garantizar la sostenibilidad de nuestras sociedades. Por otro lado, la tasa de retorno energético de las energías renovables no es semejante a la del petróleo. No olvidemos que también se

necesitan recursos materiales finitos para fabricar tales artefactos de producción energética (Ballenilla y Ballenilla, 2007). La fe ciega en la tecnología, en el «ya se inventará algo», está en las antípodas del pensamiento decrecentista. Desde hace varias décadas, ecologistas y antinucleares han sabido poner en solfa este sueño tecnológico que, no olvidemos, ha traído buena parte de los problemas que hoy padecemos, llámense incomunicación, desorden genético, contaminación o guerras (Herrero, Cembranos, Pascual, 2011).

Por el contrario, aceptar los límites eco-sistémicos entronca con otro tipo de análisis que tiene en cuenta las constricciones estructurales para las acciones y proyectos humanos que se derivan de la finitud y vulnerabilidad de la biosfera. Límites que derivan de nuestra dependencia de los procesos termodinámicos y fisiológicos, de nuestra dependencia de la finitud de los recursos naturales y de los sumideros disponibles, esto es, de las fuentes y los vertederos de nuestra actividad humana en la biosfera y de la irreversibilidad de la pérdida de biodiversidad (Riechmann, 2001). El desarrollo industrial «ha llenado» el mundo, según las tesis de Herman Daly, utilizando las características peculiares de la especie humana. Como dice Jorge Riechmann,

«nuestra civilización industrial se ha desarrollado basándose en las capacidades tecnológicas, en el uso expansivo de energías exosomáticas, en el transporte de personas y mercancías a largas distancias, en el desarrollo del comercio, en el crecimiento demográfico, y en la distribución de las poblaciones colonizando todo tipo de ecosistemas» (Riechmann, 2001: 41).

Pero, en esta nueva Era, que en geología llaman Antropoceno por ser la actividad humana la mayor fuerza de alteración de la corteza terrestre, hemos tocado con los límites de esta actividad expansiva de base antropológica. Como se atreve a pronosticar Ramón Fernández Durán, la Era de la Civilización industrial está a punto de iniciar su declive. Una Era que pretendía desafiar las leyes y los límites de la Biosfera y que, tras 30 años de crecimiento económico deslumbrante, ha tocado fondo. La actual crisis energética en su dimensión global no va a poder ser superada, y mucho menos salir de ella con un flujo energético mayor, según este ecologista madrileño. Si hasta ahora parecía que habíamos sabido *engañar* a la Ley de la Entropía, ya no hay plan B energético factible, ni disponible. No estamos ante una crisis político-militar, como en los años 70, sino ante una de carácter físico. El declive energético es ineludible (Fernández Durán, 2011).

¿QUÉ DEBE DECRECER?

Los variados grupos y organizaciones en defensa del decrecimiento sostenible que están actuando en nuestras ciudades tienen claro que la apuesta por el decrecimiento sostenible no significa proponer una simplista reducción del Producto Interior Bruto (PIB). Saben que, si bien el crecimiento económico se suele medir en base a este indicador, en él se juntan algunas variables que, en principio, no deberían decrecer como los gastos sociales en salud, o la enseñanza pública, y otros que deberían decrecer ostensiblemente como las gigantes infraestructuras de transporte en el caso español, los antisociales proyectos de autopistas, o de ferrocarriles de Alta Velocidad que figuran en el Plan Estratégico de Infraestructuras de Transporte (PEIT).

El PIB suma todo lo que se mueve y tiene un valor de cambio o precio en el mercado y no tiene en cuenta otros servicios y labores, tan necesarias para nuestro bienestar, como son los cuidados familiares, las tareas de reproducción, o la defensa y mantenimiento de la vida. Por

eso, es necesario dejar claro que, aunque posiblemente en las próximas décadas, por la venida del decrecimiento, disminuirá el PIB, esa será una consecuencia lógica del colapso del modelo industrial, pero no es el objetivo central buscado por el movimiento decrecentista. Como dice Álex Arizkun (Arizkun, 2010), la crisis que conduce a miles de personas al desempleo, y genera inseguridad y miedo, no es *nuestro decrecimiento*. Ni la que hace decrecer el ingreso de miles de familias que no pueden pagar sus hipotecas, ni la que hace que el Banco de Santander, Repsol, e Iberdrola, ganen miles de millones de euros cuando la crisis se agrava, o tampoco las propuestas de bajar los impuestos y reducir los gastos sociales. Ese es el decrecimiento que trae consigo el neoliberalismo por su inherente regla del aumento de la acumulación capitalista. Hay terrenos en que las cosas están claras. Tiene que decrecer el consumo de energía, de materiales, y el uso de sumideros y espacio ambiental. Debe decrecer la jornada laboral y aumentar el número de horas que los hombres dedicamos a los cuidados y a las tareas familiares.

En una interesante polémica académica sobre qué, y cómo debe decrecer, el investigador griego Giorgios Kallis, contesta al holandés Jeroen Van der Bergh, que el decrecimiento sostenible «*sustainable degrowth*» es mejor, a su entender, que el crecimiento «*a-growth*» y ello, por varias razones. Para el autor holandés, la propuesta del decrecimiento es vaga, ambigua y radical, lo que le resta funcionalidad. De su particular evaluación de las 5 formas de posible decrecimiento (decrecimiento del PIB, del consumo, de la jornada laboral, decrecimiento radical y decrecimiento físico) concluye que

«sería mejor hablar de un crecimiento que se aleje del PIB como indicador de bienestar y que genere un elenco de políticas ambientales con resultados tangibles que sean asumibles democráticamente por una buena parte de la sociedad» (Van der Bergh, 2011: 881-890).

Por el contrario, el investigador griego responde que el decrecimiento del PIB no es un objetivo del decrecimiento, aunque seguro que será un resultado a corto plazo. El decrecimiento es inevitable, lo que debemos intentar es que sea social y ambientalmente sostenible. A su juicio, a pesar de que cierto grado de ambigüedad no significa inutilidad, la potente visión que aporta el decrecimiento es un precioso valor de transformación sociopolítica, una herramienta sin igual en tiempos de crisis multipolar. Supone un nuevo proyecto político que plantea avanzar hacia una sociedad de estable y frugal metabolismo, donde el bienestar resulte de la equidad, de la proximidad, de la relación y la simplicidad, y no de la riqueza y la tenencia material. Eso exige un cambio radical de valores. Ambos comparten ciertos postulados (acuerdos internacionales sobre el cambio climático, reducción de la jornada laboral, control sobre la publicidad, etc.), pero Kallis defiende la necesidad de un cambio radical, con reformas económicas que marquen los límites a las infraestructuras de transporte, al turismo y a la producción de bienes antiecológicos, y propone favorecer la promoción de instalaciones de energías renovables, de mejores servicios sociales y espacios públicos y producción agrícola, orgánica y local. En resumen, propone un decrecimiento «selectivo» que llegue a la macroeconomía, que ligue los temas ambientales y de sostenibilidad a los grandes temas de la economía como son la inflación, la deuda, las finanzas, los bancos y las monedas (Kallis, 2011).

Puestos a hacer la selección, o lista de cosas que deben crecer o decrecer, nos parece oportuno apuntar por su importancia, dos campos de discusión y trabajo: el transporte y la energía. Yendo al terreno del transporte, André Gorz plantea en su magnífico artículo *La ideología social del automóvil* (Gorz, 1973), que la enorme expansión del automóvil particular se ha hecho a costa de, y con, el deterioro del transporte público, con la modificación del urbanismo y de los hábitats. El coche ha devorado la ciudad y deshacer este ovillo requiere una revolución cultural que no podemos esperar que venga de la mano de las clases dominantes. Para el movimiento por el decrecimiento sostenible también las ideas de Iván Illich han sido esclarecedoras:

«Imaginemos que se organiza un sistema de transportes para uso diario que realmente sea *rápido, gratuito e igualmente accesible para todos* [...] Un mundo utópico semejante, bien pronto se manifestaría como una pesadilla en la que todos serían igualmente prisioneros del transporte» (Ilich, 1994).

Los caminos de la utopía decrecentista se basan en admitir los límites eco-sistémicos en los que vivimos, en promover una moratoria general de los planes de construcción de infraestructuras de transporte, en defender la movilidad no motorizada y el transporte público colectivo para promover una reconversión ecológica del transporte buscando minimizar los desplazamientos y su longitud. Esto significa dotarse de un programa de transición que tenga en cuenta las dimensiones locales (micro), regionales y nacionales (meso), e internacionales (macro), coordinando propuestas que hagan posible caminar hacia otro modelo de movilidad. Defender menos transporte y tráfico para vivir mejor significa, por ejemplo, proponer medidas de reducción de infraestructuras que se llevan la parte del león de los presupuestos públicos, cuando desde los gobiernos se están planteando medidas de austeridad. Reducción de carriles de autopistas, de túneles, vías de circunvalación, siguiendo las teorías de la «evaporación del tráfico». Si nuevas infraestructuras generan más tráfico, la disminución de las mismas puede reducirlo sin crear más congestión. En el caso de las líneas de trenes de alta velocidad ya existentes, estudiar su reconversión para tráfico convencionales con la apertura de más estaciones, bajadas de precios, y otras medidas que ayuden a potenciar el tren como medio de transporte más ecológico y justo (Bárcena, 2010).

En el terreno de la energía surge una pertinente pregunta que es imperativo responder: ¿cuánta energía necesitamos para vivir dignamente? La energía es la capacidad de trabajo de un sistema. Como seres vivos tenemos necesidades energéticas (comida, abrigo, movilidad, etc.) llamadas endosomáticas a las que no podemos desatender, pero los exacerbados consumos exosomáticos y la degradación ambiental, debida a las emisiones crecientes e insostenibles de gases de efecto invernadero, hacen necesaria la búsqueda de un nuevo modelo energético basado en la energía solar, fuente (casi) única de energía que disponemos.

Hablar de crisis energética nos lleva a plantear también nuevos parámetros de justicia ambiental que hagan posible un mundo justo y sostenible, energéticamente hablando, para toda la humanidad, y por eso es conveniente tener presente las desiguales relaciones entre países y grupos sociales y recordar la deuda ecológica acumulada. Como plantea Gorka Bueno,

«Un escenario energético sostenible, con un acceso equitativo a la energía, exigirá una reducción muy importante del nivel de consumo en el mundo desarrollado, una reducción del 75 % en EE.UU., y de más de la mitad en la Unión Europea y Japón. Por otro lado, el sistema energético actual basado en los combustibles fósiles deberá transformarse en otro sostenible apoyado casi exclusivamente en los flujos de energía renovable y, en gran medida, en la electricidad como vehículo energético que tendría que pasar de suponer el 17 % del consumo final en 2007, a más del 70 % en 2050» (Lago, Bárcena y Bueno, 2010: 35-57).

La profunda transformación de la red eléctrica, de su topología y de su gestión, deberá adaptarse a una mayor penetración de unidades de generación renovable distribuida, de tamaño más reducido que las centrales termoeléctricas de la actualidad y con una capacidad de regulación mucho más reducida, fundamentalmente, generación eólica y fotovoltaica.

Como plantea Rosa Lago (Lago, 2010), es posible vivir bien con la mitad de la energía que consumimos en el denominado Primer Mundo. Y el ahorro energético es el primer objetivo a cumplir, ya que el megavatio más barato, sostenible y limpio, es el «negavatio», esto es, aquel que no se consume, que se ahorra. Y en línea con las propuestas de Roberto Bermejo, recomendando reordenar el territorio para reducir las necesidades de transporte, proteger las tierras

de cultivo y el procesado local de alimentos, planes de emergencia energética para casos de carestía, rediseñar una red de seguridad para proteger a la población vulnerable y marginada, sistemas de trueque, bancos de tiempo, moneda local, etc., todo un programa de transición para la sociedad postcarbón (Bermejo, 2008).

Hablando de energía, Fukushima ha supuesto un duro golpe para las veleidades pronucleares que se parapetaban tras el cambio climático para autonombrarse como única alternativa energética para sustituir al petróleo, al carbón y al gas. Si antes no se construían nuevas centrales nucleares por ser excesivamente caras y solo ser sufragadas por el erario público, ahora, tras el trágico accidente de Japón, no parece que esta alternativa sea de recibo. Tan solo nos queda discutir el plazo en que se cerrarán las centrales nucleares existentes y cómo gestionar sus residuos.

¿DECRECIMIENTO EN EL SUR?: EL BUEN VIVIR

Una de las cuestiones que, con mayor asiduidad, aparece en los debates sobre el decrecimiento es el asunto de cómo llevar esta propuesta a los países del Sur global, esto es, a aquellos lugares donde los índices de bienestar son precarios para la mayoría de la población. Y decimos mayoría, porque en lugares como India, China, México o Brasil, además de millones de personas empobrecidas existen clases acomodadas con niveles de renta per cápita similares o superiores a las de los países industrializados del Norte. Existe, pues, un Norte en el Sur y un Cuarto Mundo en el Primero. Por eso, como plantea David Llistar, en vez de hacer un análisis por países debemos hacerlo por clases y grupos de interés, ya que el decrecimiento también es exigible a los ricos y clases medias del Sur porque, aún estando localizados en países empobrecidos, estas franjas de población son parte del denominado Norte global.

Esto nos lleva a pensar que son muchos los potenciales aliados del decrecimiento sostenible en el Sur global. Como en otros muchos campos y terrenos de la actividad socio-política, la concurrencia de intereses es posible. Para ello, Llistar señala la conveniencia de construir «conceptos puente», como la deuda ecológica, la soberanía alimentaria, los alimentos kilométricos o la anticooperación, para mostrar los enlaces que pueden ayudar a construir una visión y un abordaje más sistémico entre problemas aparentemente separados y vincular movimientos y organizaciones sociales del Norte y del Sur global (Llistar, 2009).

Un buen ejemplo lo tenemos en el rebrote del *sumak kawsay*, o buen vivir, de los quechuas y su acompasamiento con la propuesta decrecentista del Norte. En Ecuador y en Bolivia, países que se debaten entre el desarrollo económico basado en el «extractivismo» y la defensa de sus ecosistemas, desde la pasada década se han dotado de nuevos textos constitucionales, donde el *sumak kawsay* de los quechuas, (*suma q'amaña*, en aymara), ha pasado a formar parte de los principios constitucionales que informan los fundamentos de una nueva sociedad. Una sociedad que aspira a enterrar la nefasta herencia de la opresión y dominación colonial centenaria. Es una apuesta por frenar el avance del denominado *extractivismo*. Como dice Magdalena León, el *sumak kawsay* de las comunidades indígenas, ahora incorporado a las cartas magnas,

«sintetiza visiones y prácticas ancestrales, debates y propuestas actuales, el acumulado pensamiento crítico y las luchas sociales de décadas recientes, junta dinámicas nacionales e internacionales de respuesta al modelo de desarrollo y al modelo de civilización que han conducido a una situación ya reconocida como insostenible. Por otra parte, el paradigma del buen vivir resulta convergente y se nutre de análisis y propuestas avanzadas, ya desde hace décadas, por la economía feminista y la ecologista, que han cuestionado las nociones de economía y riqueza en sus formas clásica y neoclási-

ca y que postulan la sostenibilidad ambiental y humana como centrales e indisolubles» (León, 2010).

Decrecimiento y buen vivir son así, complementarios, simbióticos y mutuamente enriquecedores, ya que generan formas de pensamiento y acción portadoras de una renovada teoría y práctica socio-políticas que se enfrentan frontalmente con las dinámicas del crecimiento ilimitado del capitalismo. Ardua y compleja tarea que necesita tanto de iniciativas políticas locales, por ejemplo la de las ciudades en transición a una economía post-carbón (postpetróleo), como de otras nacionales e internacionales. Ejemplar resulta la iniciativa de Yasuní-ITT² que, contraviniendo las dinámicas extractivistas, trata de dejar el petróleo en el subsuelo de la selva amazónica.

Decrecimiento y buen vivir son referentes ideológicos que necesitan de un amplio debate social para apuntalar sus planteamientos filosóficos con una práctica generadora de nuevos modelos de producción y de consumo basados en las propuestas socialistas, ecologistas y feministas. Esto significa replantear nuestras relaciones sociales y económicas actuales y abordar una transición hacia una sociedad igualitaria y libre. Por eso, decrecimiento y buen vivir, más allá de abstractas panaceas intelectuales, se manifiestan como herramientas de cambio socio-político que cristalizan en espacios y tiempos concretos. Herramientas que necesitan tanto de iniciativas políticas anticapitalistas como de alianzas, redes y campañas, que tejan los mimbres de las nuevas propuestas decrecentistas en las políticas de transporte y de energía, en el empleo y en el nuevo reparto de los cuidados, en el consumo, o en el ocio. La oportunidad y la virtualidad del decrecimiento y el buen vivir está en reavivar las demandas que los movimientos sociales emancipadores han puesto en la agenda política en las últimas décadas, reforzando sus discursos y sus prácticas, afirmando una vez más que otro mundo es posible y necesario.

A MODO DE CONCLUSIÓN: IDEANDO ALTERNATIVAS

«Una de las virtualidades del decrecimiento sostenible, como herramienta de cambio social, es su capacidad para mostrarse como un crisol de convergencia de un cúmulo de propuestas y alternativas de transición hacia una sociedad postcapitalista. Además de los comportamientos individuales que marcan la coherencia entre teoría y práctica, y que ejemplarizan el camino a seguir colectivamente, el decrecimiento sabe sumar campañas y experiencias alternativas ciudadanas que generan información, educación y participación para promover programas decrecentistas a nivel local, nacional e internacional» (Ridoux, 2009: 182).

Existen interesantes experiencias locales en todo el planeta que se enfrentan al reto de superar el marco local para generalizarse y extenderse. Pero también existen, aunque de momento pocos, ejemplos en países del Norte y del Sur que muestran que es posible dotarse de políticas energéticas, de transporte o de soberanía alimentaria que apuntan a prepararse para el decrecimiento que conoceremos en breve. La política energética de Dinamarca es paradigmática en este sentido. Tras renunciar a la energía nuclear en 1985, diez años después prohibió la construcción de nuevas plantas de carbón, reafirmando su apuesta por las ener-

² La iniciativa Yasuní-ITT (Ishpingo-Tambococha-Tiutini) es un ambicioso proyecto ambiental ecuatoriano que ha recibido el apoyo de varios países desarrollados, y que presume dejar de explotar un gran yacimiento petrolífero ubicado en una zona de alta concentración de biodiversidad en la Amazonía, a cambio de una compensación monetaria de la comunidad internacional.

gías renovables, la cogeneración y la fiscalidad ecológica, lo que le hace el país mejor preparado para el decrecimiento de la OCDE (Bermejo, 2008: 220). Al otro lado del Atlántico, Cuba ofrece la muestra de cómo prepararse para el decrecimiento sostenible. Tras la debacle de la Unión Soviética, la población cubana conoció un periodo especial en que hubo que arreglarse sin la ayuda económica de Moscú y sin el petróleo de Siberia. Y hubo prolongados cortes de suministro eléctrico, escasearon los bienes de consumo y se restringió el transporte. Y así, haciendo de la necesidad virtud, crecieron los huertos comunitarios, las bicicletas y el cooperativismo. Como muestra el documental «El poder de la comunidad», en Cuba se dieron las condiciones sociales que posibilitaron una salida digna y participativa al colapso energético de los 90.

También en los 90, Japón conoció una década sin crecimiento económico que supuso que millones de personas no pudieran aspirar a mayores rentas y bienes (Hamilton, 2001). Hoy, la sociedad japonesa se enfrenta a un desafío mayor. La tragedia nuclear de Fukushima, posterior a la catástrofe sobrevenida por el maremoto y el correspondiente tsunami de marzo de 2011, ha sido un duro golpe para un país muy dependiente de los recursos energéticos externos. La contaminación radioactiva y la carencia de recursos energéticos alternativos dibujan un escenario crítico para su población. Lo que hace 25 años en Ucrania se veía como un error inherente al oscurantismo estalinista, ha vuelto a resurgir en el Extremo Oriente más de medio siglo después de la destrucción nuclear de Hiroshima y Nagasaki. Quizás Japón sea el primer país en marcar la estela del decrecimiento sostenible, como lo hizo Cuba hace 20 años. ¡Ojalá sea así!

En nuestro entorno más próximo, de las múltiples iniciativas decrecentistas en marcha en el ámbito político, la experiencia autogestionaria y el movimiento de *okupación rurbana* (Cattaneo y Gavaldá, 2008: 73-76) marcan una estela de coherencia y cuestionamiento práctico de los modos de vida en nuestras ciudades. Son todavía minoritarios, pero seguro que serán modelos a seguir y a multiplicar en los años venideros. Idear alternativas es loable, sin embargo tejer alianzas y construir mayorías no es tarea fácil, y se necesitan estrategias constructivas además de discursos y críticas feroces al capitalismo global en crisis. «Los seres humanos evolucionaron gracias a la cooperación y al apoyo mutuo y nosotros seguimos siendo seres humanos» (Herrero, 2011: 20). La alianza tripartita del eco-feminismo socialista es una buena base para prepararse a afrontar los cambios que se avecinan. Cambios y alteraciones profundas en el mundo del empleo, pero también en el reparto de los cuidados y las tareas de reproducción de la vida, en las formas de consumir y de gobernar. Eso significa prepararse para asistir a estos cambios de forma serena y deliberada, defendiendo un mundo donde las relaciones de los humanos entre sí, y de los humanos con la naturaleza, sean justas y equilibradas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIZKUN, A. (2010) [En línea]: «Decrecer para vivir mejor», *Dale Vuelta*.
<http://nabaizaleokiritzia.wordpress.com/2009/11/14/decrecer-para-vivir-mejor/> [Consultado 12/03/2010]
- BALLENILLA, M. y BALLEENILLA, F. (2007): «La tasa de Retorno Energético», *El Ecologista*, 55.
- BÁRCENA, I. y LAGO, R. (2009): «Deuda Ecológica: un nuevo concepto integrador para avanzar hacia ese otro mundo posible», en I. Bárcena, R. Lago y U. Villalba (eds.): *Energía y deuda ecológica*. Barcelona, Icaria.
- BÁRCENA, I. (2009): «El mito del mercado y la democracia liberal», AA.VV. *Claves del Ecologismo Social*. Madrid, Libros en acción, pp. 27-32.

- (2010): «Decrecimiento y Transporte. De los mitos del transporte a la utopía ecologista», en C. Taibo (ed.): *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Madrid, Catarata, pp. 155-167.
- BERMEJO, R. (2008): *Un futuro sin petróleo. Colapsos y transformaciones socio-económicas*. Madrid, Catarata.
- CATTANEO, C. y GAVALDÁ, M. (2008): «La experiencia autogestionaria», *Ecología Política*, 35, pp. 73-76.
- DUNCAN, R.C. (2006): «The Olduvai theory: Energy, population and industrial civilization», *The Social Contract*, 16.
- EKOLOGISTAK MARTXAN (2011) [En línea]: «Ideando alternativas. Encuentros de Decrecimiento y Buen Vivir». <http://decrecimientoybuenvivir.wordpress.com/167-2/> [Consultado 5/03/2011]
- FERNÁNDEZ DURÁN, R. (2008): *El crepúsculo de la era trágica del petróleo. Pico del oro negro y colapso financiero (y ecológico) mundial*. Barcelona/Madrid, Virus/libros en Acción.
- (2011): *La Quiebra del Capitalismo Global: 2010-2030. Preparándonos para el comienzo del colapso de la Civilización Industrial*. Barcelona/Madrid, Virus/Libros en Acción.
- GARCÍA, E. (2007): «Del pico del petróleo a las visiones de una sociedad post-fosilista», en J. Sempere y E. Tello (eds.): *El final de la era del petróleo barato*. Barcelona, Icaria.
- GORZ, A. (1973) [En línea]: «La ideología social del automóvil», *Le Sauvage*. <http://es.scribd.com/doc/17103342/Gorz-Andre-La-ideologia-social-del-automovil-1973> [Consultado 5/12/2010]
- HAMILTON, C. (2001): *El fetiche del crecimiento*. Pamplona, Laetoli.
- HERRERO, Y. (2011) [En línea]: *Vivir bien con menos: ajustarse a los límites físicos con criterios de justicia*. <http://decrecimientoybuenvivir.files.wordpress.com/2011/01/vivir-bien-con-menos.pdf> [Consultado: 20/10/2010]
- HERRERO, Y., CEMBRANOS, F., PASCUAL, M. (eds.) (2011): *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sostenibilidad*. Madrid, Libros en Acción.
- KALLIS, G. (2011) [En línea]: «In defence of degrowth», *Ecological Economics*, 70, pp. 873-881. <http://www.icrea.cat/Web/SelectedPublications.aspx?key=481&selected=1> [Consultado 14/02/2011]
- KERSCHNER, Ch. y ARTO, I. (2011): «El zenit de l' economía mundial», *Cuaderns d'Ilacrua*, 47.
- LAGO, R., BÁRCENA, I. y BUENO, G. (2010): «Ecological Debt: an energy model change for environmental justice», *Current Research*, 3 (*Development Cooperation: Facing the challenge of global change*). Universidad de Nevada y Universidad del País Vasco.
- LATOUCHE, S. (2003): *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Barcelona, El Viejo Topo.
- LEÓN, M. (2010): «El buen vivir: Objetivo y camino para otro modelo», en León, I. (ed.): *Sumak Kawsay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito, Fedaeps.
- LLISTAR, D. (2009): *Anticooperación. Interferencias Norte/Sur. Los problemas el Sur global no se resuelven con más ayuda internacional*. Barcelona, Icaria/ODG.
- MARTÍNEZ ALIER, J. (2008): «Decrecimiento Sostenible», *Ecología Política*, 35, pp. 73-76.
- NAREDO, J.M. (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*. Madrid, Siglo XXI.
- NAREDO, J.M. y VALERO, A. (eds.) (1999): *Desarrollo económico y deterioro ecológico*. Madrid, Visor— Fundación Argentaria.
- RIDOUX, N. (2009): *Menos es más. Introducción a la filosofía del decrecimiento*. Barcelona, Los libros del Lince.

- RIECHMANN, J. (2001): *Todo tiene un límite: Ecología y transformación social*. Madrid, Debate.
- TAIBO, C. (2009): *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid, Catarata.
- (2010): *Decrecimientos. Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Madrid, Catarata.
- VAN DER BERGH, C. J. M. (2011) [En línea]: «Environment versus growth. A criticism of ‘de-growth’ and a plea for ‘a-growth’», *Ecological Economics*, 70, pp. 881-890.
<http://www.icrea.cat/Web/SelectedPublications.aspx?key=424&selected=1> [Consultado 14/02/2011]
- WACKERNAGEL, M. y REES, W. (1996): *Our Ecological Footprint. Reducing Human Impact on the Earth*. Philadelphia, New Society Publishers.

Las raíces griegas del ecologismo: Diógenes y el eslogan de vivir mejor con menos

The greek roots of ecologism: Diogenes and the slogan of living better with less

BORJA BARRAGUÉ

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Los filósofos cínicos surgieron en la ciudad de Atenas como un movimiento de oposición a la cultura y a la política de la época. Despreciaban los lujos, se burlaban de las creencias religiosas y prescindían de los placeres refinados. Todo esto resultaba provocativo en el mundo griego, y muy contrario al pensamiento aristocrático de Platón: los cínicos vivían de forma austera, libre y natural. En su vuelta a la naturaleza, cabe decir que su pensamiento constituye un precedente de las tesis ecológicas y decrecentistas modernas. Pero la idea del decrecimiento resulta escasamente atractiva para la ciudadanía moderna como concepto sobre el que articular una alternativa al modelo económico productivo actualmente vigente. Y ello porque, dentro del paradigma económico dominante, el decrecimiento conlleva consecuencias sociales ampliamente indeseadas: recesión, caída del producto nacional, empobrecimiento del país y aumento del desempleo. El texto pretende analizar si la idea general del decrecimiento encuentra solidez conceptual fuera del reduccionismo productivo del enfoque económico ordinario.

Palabras clave: cinismo, ecologismo, decrecimiento, crisis económica.

Abstract: Cynic philosophers emerged in the city of Athens as an opposition movement to the culture and politics of the time. They despised the luxuries, made fun of religious beliefs, and dispensed with the refined pleasures. All this was provocative, to say the least, in the Greek world and quite contrary to Plato's aristocratic thought: the Cynics lived austere form, free and natural. On their return to nature, we can say that their thinking is a forerunner of modern degrowth and ecological thesis. But the idea of degrowth is hardly attractive to modern citizens as a concept on which to articulate an alternative to productivist economic model currently in force. Effectively, within the dominant economic paradigm degrowth largely involves undesirable social consequences such as recession, gross national product decline, impoverishment for the country, and rising unemployment. The article aims to analyze whether the general idea of degrowth is conceptually strong outside the economic dominant-productivist framework.

Keywords: cynicism, ecology, degrowth, economic crisis.

INTRODUCCIÓN

El 11 de marzo de 2011 se produjo en Japón un terremoto de magnitud 9,0 Mw que obligó al Servicio Meteorológico Nacional de Estados Unidos a realizar una alerta de maremoto en más de veinte países. El epicentro se situó en el mar, a 373 kilómetros de Tokio. Ese mismo día, los reactores 1, 2 y 3 de la central nuclear Fukushima I (una de las 25 mayores del mundo) estaban operando, mientras que las unidades 4, 5 y 6 estaban paradas por motivo de una inspección. Al detectarse el terremoto y caer el tendido eléctrico externo a la central, los reactores se apagaron automáticamente. Pero con la llegada del *tsunami* que siguió al terremoto, los motores diésel de seguridad redundante se inundaron, lo que provocó la declaración de un estado de

emergencia en la central nuclear a causa del fallo de los sistemas de refrigeración de uno de los reactores. A raíz del accidente nuclear de Fukushima se ha generado un debate en todo el mundo acerca de la energía nuclear, pero pocos parecen dispuestos a ir más allá de la cuestión básica de si uno está a favor, o en contra. En efecto, la pregunta que pocos parecen dispuestos a hacerse sería, más bien, ¿es nuestro modo de vida, tal y como lo conocemos ahora, sostenible?

El paradigma económico dominante considera «los costes de extracción de los recursos, pero no los de reposición, y establece el progreso en términos de crecimiento de la población y su consumo» (Naredo, 2004: 15). En el prólogo de *La condición humana*, H. Arendt escribe:

«El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre se emparenta con los restantes organismos vivos. Desde hace algún tiempo, los esfuerzos de numerosos científicos se están encaminando a producir vida también ‘artificial’, a cortar el último lazo que sitúa al hombre entre los hijos de la naturaleza» (Arendt, 2010: 15).

Si bien se mira, los clásicos no lo son porque no envejezcan, sino porque envejecen bien. Porque, al sonar su discurso contemporáneo, nos da la impresión de que de su lectura podemos extraer conclusiones válidas para la solución de nuestros problemas de hoy. Por ello, aunque escrita hace más de medio siglo, la reflexión de Arendt es perfectamente actual. Los avances en el conocimiento científico y técnico nos han dado, junto con otras muchas cosas muy positivas, qué duda cabe, también la capacidad de destruir toda la vida orgánica sobre la Tierra. La cuestión que se plantea, y que puede resumirse enumerando en una lista los nombres de Auschwitz, Hiroshima y Chernóbil, es si queremos emplearla de ese modo. Y la cuestión no es una que pueda resolverse apelando simplemente a los avances científicos o técnicos, sino que se trata de un problema que exige una respuesta desde la reflexión filosófico-política.

Volviendo al accidente de Fukushima, ante la posibilidad de un corte de energía general que dejara sin luz y sin calefacción en días de frío extremo a los habitantes de Tokio, los ciudadanos reaccionaron disminuyendo radicalmente el consumo sin que, aparentemente, fuera necesaria la presión del Gobierno ni se produjera un colapso masivo de la ciudad. Más allá de lo meramente anecdótico, lo que quiere decirse con esto es que para muchos, el decrecimiento, más allá de una alternativa a los sistemas productivistas, se ha convertido en un imperativo de supervivencia que afecta fundamentalmente a los países más ricos (Sanjuán, Marcellesi y Barragüé, 2010). El enfoque económico dominante, además de alimentar el mito del crecimiento, promete a los miembros más desfavorecidos de la sociedad la posibilidad de alcanzar las posiciones más elevadas o, al menos, de reducir la envidia mediante la emulación de los patrones de consumo de estos. Tal modelo económico solo sería viable si contáramos con recursos infinitos, lo que no es obviamente el caso, y de ahí que sus publicistas más conocidos sean poco proclives a hablar de su sostenibilidad o de sus límites.

En la primera parte del trabajo se analizan las similitudes entre las épocas en que surge el proyecto ético cínico y la actual. La segunda parte es un examen más detallado de alguna de las principales características del cinismo antiguo. El tercer apartado trata de dibujar los contornos de la trabazón entre cinismo y ecología y, por último, se abordan dos cuestiones: primera, la cuestión de cómo algunas de las pautas del modo de vida cínico nos pueden ser útiles en nuestro tiempo (y cómo una institución del bienestar como la Renta Básica nos puede ayudar a ello); y, segunda, puntualizar algunas cuestiones que creo requieren un mayor estudio por quienes, desde el ecologismo, defienden la opción decrecentista.

EL MALESTAR EN LA GLOBALIZACIÓN

«Piensa global, actúa local», reza un conocido lema de la ecología política. Pues bien, tras la crisis que sucedió al desplome de la bolsa de Wall Street en 1929, y a la II Guerra Mundial, la tarea de asegurar la estabilidad económica global fue asignada, en 1945, al Fondo Monetario Internacional (FMI). En efecto, ante la crisis más severa de la historia del capital, al FMI se le encomendó la tarea de impedir una nueva depresión global lo que, implícitamente, significaba el reconocimiento de que los mercados, a menudo, no funcionan. Medio siglo después es claro que el FMI no ha cumplido con su misión (Stiglitz, 2007: 39-40). Y no solo porque no aportó dinero a los países que atravesaron coyunturas económicas desfavorables, sino porque ni siquiera evitó la que era su función principal: evitar un gran crash mundial, como el iniciado a partir del verano de 2007. Desde esta perspectiva económica, es claro que estos más de 50 años que han transcurrido desde el final de la II Guerra Mundial, cuando los Estados sociales se extendieron en Occidente como la forma generalmente aceptada de organización político-social, nos han ubicado en un nuevo contexto muy diferente, en el que tanto el mercado como las empresas que operan en él han pasado a ser transnacionales, eludiendo las regulaciones de los Estados nacionales en sus actividades, y que ha dado en llamarse globalización¹.

De la mano de la globalización, desde 1950 el Producto Mundial Bruto (suma del Producto Nacional Bruto de todos los países) se ha multiplicado por 7, y la Renta per cápita por 3. En la línea aportada por estos datos, en mayo de 2001 el Banco Mundial publicó su informe *Globalization, Growth and Poverty: Building an Inclusive World Economy*, en el que se destaca la siguiente conclusión: como resultado del proceso de globalización, la pobreza había descendido en 200 millones de personas entre 1980 y 1998, entendiendo la pobreza como el consumo menor o igual a un dólar estadounidense. Ahora bien, tal definición presenta problemas. A las personas se les pregunta qué han comprado, pero no si tienen acceso a servicios públicos como sanidad o educación, y se les interroga acerca del volumen total de lo adquirido durante un mes, con lo que las repuestas son más imprecisas que cuando se les pregunta por lo consumido la semana anterior (Barragüé, 2009: 52). Es más, como consecuencia de que la gran mayoría de personas que viven en países pobres son pobres, cuando se han realizado encuestas sobre el alimento ingerido según las necesidades definidas científicamente, los niveles de pobreza hallados duplican prácticamente los de los estimados según el criterio del consumo igual o menor a un dólar por día (Navarro, 2006: 229). Pero si ampliamos nuestro enfoque, para incluir en él datos procedentes no solo del Banco Mundial, nos encontramos con que la economía global se ha gestionado de tal manera que, al menos, alrededor de 1.750 millones de personas en los 104 países que abarca el Informe de 2010 del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), un tercio de su población viven en situación de pobreza multidimensional (es decir, al menos un tercio de los indicadores reflejan graves privaciones en salud, educación o nivel de vida), el mismo porcentaje, aproximadamente, vive en países con una desigualdad creciente

¹ Cuando hablamos de globalización, conviene distinguir, de acuerdo con Beck, U. (1998), entre «globalismo», «globalidad» y «globalización». El primero hace referencia a la ideología que sustenta el capitalismo global ensalzando el mercado y rechazando cualquier actividad social del Estado; según esta ideología, la economía es la única variable a tener en cuenta. Por «globalidad» entiende la constitución de una sociedad mundial, en que los espacios aislados e impermeables no son posibles ya que ningún país ni grupo social dentro de estos es capaz ya de vivir al margen de los demás. Por último, la «globalización» comprende aquellos procesos a cuyo través los Estados nacionales se imbrican mediante la actuación de agentes transnacionales. Desde esta triple perspectiva, que las relaciones económicas internacionales han existido siempre es una evidencia. La novedad de lo que se ha dado en llamar *globalización* no puede radicar, pues, en las relaciones comerciales que se establecen entre empresas, o particulares de diversas nacionalidades, sino en la ideología que acompaña a una internacionalización del comercio y de la producción alrededor de las economías.

(Comisión Mundial sobre las Dimensiones Sociales de la Globalización, 2004), y el número total de desempleados es de 205 millones de personas (Organización Internacional del Trabajo, 2011).

El interés por el cinismo tiende a resurgir en Occidente en toda época de crisis y de cambio. La nuestra lo es. Por decirlo con las palabras de García Gual,

«estos son buenos tiempos para el cinismo, inmejorables para el sarcasmo como forma crítica. El ‘malestar en la cultura’ se nos ha vuelto tan agobiante, que lo más eficaz de nuestra sofisticada farmacopea nos estimula a renunciar a ella, la cultura [...]. El consumismo frenético y la propaganda ensordecedora de tantos productos nos invitan a comprarnos gafas y orejeras para ver y oír menos, a fin de no embotarnos del todo» (García Gual, 2002: 9).

EL ESLOGAN CÍNICO DE ‘INVALIDAR LA MONEDA EN CURSO’

La palabra cínico proviene del vocablo griego *κύνικος*, *kynikos* (fiel como el perro), y esta a su vez de *κύων*, *kyôn* (perro). Una explicación de por qué los cínicos eran calificados como «perros» puede encontrarse en que el primer cínico, Antístenes, enseñaba en el Cinosarges, un gimnasio público (el gimnasio cumplía en la Grecia clásica la función de centro educativo para los hijos de la élite) situado a las afueras de Atenas, y al que, por tanto, «asistían los bastardos y los metecos» (Cuesta, 2006: 52), y que puede traducirse como «el perro blanco». Pero, quizá sea más correcto consignar que este grupo de filósofos fue catalogado así, como una forma de insulto, debido a su rechazo despreocupado de las costumbres tradicionales y a su decisión de vivir en la calle. Diógenes, en particular, era conocido como «el perro».

Filosóficamente, el cinismo es una de las escuelas más llamativas del helenismo. Aunque nunca fuera una doctrina sistematizada los principios fundamentales del cinismo pueden resumirse del siguiente modo: el objetivo de la vida es la felicidad, que se obtiene de vivir de acuerdo con la naturaleza; la felicidad depende de la capacidad de autosuficiencia; la autosuficiencia se logra mediante el ejercicio de la virtud; y, la virtud proviene de liberarse de las influencias de la riqueza, la fama o el poder, atributos todos ellos que no tienen ningún valor en la naturaleza.

El cínico no tiene propiedades y rechaza todo valor asignado convencionalmente a la fama, el poder, la reputación o el dinero. Una vida acorde con la naturaleza requiere, únicamente, de la satisfacción de las necesidades básicas para la existencia siendo así, además, que uno puede alcanzar la libertad prescindiendo de todas aquellas necesidades creadas artificialmente por las agencias de publicidad. Ahora bien, «este concepto de libertad, a veces caracterizado como meramente negativo» (Cuesta, 2006: 59), nos enfrenta con la cuestión del paso de la libertad natural a la civil o, dicho de otra forma, con la parábola rousseauiana del buen salvaje: el mito del indígena idealizado, nacido potencialmente dotado para la bondad, y al que la civilización, con su envidia y egoísmo, ha convertido en un ser dotado más bien para la maldad. Aunque, en este punto, conviene aclarar que Rousseau no era demasiado optimista (pensaba que en el estado de naturaleza los hombres eran esencialmente animales, y que solo mediante la acción conjunta, que procura la vida en sociedad, eran capaces de someterse a las leyes que los convierte en hombres), y menos aún, primitivista (hay quienes desde un enfoque de *deep ecology* vienen defendiendo la vuelta a un estado precivilizatorio).

Quizá el representante más conocido de este ala «primitivista» del anarquismo (a veces calificado también como *green-anarchism*, o *post-anarchism*), sea el estadounidense John Zerzan. Su tesis es simple: la civilización es intrínsecamente patológica y, por consiguiente, es necesario

desmantelarla. La crítica radical de la civilización de Zerzan, cuyo desarrollo se encuentra en sus libros *Elements of Refusal*, *Running of Emptiness* y, sobre todo, *Future Primitive*, se basa en la asunción, de carácter antropológico, de que la domesticación de la naturaleza ha ido de la mano del hombre y que esto se ha logrado fundamentalmente a través de la tecnología. Al margen de lo exacto de esta premisa antropológica, y los problemas prácticos con que se enfrentaría una economía agraria pre-neolítica en un mundo habitado por casi 7.000 millones de personas (Banco Mundial, 2011), el ideal de sociedad de Zerzan, sin lenguaje articulado y sin trabajo, supone una auténtica vindicación del mito del buen salvaje a comienzos del siglo XXI. Para decirlo con las palabras de J. Riechmann:

«Treinta años rebelándonos contra la caricatura de los productivistas, según la cual ‘lo que quiere el ecologismo es la vuelta a las cavernas’, y aquí llega este sujeto, directamente importado de su cabaña de Oregón, para hacer buena la caricatura. Si abrigásemos una visión conspirativa de la historia, tendríamos que pensar que a este mozo lo emplea la CIA para desacreditar al movimiento crítico de la globalización capitalista» (Riechmann, 2004: 41).

Pero, más que en Zerzan, quisiera centrarme ahora en Diógenes de Sínope. Junto a Antístenes y Crates de Tebas, Diógenes es considerado uno de los fundadores del cinismo filosófico. En lo que aquí nos interesa, Diógenes se propuso demostrar, mediante el ejemplo de sí mismo, que la sociedad griega se fundaba en una serie de convencionalismos regresivos y represivos. Su magisterio se puede resumir en que la felicidad se obtiene mediante la autosuficiencia, al margen de la sociedad. Si bien se cuentan muchas anécdotas sobre Diógenes, prácticamente todos los relatos coinciden en que su modo de vida era extremadamente frugal, sobrellevado con unas mínimas posesiones, convenía «disponer el equipaje que en el naufragio fuera a flotar con uno», y enfrentado a las convenciones: así, las cosas que convencionalmente se consideran necesarias para la felicidad, como la riqueza, la fama y el poder carecían de valor para Diógenes. En cuanto al rechazo de la riqueza, conviene mencionar que Diógenes se estableció en Atenas después de que su padre y él fueran acusados de falsificar moneda en su ciudad de origen, Sínope. Quizá con base en esta anécdota, posteriormente la fórmula «invalidar la moneda en curso» (*defacing the currency*), adquirió el significado más extenso de rechazo a los valores convencionales.

EL LEMA ECOLOGISTA DE ‘VIVIR MEJOR CON MENOS’

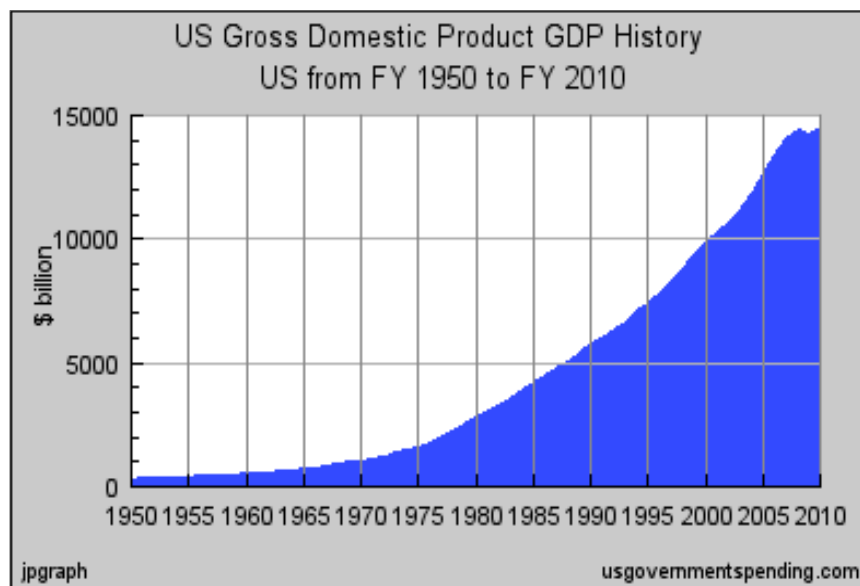
El enfoque económico dominante, tanto en su versión keynesiana-progresista como en la neoclásica-conservadora, continúa equiparando el bienestar de las personas con una creciente acumulación material. De acuerdo con este paradigma el crecimiento económico sería clave para generar los ingresos que permiten: corregir las desigualdades de renta y riqueza, mantener a raya el desempleo y sufragar el mantenimiento de las actuales instituciones de bienestar. La teoría económica habitual entiende el crecimiento como el crecimiento de, no otra cosa que, el producto o la renta nacional, ocultando el lado oscuro del proceso económico. En este marco de referencia, el decrecentismo va a sostener que la consideración anterior no es sino una falacia creada por la «mitología del crecimiento», y que, en efecto, es posible «vivir mejor con menos» de acuerdo con el lejano magisterio de Diógenes.

El crecimiento económico no corrige las desigualdades de renta y riqueza

En un artículo publicado por la revista *Synthesis/Regeneration* en 2005, (esto es, dos años antes de estallar la burbuja financiera e inmobiliaria en EE.UU.), Gar Alperovitz escribía que era ya tiempo de que la gente comprometida con el medio ambiente pusiera, abierta y explícitamente, en cuestión las extremas desigualdades de renta y riqueza que constituyen uno de los principales motivos de un crecimiento insostenible. Aunque, por lo general, se habla en términos muy vagos sobre la desigualdad lo cierto es, advertía entonces Alperovitz, «que los números son mucho más escandalosos de lo que la mayoría de la gente está dispuesta a aceptar». El 1% con mayores rentas ganaba, cada año, más que los 100 millones de americanos con menores rentas, conjuntamente. El 1% detentaba, aproximadamente, el 50% de todas las inversiones de capital. El 5% más rico era el propietario de casi el 70% de la riqueza financiera, y de más del 80% de todos los activos empresariales no corporativos. De acuerdo con datos de 1999, el 0,2% de los más ricos ganaron más dinero con la venta de bonos y opciones que todos los demás contribuyentes estadounidenses juntos. Y, por supuesto, esto en lo que atañe exclusivamente a EE.UU. En el ámbito internacional, las desigualdades son aún mayores. El 1% más rico de la población mundial recibe unos ingresos anuales iguales al del 57% de la población más pobre, y el 5% más rico multiplica por 114 las rentas del 5% más pobre (Alperovitz, 2005).

En efecto, los datos anteriores indican que, incluso en una época de crecimiento (Figura 1) en la que no hay un empeoramiento de la distribución relativa de la renta, sí hay un incremento absoluto de la brecha de gasto entre aquellos mejor y peor situados en la sociedad. Así, si R tiene 50.000 euros este año y P tiene 1.000, y el próximo año R pasa a tener 100.000 y P 2.000, la distribución relativa de la renta no ha cambiado por cuanto la ratio entre rentas continúa siendo de 50 a 1. Ahora bien, la distancia que separa a R de P ha pasado de ser de 49.000 a 98.000 €.

FIGURA 1. PRODUCTO INTERIOR BRUTO DE EE.UU. (1950-2010)



Fuente: Bureau of Government Spending (EE.UU)²

² Oficina de Gasto del Gobierno de EE.UU. (<http://www.usgovernmentspending.com/#usgs302a>) [Consultado: 16/07/2010]

Si esto es así, parece claro que en épocas de bonanza, el crecimiento no ayuda a mitigar las desigualdades de renta y riqueza. Sin embargo, hay cierta evidencia de que la brecha entre ricos y pobres tampoco disminuye en épocas de recesión o escaso crecimiento. De acuerdo con los informes que publican anualmente Merrill-Lynch y Capgemini sobre la riqueza y sus detentadores, en el mundo había unos 8,6 millones de Individuos de Alto Valor Neto³ en 2008 (momento en que ya es apreciable el estallido de la crisis, en verano de 2007), volviendo aproximadamente a los mismos niveles que en 2005. Sin embargo, ya en 2009 la cifra era de 10 millones, casi el mismo nivel anterior a la crisis. La riqueza conjunta de todos los Individuos de Alto Valor Neto del mundo fue de 39 billones de dólares en 2009, el equivalente aproximadamente a 3 veces el Producto Interior Bruto (PIB) de EE.UU. Y entre 30 y 40 veces, dependiendo del año que consideremos como referencia, el de España (Merrill-Lynch y Capgemini, 2010). ¿Cómo afectará la actual situación de crisis a estas fortunas? A la espera de ver el informe que Capgemini y Merrill-Lynch elaboren con datos de 2010, es razonable pensar que no les irá demasiado mal. Dos argumentos apoyan esta observación. De un lado, la propia previsión que hacen Capgemini y Merrill-Lynch de acuerdo con la cual, en el año 2013 los HNWI lograrán amasar fortunas del orden de los 48,5 billones de dólares, multiplicando así la fortuna de que disponían en 2008 por casi el 60%, en solo 5 años (Raventós, 2010). Del otro lado, la lista *Forbes* de 2011 destaca que, en 2010, las personas que poseían más de 1.000 millones de dólares ganaron más que en 2009 (este es, ciertamente, el caso del número 1 de la lista, el mexicano Carlos Slim, que en 2010 incrementó su patrimonio en más de 20.000 millones de dólares) y, además, el club se amplió a la cifra récord de 1.210 ricos. Juntos reúnen 4,5 billones de dólares, más que el PIB de Alemania⁴.

El crecimiento económico no mantiene a raya el paro

Según el economista y premio Nobel P. Krugman, la economía global parece estar estabilizándose a un nivel «inaceptablemente pobre» siendo así, además, que es probable que la crisis tenga una doble caída (Krugman, 2010). En la Figura 2, se muestra un gráfico con las cifras del crecimiento del PIB estadounidense ajustado por la inflación y expresado como un porcentaje⁵. Tras una caída del PIB de casi un 7% a mediados de 2009 (aproximadamente un año después de la caída de Lehman Brothers), a principios de 2010 la economía estadounidense comenzó a crecer, una tendencia que se ha mantenido durante 2011.

³ Individuos de Alto Valor Neto (*High Net Worth Individuals* —HNWI—, por sus siglas en inglés) son aquellos que tienen activos superiores al millón de dólares, sin contar: (i) primera residencia; (ii) bienes consumibles; (iii) bienes coleccionables; y (iv) bienes de consumo perecedero. Para los Ultra-HNWI vale la misma definición, pero aumentando el umbral a los 30 millones de dólares. Los UHNWI eran 93.100 en 2009, con unos activos de más de 13.845.000.000.000 de dólares, el equivalente al PIB de toda la Unión Europea (Merrill-Lynch y Capgemini, 2010).

⁴ Con el título «Un vulgar club de ricos», el diario *El País* observaba que, para estos, «la cuenta corriente nunca mengua. Ni siquiera en plena crisis. En 2010, las personas que poseían más de 1.000 millones de dólares ganaron más que en 2009 y, además, el club se amplió a la cifra récord de 1.210 ricos. O la revista *Forbes* sube el listón de los 1.000 millones, o pertenecer a este club de multimillonarios va a empezar a resultar demasiado vulgar. E insultante. Porque, mientras el mundo se estremece con una crisis que ha dejado sin trabajo y sin hacienda a millones de personas, entre 1.210 miembros del club de los ricos suman la también cifra récord de 4,5 billones de dólares, o sea, cuatro veces el PIB español». (El País, 11/03/2011).

⁵ He decidido utilizar el ejemplo de EE.UU. por ser uno de los primeros países en comenzar a crecer de forma estable después de la crisis de 2007, y para el que hay abundante información estadística.

FIGURA 2. PIB DE EE.UU. (2007-2011)



Fuente: Bureau of Economic Analysis (EE.UU.)⁶

Sin embargo, a estos crecimientos del PIB no les han seguido disminuciones equivalentes en los índices del desempleo. Mientras que la economía crecía a ritmos del 5% en 2010, el paro seguía creciendo, y en diciembre de ese año tenía un repunte que lo situaba por encima del 9,5%, muy cerca del 10% (Figura 3). En los peores momentos de la crisis el desempleo se situó ligeramente por encima del 10%. Tras más de un año de crecimiento económico el paro parece haberse estabilizado, de acuerdo con las observaciones de Krugman, en un nivel «inaceptablemente» elevado, en torno al 9,5%, muy alejado de los niveles anteriores a la crisis⁷.

Tampoco parece haber evidencia de que el decrecimiento, o tasas nulas, o escasas de crecimiento determinen por sí solas disminuciones de las tasas de desempleo. Durante el período de recesión el desempleo en España no ha parado de crecer hasta situarse, de forma más o menos estable, en torno al 20%. Según la nota de prensa hecha pública por el Instituto Nacional de Estadística (INE), el 16 de febrero pasado la economía española registró un crecimiento interanual del 0,6% en el cuarto trimestre de 2010, cuatro décimas superior al del período precedente. Ello no obstante, el empleo descendió un 1,4%, lo que supone una reducción neta de más de 238.000 puestos de trabajo a tiempo completo en un año (INE, 2011).

La última máxima del paradigma económico dominante que se ha venido rechazando desde posiciones ecologistas/decrecentistas es aquella que trata de vincular crecimiento y bienestar, de tal forma que lo primero sería imprescindible para mantener lo segundo. Reducir el déficit, incluso a expensas del bienestar, y volver a crecer, como forma única de costear las instituciones del bienestar, parece ser la agenda de los Gobiernos a partir de la Gran Recesión⁸.

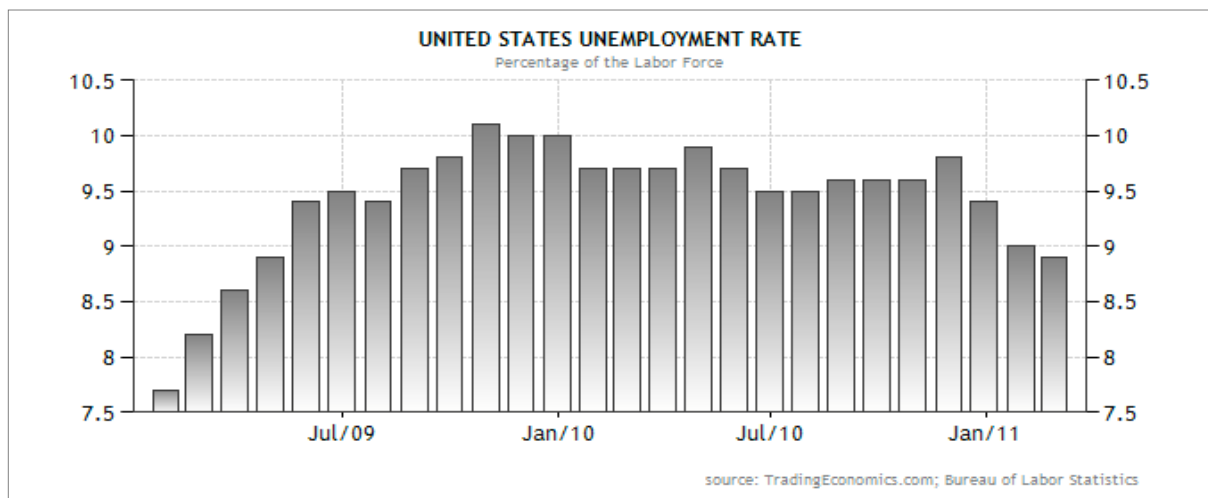
⁶ Oficina de Análisis Económicos de EE.UU. (<http://www.tradingeconomics.com/>) [Consultado: 15/03/2011]

⁷ De acuerdo con las explicaciones de autores como G. Standing (2009), Peter Wilby (2011) o Brown *et al* (2011), esta estabilización económica con tasas de paro anormalmente altas podría estar relacionado con lo que se ha dado en llamar «taylorismo digital»: el trabajo de conocimiento se exporta hoy tan fácilmente como el trabajo manual. A un mercado globalizado de trabajo no cualificado le está siguiendo un mercado de trabajo globalizado de clases medias, especialmente para el caso de industrias como la electrónica, donde los puestos de trabajo se dirigen inevitablemente hacia la fuente de mano de obra más barata.

⁸ Tras la reunión del Consejo Europeo de los días 24 y 25 de marzo de 2011, el Presidente del Gobierno, J. L. Rodríguez Zapatero, mostró su compromiso con el Pacto del Euro y anunció un conjunto de medidas económicas en las que destacó el objetivo de vincular el aumento del gasto público con el crecimiento económico. Esta medida será de obligado cumplimiento para el Estado y las Corporaciones Locales, pero no para las Comunidades Autónomas, debido al control que estas tienen sobre sus gastos.

En efecto, algo parecido debió pensar el Presidente del Gobierno español, J. L. Rodríguez Zapatero, cuando en mayo del año pasado anunció un plan de reformas consistente en: suspensión de la revalorización de las pensiones; reducción del sueldo a los funcionarios una media del 5% para 2010, y congelación para 2011; supresión del cheque-bebé para 2011; recorte de los gastos farmacéuticos; eliminación del pago retroactivo de las ayudas a la dependencia, etcétera. Un pensamiento, por lo demás, compartido por Brian Cowen en Irlanda (recorte del gasto público de 15.000 millones hasta 2014, instrumentado mediante un plan gubernamental de austeridad consistente en una subida de impuestos, rebaja de las pensiones, los sueldos y el subsidio de paro, y despido de 25.000 funcionarios), Merkel en Alemania (recorte del gasto público de 80.000 millones hasta 2014, que se concreta en el despido de 10.000 funcionarios y rebaja de un 2,5% de sus sueldos, eliminación de la ayuda por hijo para quienes tengan un subsidio por desempleo y supresión de las ayudas para la calefacción), y David Cameron en Reino Unido (recorte del gasto público de 95.000 millones de euros, que se traduce en la pérdida de casi medio millón de empleos públicos, una reducción media del 19% en cuatro años en el gasto de los departamentos ministeriales, unos recortes adicionales de 8.000 millones de euros de ayudas sociales, y un adelanto en 4 años sobre el calendario previsto en el retraso de la edad de jubilación, que pasará a ser de 66 años, en lugar de los actuales 65), por poner solo algunos de los ejemplos más conocidos en Europa. ¿Estos recortes son de verdad la única manera de reducir el déficit?

FIGURA 3. TASA DE DESEMPLEO DE EE.UU. (2009-2011)



Fuente: Bureau of Economic Analysis (EE.UU.)⁹

El crecimiento económico no es imprescindible para mantener el bienestar

En 2008, J. Stiglitz premio Nobel de Economía en 2001, publicó un libro intitulado *La guerra de los tres billones de dólares* (Stiglitz, 2008), junto a la catedrática de Harvard Linda J. Bilmes, en él se presenta una aproximación económica del coste de la invasión de Irak. Al margen de la forma en que se han gastado esos 3 billones de dólares (esto es, unos 1,89 billones de euros), el libro incide en la discusión sobre el coste de oportunidad, sobre lo que se po-

⁹ Oficina de Análisis Económicos de EE.UU. (<http://www.tradingeconomics.com/>) [Consultado: 15/03/2011]

dría haber hecho con ese dinero de no haberse destinado a la guerra. En EE.UU. se teme, de forma casi permanente, por la bancarrota del sistema de la Seguridad Social. Pues bien, de acuerdo con Stiglitz y Bilmes, con una sexta parte de lo que ha costado la guerra de Irak se podría mantener el sistema funcionando durante los próximos 50 años. Más aún, los autores sostienen que, en realidad, prácticamente cualquier problema al que se enfrenta EE.UU. en la actualidad podría resolverse con una pequeña cantidad del dinero gastado en la guerra.

Esta claro que la manera de reducir el déficit no solo pasa por disminuir el gasto, sino que también puede provenir de aumentar los ingresos. De acuerdo con el artículo 31 de la Constitución Española, «todos contribuirán al sostenimiento de los gastos públicos de acuerdo con su capacidad económica mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad». Tradicionalmente la política fiscal se basaba en tres impuestos: uno sobre la renta (IRPF), otro sobre el patrimonio y, un último, sobre el valor añadido (IVA). Los dos primeros son progresivos de modo que, a medida que crece la capacidad económica de los sujetos, crece el porcentaje de su riqueza que el Estado le exige en forma de tributos. Entonces se trataba de gravar más, no solo a los que se iban haciendo más ricos, sino también a los que ya lo eran. Ahora, por el contrario, en España el Gobierno socialista de Rodríguez Zapatero aprobó la Ley 4/2008, de 23 de diciembre (con efectos retroactivos a 1 de enero de 2008), por la que se suprime el gravamen del Impuesto sobre el Patrimonio, se generaliza el sistema de devolución mensual en el Impuesto sobre el Valor Añadido, y se introducen algunas otras modificaciones en la normativa tributaria con el argumento de que se ha convertido en un tributo que «recae sobre las clases medias pero no sobre las más altas», y que «encuentra fáciles mecanismos de elusión», por lo que es «más justo, simplificado y racional que se produzca su supresión».¹⁰ En EE.UU., el expresidente George W. Bush aprobó dos leyes durante su mandato cuyo efecto general fue la disminución de las tasas impositivas: *Economic Growth and Tax Relief Reconciliation Act* (EGTRRA) de 2001, y *Jobs and Growth Tax Relief Reconciliation Act* (JGTRRA), de 2003. Por lo general, las rebajas de impuestos tienden a justificarse bajo el argumento de que «se pagan por sí mismas», esto quiere decir que lo que se pierde por el lado de los impuestos directos, se recupera por el de los indirectos, (pues los consumidores tendrán más renta disponible y aumentará el consumo).

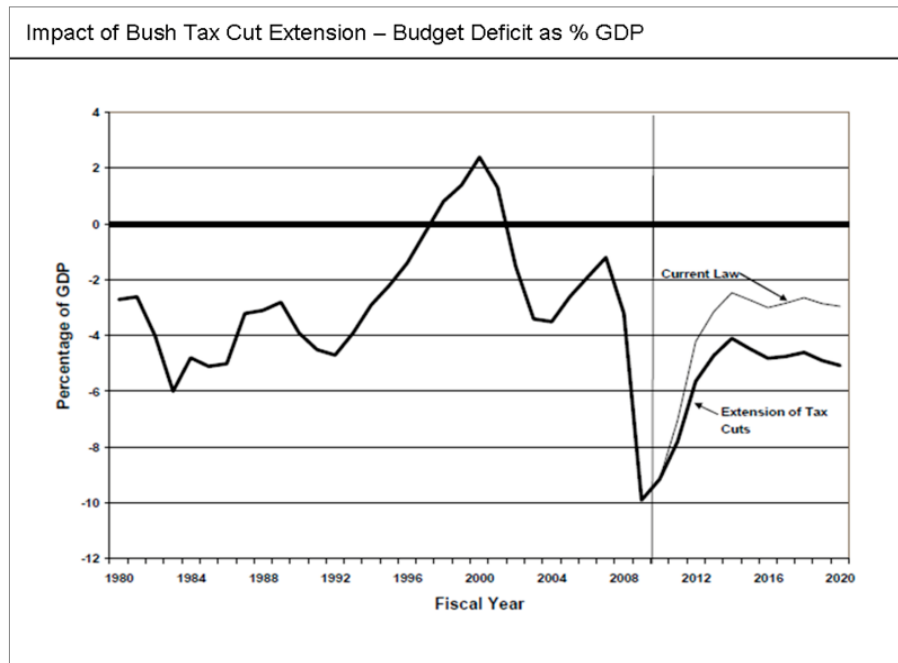
Al margen de que, es al menos discutible que las rebajas de impuestos para toda la población, y no solo a las rentas más bajas, tenga como efecto activar el consumo,¹¹ la consecuencia de los recortes impositivos de Bush sobre el PIB estadounidense es la que se muestra en la Figura 4.

Si a las propuesta de hacer pagar más a los más ricos (mediante el establecimiento, o incremento de los impuestos sobre las herencias, donaciones y el patrimonio), y a la de reducir el gasto militar (según Stiglitz y Bilmes), añadimos la de suprimir las subvenciones agrícolas a los países ricos (solicitada en 2005, incluso por el entonces presidente del Banco Mundial, Paul Wolfowitz, con el argumento de que perturban muchos esfuerzos de los países en desarrollo), y la de establecer un impuesto correctivo que, más allá de los sistemas de *cap-and-trade*, grave las emisiones a la atmósfera de las empresas contaminantes (Barnes,2001), entonces quizá resultara factible en términos económicos reducir el déficit de los Estados del Bienestar tras el crash financiero de 2007.

¹⁰ Dos años después, la vicepresidenta económica del Gobierno, Elena Salgado, reconoció en marzo de 2010 que de haber sido conscientes de la gravedad de la crisis que se avecinaba y su impacto en los ingresos públicos, no hubieran suprimido el Impuesto sobre el Patrimonio. Vid. *El País*, 9 de marzo de 2010.

¹¹ Así, por ejemplo, J. Stiglitz (2009), sostiene que una de las consecuencias de los recortes impositivos ha sido el incremento de la desigualdad, y que esta, en la mayoría de los países, «ha significado una transferencia de renta desde aquellos que hubieran podido emplearla en el consumo hacia aquellos que ocupan una posición tan acomodada que, ni aunque lo intentaran, pueden consumirla por completo».

FIGURA 4. IMPACTO DE LOS RECORTES DE IMPUESTOS EN EL PIB DE EE.UU.



Fuente: Congressional Research Service (EE.UU.)¹²

Pero incluso, si todo esto fuera así, aún cabe argüir que cualquier reducción de la producción o el consumo, y ello desde cualquier enfoque económico relevante, no puede ser sino crear más paro y más pobreza. Dicho de otra forma,

«aún cabe sostener que la reconversión propuesta por el enfoque de la Economía Ecológica, al no ser los elementos que componen las propuestas, en que tal enfoque se concreta, expresables en una única variable general de síntesis cuyo crecimiento, o decrecimiento, se pueda considerar inequívocamente deseable, no debe asumir el objetivo del crecimiento cero o del decrecimiento, por cuanto la reconversión ecológica de la economía entrañará la expansión de unas actividades y el abandono de otras» (Naredo, 1987).

Quiere decirse que el enfoque de la Economía Ecológica, que asume como objetivo deseable el crecimiento cero, e incluso el decrecimiento, aún tiene que mostrar de forma convincente que *toda* forma de crecimiento es compatible con el respeto al medio ambiente y que es posible diseñar las instituciones del bienestar de forma que, incluso si se concede que el objetivo del decrecimiento es incompatible con la creación de empleo, todo el mundo tenga acceso a un lote de recursos tal que le permita satisfacer sus necesidades básicas.

DIÓGENES EN LAS SOCIEDADES POSTSALARIALES: CONSECUENCIAS MACROECONÓMICAS DE UN PROGRAMA DECRECENTISTA

El cambio más profundo que se ha vivido en nuestras sociedades, en los últimos 40 años, ha sido el paso de una sociedad salarial a una que ya no lo es (Rey Pérez y Barragué, 2010). De

¹² Servicio de Investigación del Congreso de EE.UU. (<http://www.loc.gov/crsinfo/>) [Consultado: 19/02/2011]

hecho, la riqueza que se crea cada vez tiene menos que ver con la fuerza del trabajo y más con las rentas del capital (Figura 5).

FIGURA 5. DISTRIBUCIÓN DE LA RENTA Y LA RIQUEZA DE LOS HOGARES ESPAÑOLES

Tabla 2.2. La distribución de la renta y la riqueza de los hogares españoles				
	Riqueza	Vivienda	Riqueza financiera	Renta
<i>Porcentaje poseído por el</i>				
40% más pobre	9,4	8,4	-1,1	15,2
10% más rico	40,2	32,3	69,6	30,5
5% más rico	30,9	22,0	57,4	21,9
1% más rico	12,4	5,9	27,4	6,7
<hr/>				
Índice de Gini	0,5	0,5	0,8	0,4
Coefficiente de variación	5,0	1,0	11,6	1,0
p90/p10	25,1	—	-372,3	7,5
p75/p25	3,9	4,3	69,1	2,8
S80/S20	29,8	357,8	-55,0	9,2

Fuente: Ayala (2008)

En síntesis, lo que los diferentes indicadores señalan es que la riqueza se encuentra distribuida de forma menos igualitaria que la renta. Los activos individuales, las propiedades inmobiliarias distintas a la vivienda principal, el valor de los negocios por cuenta propia y las acciones las detentan sólo una minoría de los hogares más ricos. Pero, aunque en España durante los años de expansión económica, ciertamente, se creó mucho empleo, las tasas de desempleo continuaron siendo elevadas en comparación con otros países de la zona euro, y los puestos de trabajo que se crearon fueron de escasa calidad. Este es uno de los principales motivos por los que, incluso en épocas de bonanza, el porcentaje de pobres no ha variado significativamente en los últimos 30 años anteriores a la crisis, situándose siempre en torno al 20%. Cuando el crecimiento económico ha sido importante, en ocasiones siendo incluso muy notable, la proporción de personas bajo el umbral del 60% de la renta media, casi un quinto exacto del total de la población, se ha mantenido constante a lo largo de las últimas décadas. Es aconsejable, por tanto, que habiendo fracasado en el objetivo de reducir la proporción de pobres con tasas de crecimiento económico sustanciales, nos planteemos si tasas negativas (si asumimos el objetivo del decrecimiento), o nulas (si optamos por el «crecimiento cero») no comportarían un empeoramiento significativo de la situación de quienes se hallan en riesgo de pobreza.

El bienestar en las sociedades postsalariales: la propuesta de la Renta Básica

Los actuales esquemas de bienestar se construyeron en lo que hoy se conoce como la «época dorada del capitalismo de bienestar». Es por ello, que se trate de esquemas de bienestar inspirados por el principio universalista, como en el caso de las socialdemocracias escandinavas, o se trate de modelos más bien basados en el principio contributivo, como sucede con la mayoría de los países de tradición anglosajona. La protección social se ha venido organizando en torno al trabajo remunerado en el mercado laboral. En una sociedad fordista, cimentada sobre el *male breadwinner model* y con una política económica de reconocible cuño keynesiano orientada a estimular la demanda agregada, la asistencia social tenía su fundamento en el principio paulino de «quien no trabaja, no come». Ahora bien, mientras que es un lugar común el de que en las sociedades contemporáneas ya no se dan las condiciones que hicieron posible el modelo *male breadwinner*, no ocurre lo mismo con el discurso que propone desligar la cobertura de las necesidades básicas de la participación en el mercado laboral.

En la actual época posfordista, el mercado de trabajo no puede ser la principal herramienta de inclusión social. En primer lugar, porque tomando el caso español como referencia, la tasa de desempleo parece haberse estabilizado en torno al 20%, empeorando así aproximadamente 10 puntos la media de los Estados de la OCDE.¹³ Y en segundo lugar, y seguramente de forma más importante, porque quizás el principal rasgo que caracteriza la situación actual del mercado laboral (y aquí de nuevo no solo el español, pero sí de forma particularmente intensa en su caso), sea el de la dualización. En este contexto, ¿tiene sentido seguir hablando del derecho al trabajo como el derecho de toda persona a acceder al elemento que le permite la plena integración e identidad social? Pero, antes de expulsar el derecho al trabajo del catálogo de derechos, conviene considerar qué otros arreglos institucionales se nos presentan para garantizar a las personas una renta que les permita, al menos, cubrir sus necesidades básicas.

En este punto es donde cabe situar la propuesta de la Renta Básica (RB). Dicho muy brevemente, la RB se define como un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de la sociedad, con independencia de que trabaje o no, de forma remunerada, sea rico o pobre, y viva solo o en compañía de otras personas. Así, la primera razón que justifica la universalidad de la RB en unos tiempos como los que corren es, además de la eliminación de las trampas de la pobreza y del desempleo, que ahora mismo ningún ciudadano está libre de dejar de pertenecer al mercado laboral. La RB podría terminar con la vinculación entre laboralidad e inserción social. Pero, en segundo lugar, la RB supone otorgar un suelo de renta y de seguridad económica a todos los ciudadanos al margen del funcionamiento cíclico de los mercados. En España, 1 de cada 5 adultos está desempleado, y de los que tienen empleo, 1 de cada 3 está contratado de forma temporal; en cuanto a los jóvenes de entre 18 y 25 años, 4 de cada 10 están desempleados, un porcentaje muy superior a la media de la UE (20,7%), y al de países con los que la comparación resulta pertinente, como Italia (28,9%), Portugal (22,3%), Polonia (24,9%), o Francia (24,9%) (Gallego-Díaz, 2011). Con una RB, el estrés y la ansiedad que van asociadas a la precariedad laboral serían más soportables.

Viabilidad económica de una sociedad decrecentista: evidencia empírica y experimentación

Si lo anterior es así, entonces hemos dado un gran paso, pues significa que hemos justificado, normativamente, la RB derivándola de una visión igualitarista de la justicia social, y pragmáticamente, en atención a las características de los mercados laborales de las sociedades postsalariales (Gorz, 1995). Pero, como toda opción de política social, la RB es conflictiva. Una de las críticas más habituales es que, si bien se mira, la RB es imposible de financiar. Dedicaré algunas de las líneas que siguen a esta crítica y concluiré con algunas observaciones de carácter general sobre la necesidad de avanzar en el diseño de experimentación en torno a la viabilidad de un programa económico que se fije como objetivo el decrecimiento, o el crecimiento cero.

Lo primero que cabe decir en lo atinente a la crítica que asegura que la RB no puede ser financiada es que, en realidad, existe ya cierta literatura económica donde se demuestra justamente lo contrario (Sanzo y Pinilla, 2004; Arcarons et al, 2004; Sanzo, 2005; Noguera, 2010). Una de las directrices básicas que inspiran la mayoría de las propuestas específicas de RB es la integración de la protección social con el sistema fiscal (Sanzo, 2005; Atkinson, 1996). En tal sentido,

¹³ Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos.

«los elementos de reforma que la RB, en sus propuestas más frecuentes, incorpora al sistema fiscal son :

- a) El establecimiento de una RB universal que se paga a todos los ciudadanos de forma incondicional.
- b) La RB reemplaza a cualquier otra transferencia no contributiva, donde deben quedar integradas. En el caso de que la anterior prestación fuera superior, la RB se complementará hasta llegar a esa cantidad.
- c) La RB está completamente exenta de impuestos.
- d) Introducción de un tipo impositivo único, que facilita la administración de impuestos y no es necesariamente regresivo cuando se combina con un umbral de renta mínima exenta lo suficientemente alto» (Noguera, 2010: 7-8).

En general, puede decirse que el desarrollo de programas de microsimulación constituye un verdadero avance para los estudios sobre la viabilidad económica de una opción social como la RB. No obstante, la mayoría de estos estudios se han centrado fundamentalmente en cómo financiar el coste de la reforma (Noguera, 2010: 11), pero que no se apoyan sobre datos empíricos de sus efectos sobre la distribución de la carga fiscal y sobre la calidad y los incentivos al trabajo. Y es que, junto con la de su inviabilidad fiscal, la otra crítica habitual a la RB es que fomentaría el parasitismo («poca gente trabajaría», sería la «explotación de los industriales por los vagos»). Desde esta perspectiva, e incluso si dejamos al margen las consideraciones de tipo normativo-filosófico, una situación de este tipo en el extremo podría conllevar el colapso del sistema económico de la sociedad.

Mientras que la mayoría de los defensores de la RB se apresta a rechazar esta crítica, (de hecho, la escasa evidencia empírica al respecto, obtenida mediante el estudio del comportamiento laboral de los ganadores de premios de lotería pagados en mensualidades, más o menos equiparables a la cuantía de una RB, parece desmentirla, pues pocas personas cambiaban de trabajo, y las que lo hacían era para desarrollar un trabajo más adecuado a sus gustos, a su formación), una defensa coherente de la opción decrecentista puede conducir a asumirla. El objetivo de hacer que decrezcan las exigencias materiales del proceso económico es congruente con la consigna de «menos trabajo». Ahora bien, el objetivo del trabajar menos tiene que ser a la vez, incompatible con erosionar la calidad de vida de las personas y compatible con el eslogan de «vivir mejor con menos». Esto no entrañaría una dificultad insuperable si, como en el enfoque ecointegrador de Naredo, la reducción del consumo de energía fósil y contaminante es conforme con el incremento de la energía solar y sus derivados renovables (Naredo, 1987). Pero se hace necesario creo, avanzar en el estudio de:

- 1) La viabilidad política de la opción decrecentista por cuanto, de acuerdo con el enfoque económico dominante, el decrecimiento se llama también recesión y conlleva la caída de la actividad productiva y el aumento del paro.
- 2) Su justificación normativa, pues un enfoque «eco-integrador» como el de Naredo, que admite la expansión de ciertas actividades y la disminución de otras, parece menos problemática e igual de congruente con los objetivos del pensamiento verde.
- 3) Su viabilidad económica, para lo cual los programas de microsimulación que trabajan con datos de declarantes de impuestos resultan especialmente indicados para estudiar los efectos distributivos de un programa decrecentista.

BIBLIOGRAFÍA

- ALPEROVITZ, G. (2005) [En línea]: «Time to Get Serious about Inequality and Sustainability». *Synthesis/Regeneration*.
<http://www.greens.org/s-r/38toc.html> [Consultado: 14/01/2011]
- ARCARONS, J., CALONGE, S., NOGUERA, J. A. y RAVENTÓS, D. (2004): «The Financial Feasibility and Redistributive Impact of a Basic Income Scheme in Catalonia», *10th Congress of the Basic Income European Network (BIEN)*. Barcelona, 19-20/09/2004.
- ARENDT, H. (2010): *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- ATKINSON, A. B. (1996): «The Case for a Participation Income», *The Political Quarterly*, 67 (1), pp. 67-70.
- AYALA, L. (coord.) (2008): «Desigualdad, pobreza y privación», *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008*. Madrid, Colecciones FOESSA.
- BANCO MUNDIAL (2011) [En línea]: *World Development Indicators 2010*.
http://data.worldbank.org/data-catalog/world-development-indicators?cid=GPD_WDI
 [Consultado: 10/01/2011]
- BARNES, P. (2001): *Who Owns the Sky? Our common assets and the future of capitalism*. Washington, DC, Island Press.
- BARRAGUÉ, B. (2009): «La red de garantía de ingresos en España en tiempos de crisis. Las rentas mínimas de inserción frente a la alternativa de la renta básica», *Estudios de Deusto*, 57 (2), pp. 49-75.
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós.
- BROWN, P., LAUDER, H. y ASHTON, D. (2011): *Global Auction. The Broken Promises of Education, Jobs, and Incomes*. New York, Oxford University Press.
- COMISIÓN MUNDIAL SOBRE LAS DIMENSIONES SOCIALES DE LA GLOBALIZACIÓN (2004) [En línea]: *Por una globalización justa: crear oportunidades para todos*.
<http://www.ilo.org> [Consultado: 14/01/2011]
- CUESTA, J. A. (2006): *Filosofía cínica y crítica ecosocial*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- GALLEGU-DÍAZ, S. [En línea]: «Busquemos errores nuevos», *El País*.
http://www.elpais.com/articulo/opinion/Busquemos/errores/nuevos/elpepusocdgm/20110123elpdmgpan_6/Tes [Consultado: 23/01/2011]
- GORZ, A. (1995): *Metamorfosis del trabajo búsqueda del sentido: crítica de la razón económica*. Madrid, Sistema.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2011) [En línea]: *Contabilidad Nacional Trimestral de España. Base 2000. Cuarto trimestre de 2010*.
<http://www.ine.es/prensa/cntr0410.pdf> [Consultado: 22/03/2011]
- KRUGMAN, P. (2010) [En línea] : «Supply, Demand, and Unemployment», *The New York Times*.
<http://krugman.blogs.nytimes.com/2010/03/07/supply-demand-and-unemployment> [Consultado: 27/03/2011]
- MERRYL-LYNCH Y CAPGEMINI (2010) [En línea]: *World Wealth Report 2010*.
http://www.it.capgemini.com/m/it/doc/pubbl/wwr_2010.pdf [Consultado: 22/02/2011]
- NAREDO, J. M. (1987): *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid, Siglo XXI de España y Secretaría de Estado de Comercio.
- NAREDO, J. M. (2004): «Prólogo», en Riechmann, J., *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid, Los libros de la catarata. pp. 15-19.
- NOGUERA, J. A. (2010): «La renta básica universal: razones y estrategias», *Policy Papers*, 5. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.

- OFICINA DE PRESUPUESTOS DEL CONGRESO DE EEUU (2003) [En línea]: *Effective Federal Tax Rates, 1997 to 2000*.
www.cbo.gov/doc.cfm?index=4514 [Consultado: 26/02/2011]
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2011) [En línea]: *Tendencias Mundiales del Empleo 2011*.
<http://www.ilo.org> [Consultado: 26/02/2011]
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2002) [En línea]: *Profundizar la democracia en un mundo fragmentado. Informe sobre Desarrollo Humano 2002*.
<http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2002/> [Consultado: 16/04/2010]
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2008) [En línea]: *Informe sobre Desarrollo Humano 2007/2008*.
http://hdr.undp.org/en/media/HDR_20072008_SP_Complete.pdf [Consultado: 16/10/2010]
- RAVENTÓS, D. (2010) [En línea]: «Las cifras de la concentración mundial de la riqueza», *Sin Permiso*.
<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3643> [Consultado: 28/04/2011]
- REY PÉREZ, J. L. y BARRAGUÉ, B. (2010) [En línea]: «El empleo como vía de inclusión en las sociedades sin empleo. Renta Básica y esquemas de justicia fiscal», *II Congreso REPS*. Madrid, Instituto de Políticas y Bienes Públicos, CCHS-CSIC.
http://cg2010.espanet-spain.net/gest/sites/default/files/panel3/1/Comunicaci%C3%B3n/1/barrague_empleo_pdf_83921.pdf [Consultado: 16/11/2010]
- RIECHMANN, J. (2004): *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y auto-limitación*. Madrid, Los libros de la catarata.
- SANJUÁN, H., MARCELLESI, F. y BARRAGUÉ, B. (2010) [En línea]: «Decrecimiento, trabajo y Renta Básica». *II Congreso Internacional de Decrecimiento*. Barcelona.
www.degrowth.org/fileadmin/content/documents/Proceedings/Sanjuan.pdf [Consultado: 16/12/2010]
- SANZO, L. (2005): «La introducción de la Renta Básica en España», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 23, (2), pp. 123-149.
- SANZO, L. y PINILLA, R. (2004): «La Renta Básica. Para una reforma del sistema fiscal y de protección social», documento de trabajo 42/2004, *Fundación Alternativas*.
- STANDING, G. (2010): *Work after Globalization. Building Occupational Citizenship*. Cheltenham, Edward Elgar.
- STIGLITZ, J. (2007): *El malestar en la globalización*. Madrid, Punto de Lectura.
- (2009) [En línea]: «Drunk-Driving on the US's Road to Recovery», *Real Clear Politics*.
http://www.realclearpolitics.com/articles/2009/01/drunkeating_on_the_uss_road_t.html [Consultado: 16/07/2010]
- STIGLITZ, J. y BILMES, L. J. (2008): *La guerra de los tres billones de dólares. El verdadero coste de la guerra de Irak*. Madrid, Taurus.
- WILBY, P. (2011) [En línea]: «Taylorismo digital: la educación no impedirá que Occidente se empobrezca», *Sin Permiso*.
<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4004> [Consultado: 23/07/2010]
- WOLFF, E. (Ed.) (2006): *International Perspectives on Household Wealth*. Northampton (Mass.), Edward Elgar.

Altruismo: ¿un valor en crisis?

Altruism: A value in crisis?

LUCRECIA BURGES

Universidad de las Islas Baleares

Resumen: En el presente trabajo se exploran los motivos existentes tras el envío de remesas por parte de las personas que emigran a sus países de origen. El altruismo es una motivación poderosa para entender las transferencias de renta intrafamiliares, dada la situación de crisis económica en la que vivimos actualmente. Sin embargo, también existen otras motivaciones de carácter contractual. Para dilucidar los motivos existentes, tras el envío de remesas, se elaboró una encuesta realizada a inmigrantes ecuatorianos residentes en España y se puso especial atención en el papel que juega el género en las motivaciones subyacentes al envío de las mismas.

Palabras clave: migraciones, desarrollo, altruismo, motivación.

Abstract: Altruism is a powerful motivation to understand intra-household transfers. However, it is likely that migrants conceive other type of contractual motivations to help their relatives through remittances. In this work a new survey to immigrants born in Ecuador and residing in Spain is analyzed. The goal of the paper is to test the role played by the gender in what motivates the migrant to remit. With the empirical specification, the contractual versus de altruistic model is tested. Results achieved show that individuals, in general, behave under the contractual model, although female migrants present more altruistic features than male migrants.

Keywords: migrations, development, altruism, motivation.

INTRODUCCIÓN

Las remesas son una de las más importantes fuentes de financiación del desarrollo y, a diferencia de la Ayuda Oficial al Desarrollo, llega directamente a sus destinatarios sin pasar por instancias gubernamentales. Tienen un impacto macroeconómico a corto plazo sobre el ingreso, los precios y los tipos de cambio de la economía receptora. Sin embargo, es probable que los efectos más relevantes tengan lugar a lo largo del tiempo, ya que influyen en las decisiones que toman los hogares en términos de oferta de trabajo, inversión, educación, consumo, emigración y fertilidad.

La motivación más intuitiva que tiene el emigrante para enviar remesas es la de su propia preocupación por el bienestar de los familiares que ha dejado atrás, en su país de origen, tales como esposos, padres, hijos, e incluso personas pertenecientes a su círculo social más cercano que no son necesariamente familiares. Aunque, tradicionalmente, el altruismo intrafamiliar ha sido la motivación más explorada en este tipo de literatura, recientemente han surgido nuevos enfoques que subrayan que el comportamiento altruista no es más que un modelo extremo en el binomio altruismo-egoísmo. Nuevos trabajos sugieren que hay una gran variedad de motivaciones intermedias que descansan sobre una consideración más realista acerca de cómo se toman las decisiones económicas en el seno de los hogares. Enviar remesas, emigrar o educarse,

son muestras de ese tipo de decisiones que van más allá del ámbito individual y que se adoptarían desde el mismo hogar al que pertenece el individuo. En el caso de las remesas supondría la existencia de un acuerdo entre el emigrante y sus familiares por el cual las remesas remitidas son la contraparte a una gran variedad de servicios prestados, como por ejemplo, la compra de una vivienda, el pago de deudas contraídas, bien para financiar la emigración o la propia educación del emigrante. Hay muchos otros servicios identificados, como por ejemplo, el cuidado de familiares dejados atrás, o el mantenimiento de activos reales, como vivienda o tierras. Es más, el hecho de que los remitentes de las remesas y los beneficiarios estén espacialmente diferenciados, sugiere que las remesas son un mecanismo para reducir el riesgo de sufrir un *shock* adverso en el ingreso de las familias que residen en el país de origen. Y, ello estaría claramente vinculado a la misma decisión de emigrar.

Si la motivación principal del emigrante es la altruista, es decir, este transfiere una parte de su renta a su familia para asegurar su sustento económico, entonces su hogar materializará estas transferencias principalmente en gasto de consumo. Si, por el contrario, la motivación más relevante es la contractual, es decir, el emigrante transfiere una parte de su renta para pagar una serie de servicios, entonces su hogar materializará dichas transferencias principalmente en gasto de inversión.¹ Los efectos sobre el desarrollo de la economía receptora de remesas, de uno u otro comportamiento, son muy distintos.

En los trabajos empíricos sobre las transferencias *inter-vivos* y las remesas de los emigrantes se ha constatado que la variable de género es sumamente relevante. En algunos, la mujer tiene una mayor probabilidad de enviar remesas y, cuando lo hace, envía más cantidad (De la Brière et al., 2002; Vanwey, 2004). Cuando se trata de ayudar a padres, o a hijos, las mujeres tienden de nuevo a ayudar más, tanto a sus hijos como a sus padres (Cox, 1987).

En este trabajo se aborda esta cuestión tomando como punto de partida una encuesta realizada en la primavera de 2007 a individuos nacidos en Ecuador, mayores de edad, residentes en España, que envían remesas a sus familiares, y que son considerados cabezas del hogar (Borges, 2008). Los modelos que contrastan la hipótesis contractual, o el pago por servicios, predicen cómo se comportan las remesas cuando se producen variaciones en ciertos atributos de los emigrantes remitentes y sus familiares beneficiarios. Usando esta metodología se contrastará la hipótesis del altruismo teniendo en cuenta la variable de género y sus interacciones con las variables de edad, educación y renta. Los resultados sugieren que, efectivamente, existen sensibles diferencias entre hombres y mujeres en sus motivaciones para remitir, aunque no se aprecia, en general, que ni mujeres ni hombres se comporten de manera altruista. En ambos casos se observa que las relaciones contractuales, o el pago por servicios, están presentes en el comportamiento de los remitentes, si bien, este está más pronunciado en los individuos de género masculino.

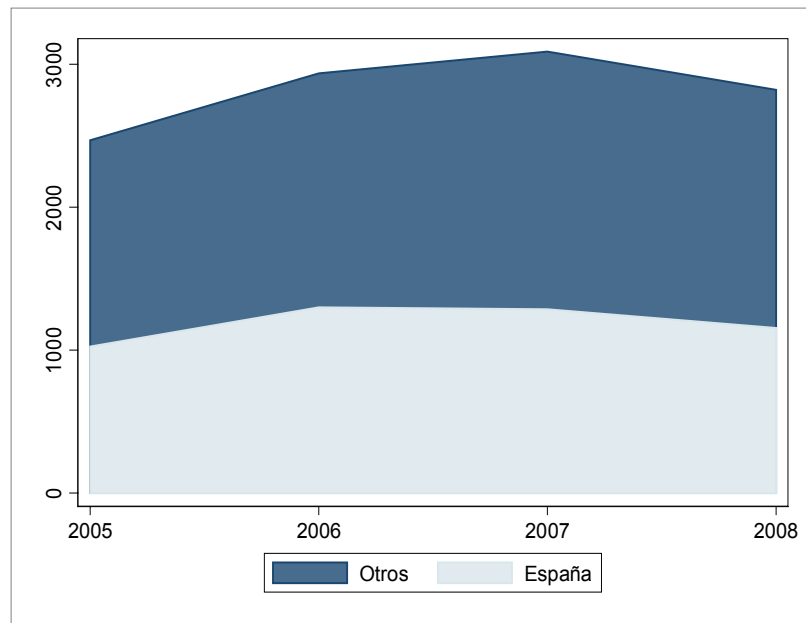
El año 2007, Ecuador alcanzó un máximo histórico en la recepción de remesas procedentes de trabajadores emigrados a otros países. Como se observa en la Figura 1, las remesas oficiales contabilizaron un total de 3.088 millones de dólares, de las cuales cerca del 42 % procedieron de España.² El mercado de trabajo español desempeña un importante papel en la explicación de este registro. España ha recibido en la última década un aluvión de trabajadores procedentes de muchos países. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE, 2008), el número de personas nacidas en Ecuador, en edad de trabajar, que residen en España asciende a 371.743, de las cuales el 52 % son mujeres. Estas transferencias internacionales son la contraparte de la emigración.

¹ La tipología de servicios prestados condiciona el uso final que se da a las remesas. En la literatura el caso más extendido es aquel en el que el emigrante repatría sus ahorros.

² España es el segundo país en importancia tras Estados Unidos en el envío de remesas de trabajadores. Entre ambos países suponen algo más del 90% de las remesas totales.

Una manera alternativa de contrastar la hipótesis contractual consiste en preguntarle a los individuos que transfieren remesas, cuál es el uso que se va a dar al dinero, y clasificarlo discretamente como uso con motivación altruista, o como uso con motivación no-altruista o contractual. Gracias a esta taxonomía es posible estimar la probabilidad de que un hombre o una mujer, se comporte de manera altruista o no, condicionado al resto de atributos observados. Los resultados, de nuevo, sugieren que las mujeres tienen más probabilidad de enviar remesas por motivos altruistas que los hombres.

FIGURA 1. EVOLUCIÓN DE LOS FLUJOS DE REMESAS EN ECUADOR (EN MILLONES DE DÓLARES)



Fuente: Banco Central de Ecuador (2009): Evolución de las remesas. Informe anual 2008.

APROXIMACIONES TEÓRICAS

Altruismo: concepto y estado de la cuestión

El comportamiento moral está arraigado en la naturaleza biológica del ser humano y es el producto evolutivo de nuestra eminente capacidad intelectual. En su obra *Descent of Man*, Charles Darwin recoge la gran variedad de costumbres y normas morales que observa entre los indios sudamericanos. Según Darwin, esta diversidad de códigos morales responde a la distinta adaptación a los tan variados ambientes. De esta manera, Darwin comprende que las distintas culturas manifiestan estadios sucesivos de una evolución moral. Asimismo, resalta la importancia de un sustrato universal común, único para toda la especie humana, capaz luego de orientarse en múltiples direcciones.

La presencia de este fundamento hace del ser humano un ser dotado de capacidad moral. Darwin recurre, para explicar esta capacidad, a una característica especial que denomina: «moral sense», sentido moral, que le sirve para distinguir entre conductas altruistas llevadas a cabo por animales, a las que denomina «altruismo biológico», que suponen respuestas automáticas determinadas genéticamente, y «altruismo moral», conducta llevada a cabo por los seres humanos que requiere una evaluación de cara a la toma de decisiones que no existiría en el caso animal.

El altruismo moral es presentado como una conducta semejante al altruismo biológico pero con ciertos añadidos. Esto es, existen impulsos e instintos fijados durante la filogénesis (cuando nuestros antepasados compartían la característica del altruismo con nuestros parientes más cercanos) y, además de estos, contamos con el desarrollo de hábitos sociales cada vez más sofisticados que incluyen un nuevo tipo de comportamiento moral. Como resultado, el altruismo moral muestra características cercanas al altruismo biológico y otras, como el sentido moral (la evaluación de cara a la toma de decisiones) que, al ser exclusivas de la especie humana, se alejan de él.

La capacidad moral humana, que es propia, única y exclusiva de nuestra especie, es una capacidad innata, producto de nuestra evolución biológica, que requiere unas habilidades cognitivas muy desarrolladas basadas en una inteligencia superior que nos hace capaces de anticipar las consecuencias de nuestras acciones y, además, emitir juicios de valor y ser capaces de elegir entre vías de acción alternativas (*libre albedrío*).

Elegir entre vías de acción alternativas supone poder decidir actuar de una manera o de otra, sabiendo que el resultado de nuestra acción podrá ser calificado como moralmente bueno, o moralmente reprochable, en función de los juicios de valor morales que también somos capaces de efectuar. El criterio que se utilice para evaluar la acción como moralmente buena o reprochable y, en consecuencia, emitir un juicio de valor u otro, estará en consonancia con el sistema de valores y normas morales aceptado por la sociedad en la que se viva. Por tanto, esas normas, o códigos morales, por los que nos regimos a la hora de emitir los juicios de valor son producto directo, no de la evolución biológica, sino de la evolución cultural.

Una distinción, pertinente en este momento, es la que hacen los filósofos de la Ilustración escocesa entre «motivo» para actuar, y «criterio» utilizado para evaluar la acción. La motivación que uno tiene para actuar se instala en el terreno individual, personal, psicológico, emotivo, que tiene una clara importancia de cara a la conducta moral. Y el criterio ético que utilizamos para evaluar una acción como moralmente buena o no, tiene que ver con el criterio efectivo que utiliza un individuo, que actúa en un determinado momento en base al sistema de valores y normas morales que rigen la sociedad y el grupo en el que se desarrolla dicho individuo. El altruismo moral se vale de los dos ámbitos. Se vale de los motivos para actuar de una determinada manera y se vale de los criterios para juzgar la acción.

La economía neoclásica sostiene que los individuos tienen motivos (deseos y creencias) y que actúan de tal forma que utilizan los recursos disponibles para satisfacerlos (satisfacer sus deseos de acuerdo con sus creencias). Una vez que conocemos las creencias y los deseos, se pueden anticipar cuáles serán las acciones de los individuos. Si se conocen sus acciones y sus deseos, se pueden imaginar sus creencias. Y si son las acciones y las creencias las conocidas, estamos en condiciones de deducir sus deseos.

¿Por qué actuar de manera altruista? En el caso concreto que nos ocupa, ¿por qué emigrar, trabajar y enviar una parte del dinero percibido a otro? Las oportunidades de un individuo aumentan con el comportamiento de otro que asume un riesgo o un coste. Es interesante matizar que las teorías que se centran en el enfoque altruista, como motivo principal tras el envío de remesas, argumentan que los miembros emigrantes de las familias se comportan de dicha manera con el fin de mejorar el bienestar de cada uno de los miembros de su familia, pero eso no implica que estos individuos no sean interesados, sino que su conducta responde también a las necesidades de otros miembros de sus familias.

Se debe puntualizar aquí que también es posible que la conducta altruista no parta de un sentimiento positivo alguno, sino que responda de alguna manera a una norma de coacción social, que sea producto de lo que se espera de uno en base a unas normas y/o roles sociales y no provenga de una elección personal del emigrante. Estas consideraciones son importantes y se deben precisar, aunque es muy difícil detectarlas. Además de las teorías sobre la motivación

puramente altruista se debe mencionar la teoría del «altruismo recíproco» (Hamilton, 1964) que inspira la literatura en torno al tema del altruismo y del beneficio recíproco que se desarrolla en las ciencias económicas: una persona ayuda a otra, en un momento determinado, en previsión de aumentar las posibilidades de que, si la situación cambia en algún momento en el futuro y vienen tiempos adversos, la conducta del otro sea recíproca.

El interés puro

Cuando se contemplan las distintas aproximaciones teóricas al tema de las remesas, en el extremo opuesto al altruismo, se encuentra el modelo puramente egoísta. En este modelo el bienestar de la familia no es tenido en cuenta en la función de utilidad del emigrante. En el modelo egoísta existen otros motivos, tras el envío de remesas, que recaen en el puro interés propio, motivos como son: las aspiraciones a heredar (los emigrantes envían dinero a sus familiares en su país de origen esperando recibir en el futuro no solo una parte sustancial, sino la totalidad de la herencia como recompensa); la inversión en activos en el país de origen, asegurándose su cuidado y mantenimiento (en este contexto, la propia familia es la más indicada, en ella se confía para seleccionar el ítem específico a adquirir: la tierra, la casa, etc., y en mantenerlo en nombre del emigrante); o, el intento de retornar a casa que promoverá el envío de remesas para invertir en un capital fijo, casa, tierra, para mejorar su nivel de vida a la vuelta, o ganar en prestigio, o en influencias políticas, etc.

Relaciones contractuales entre el emigrante y su familia

Otras investigaciones (Lukas y Stark, 1985) defienden que los motivos puramente altruistas, o los puramente interesados, pueden ser explicaciones inadecuadas o incompletas a la hora de estudiar las remesas y su variabilidad a través del tiempo y entre personas. Para completar el panorama presentan una teoría a la que llaman «altruismo atenuado», o «interés encubierto», en la que las remesas representan el resultado de un contrato implícito, intemporal, mutuo y beneficioso, sellado entre el emigrante y su familia en su país de origen. Este contrato tiene fundamentalmente dos componentes: la inversión y el seguro.

La inversión, entendida como el pago por el apoyo recibido por parte de la familia, está estrechamente vinculada, por ejemplo, con la educación que ha recibido el emigrante (usualmente emigran los más cualificados), entonces una mayor educación supone una mayor inversión previa por parte de la familia, que recibirá un pago por esa inversión, proporcional a lo invertido, en forma de remesas. El segundo componente del contrato, el seguro, supone que el emigrante y su familia, en su país de origen, se aseguran contra posibles riesgos, o contratiempos, como posibles déficits en los ingresos, etc. (De la Brière et al., 2002). En ausencia de un seguro formal los miembros de una familia se proveen unos a otros (Tabla 1).

De la misma manera, las remesas que envía el emigrante a su familia a lo largo del tiempo son un seguro ante caídas inesperadas en el ingreso y, a su vez, son una prima de seguro ante posibles transferencias de renta de la familia (Amuedo-Dorantes y Pozo, 2006). Asimismo, las remesas pueden ser un mecanismo para diversificar la cartera de activos del emigrante entre el país de origen y el de destino, siendo en este caso la familia un intermediario que cobra por administrar el patrimonio y los activos generados por el emigrante (Stark y Lucas, 1988).

TABLA 1. PRINCIPALES PREDICCIONES DE LOS MODELOS CONTRACTUAL Y ALTRUISTA

Variable	Contractual	Altruista
Ingresos del remitente	+	+
Ingresos del receptor	+	-
Miembros de la familia en el país de destino	+	-
Activos de los receptores	+	-
Educación del remitente	+	+
Miembros de la familia en el país de origen	?	+
Tiempo desde la emigración	?	-
Inestabilidad de los ingresos de la familia del país de origen	+/-	+

Símbolos empleados: positivo (+), negativo(-), indeterminado (?), incierto(+/-)

Fuente: Cox, D. (1987): «Motives for private income transfers», *Journal of Political Economy*, 95, (3).

DATOS

El trabajo que aquí se presenta basa sus datos en una investigación empírica que requiere información estadística tanto sobre los atributos de los remitentes de remesas (renta, edad, grado de vinculación con sus familiares, etc.) como de las personas que reciben dichas remesas (renta, número, patrimonio, etc.). Aunque los organismos públicos y privados están tratando de proporcionar una gran cantidad de información que permita estudiar el reciente fenómeno migratorio en España, desgraciadamente, dichos registros carecen de las variables más relevantes para este propósito: las relacionadas con la situación socioeconómica de los familiares que reciben las remesas. Esta es la razón por la que este trabajo empírico utiliza microdatos procedentes de una encuesta (a la que ya se ha hecho mención anteriormente), realizada en la primavera de 2007 a individuos nacidos en Ecuador, mayores de edad, residentes en España que envían remesas a sus familiares y que son considerados cabezas del hogar³.

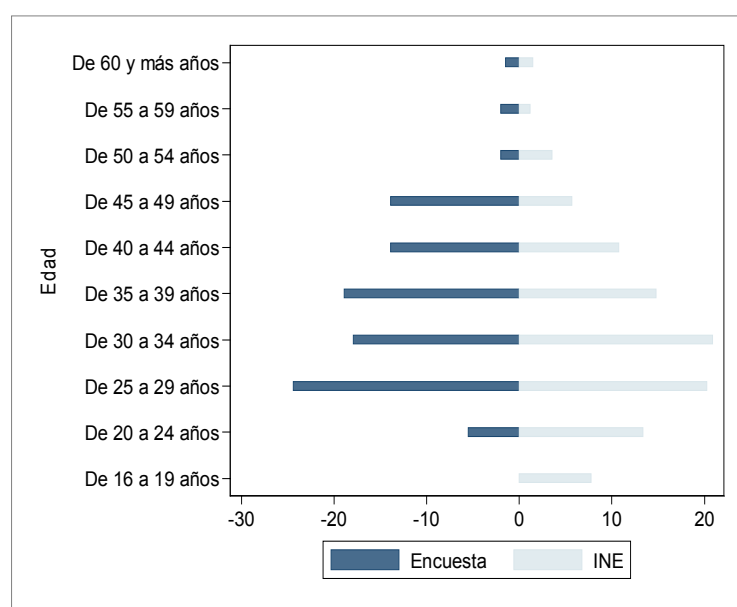
La distribución por edades de la población encuestada (Figura 2), muestra un perfil muy similar a la distribución obtenida por el INE, en 2008, de la población de individuos nacidos en Ecuador mayores de 16 años. En dicha distribución, por estratos de 5 años, se observan algunas diferencias en sus respectivos grupos de edad. Por un lado, los menores de 20 años están infra-representados en la encuesta, ya que tienen una menor probabilidad de ser remitentes y, en caso de serlo, remitirán menores cuantías. Por otro lado, los comprendidos entre 25 y 50 años de edad están sobrerrepresentados, pues más del 80 por ciento de los remitentes de remesas se encuentran en el grupo de edad comprendido entre 25 y 50 años (Bendix&Associates, 2007).

La muestra está compuesta por 191 personas, de las cuales el 51% son mujeres y el 49% son hombres (Tabla 2).⁴ Sus edades oscilan entre los veinte y los setenta y seis años, aunque, como se observa en la Figura 2, más del 80% de la población encuestada tiene una edad comprendida entre los 25 y 50 años. Se trata de la totalidad de individuos que llegaron a España en la década migratoria más reciente, que abarca desde el año 1996 hasta el 2006, aunque el 78% de los mismos llegó en el periodo de máximo apogeo que comprende desde el año 2000 hasta el año 2005.

³ La selección del sujeto se ha basado en un pre-test en el que se ha identificado al cabeza del hogar como la persona que normalmente maneja los asuntos económicos.

⁴ La información está basada en un cuestionario respondido en España en el año 2007 por emigrantes nacidos en Ecuador. Toda la información, incluida la caracterización de la familia de Ecuador, fue facilitada por el cabeza del hogar residente en España. Las cantidades monetarias están expresadas en Euros.

FIGURA 2. DISTRIBUCIÓN POR EDAD DE LA MUESTRA ANALIZADA Y DE LA MUESTRA DEL INE



Fuente: INE (2008): Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007.

TABLA 2. DESCRIPCIÓN DE LA MUESTRA SUJETO DE ESTUDIO

Variable	Muestra total			Muestra reducida		
	N	Media	Desviación Típica	N	Media	Desviación Típica
Características del emigrante						
Edad	191	36.13	9.02	115	36.22	8.46
Sexo del cabeza del hogar (varón=1)	191	0.49	0.50	116	0.47	0.50
Número de miembros del hogar en España	191	2.79	1.47	116	2.86	1.63
Estado civil (soltero=1)	190	0.21	0.40	116	0.20	0.40
Número de meses desde llegada a España	190	60.51	31.56	116	60.98	30.56
Número de años educación	190	9.83	3.66	116	9.89	3.83
Ingresos laborales mensuales del individuo	159	984.87	310.22	116	1025.43	324.84
Gasto medio mensual del hogar	178	744.47	432.01	111	751.58	468.59
Ingresos totales anuales del hogar	116	19035.43	10753.57	83	19489.04	10739.86
Remesas y vínculos						
Remesa mensual	191	276.27	160.94	116	264.37	140.56
Remesa anual	162	2928.46	1998.45	106	2823.68	1988.70
Intensidad de los vínculos familiares	143	2.08	4.23	84	2.30	5.45
Patrimonio en Ecuador (si=1)	191	0.36	0.48	116	0.37	0.49
Características de la familia de Ecuador						
Ingresos mensuales de receptores	133	479.79	1063.19	116	443.21	947.34
Inestabilidad de los ingresos de los receptores (inestables=1)	161	0.56	0.50	116	0.55	0.50
Posee vivienda	118	0.81	0.39	77	0.83	0.38
Posee tierras	118	0.10	0.30	77	0.09	0.29
Posee ganado	118	0.02	0.13	77	0.03	0.16
Número de receptores de las remesas en Ecuador	181	3.08	1.41	116	3.22	1.46

Fuente: Burges, L. (2008): "Altruismo y género: ¿qué motiva el envío de remesas a los países en desarrollo?", VI Premi de Recerca en Cooperació al Desenvolupament, UIB-Govern de les Illes Balears.

Respecto del estado civil de los individuos encuestados, el 21% son solteros, mientras que cerca del 70%, bien está casado o tiene una pareja de hecho. La educación recibida por los sujetos encuestados ha sido clasificada de acorde al máximo nivel alcanzado por el individuo y, posteriormente para el tratamiento econométrico, convertida en años de estudio. El 31% de los sujetos ha concluido la educación primaria, mientras que un 27%, bien ha realizado algunos años de los estudios de secundaria, bien algunos cursos de formación e inserción profesional. Una cuarta parte de los sujetos ha concluido la educación secundaria, y el 16% tiene estudios universitarios.

Los ingresos laborales del cabeza del hogar ascienden, en promedio, a 985 euros al mes, mientras que el ingreso anual que declaran los encuestados es de 19.035 euros. Además, el gasto medio mensual es de 744 euros. No todos los sujetos encuestados responden a la pregunta sobre sus ingresos o gastos, ello impedirá analizar los determinantes de la función de remesas en una parte de la muestra total, de ahí que la muestra analizada sea de un tamaño más reducido⁵.

La cantidad mensual de remesas que envían los emigrantes a sus familias de origen asciende, en promedio, a 276 euros, mientras que en el último año los individuos respondieron que habían transferido a sus familiares una media de 2.928 euros. En términos relativos, los individuos encuestados envían un promedio del 29% de sus ingresos laborales mensuales, mientras que en el último año los encuestados han enviado en promedio un 19% de sus ingresos totales.

ESTIMACIÓN Y RESULTADOS

El análisis del altruismo y las relaciones contractuales se basan en dos tipos de regresiones. Por un lado, un modelo de regresión lineal normal, en el que la variable dependiente es la cantidad de remesas enviadas. A diferencia de otros trabajos, los individuos de la encuesta han sido seleccionados previamente porque son remitentes de remesas, de ahí que no sea necesario corregir el posible sesgo de selección existente en otras encuestas que reportan información de inmigrantes, tanto si son remitentes como si no.

Los modelos altruista y de relaciones contractuales predicen, ambos, que las remesas deberían estar directamente relacionadas con los ingresos de los remitentes. Lo mismo se puede decir de la educación, pues esta, en el modelo contractual, capta el efecto de los pagos diferidos del individuo en concepto de la educación recibida y, en el modelo altruista, capta su ingreso potencial. Sin embargo, el modelo altruista difiere del modelo contractual en que predice una relación negativa entre la remesa y el ingreso de los receptores de remesas, mientras que el modelo contractual predice una relación positiva. De manera similar, el modelo altruista predice que las remesas deberían estar inversamente relacionadas con el número de miembros de la familia que también han emigrado, o con el valor de los activos (tierras, ganado, vivienda, etc.) de los receptores de remesas. De ello se desprende que el *test* más apropiado para discriminar entre los dos modelos es contemplar el signo de los coeficientes de las variables en las que los modelos hacen predicciones opuestas.

Los resultados sugieren que las relaciones contractuales pueden estar presentes en las motivaciones de los individuos al enviar dinero a sus familiares dejados en Ecuador. Por un lado se ha obtenido que, contrariamente a lo que sugeriría el modelo puramente altruista, el ingreso de

⁵ Los cambios en la muestra dan lugar a pequeñas variaciones en las medias. Al mismo tiempo, se producen ligeros ajustes en la composición por sexos de los individuos de las muestras, sin llegar a tener efectos estadísticos relevantes.

los receptores de las ayudas (*ex ante*) está positivamente correlacionado con la magnitud de las mismas. Sin embargo, hombres y mujeres no parecen responder de la misma manera a los cambios en los ingresos de sus familiares. En concreto, los hombres se comportan de una manera más contractual, o no altruista, que las mujeres. Y por ende, las mujeres se comportan de una manera más altruista y menos contractual.

CONCLUSIONES

Este trabajo investiga las transferencias procedentes de la emigración internacional utilizando una muestra de emigrantes remitentes de remesas que residen en el país de destino. El efecto de las remesas sobre el desarrollo puede ser muy diferente si el uso que se da a las mismas es para gasto en consumo, con un gran potencial sobre la reducción de la pobreza, o si se trata de gasto en inversión, en cuyo caso se favorece la acumulación de capital. Se presta especial atención a las motivaciones altruistas y contractuales que subyacen al envío de remesas y, muy en particular, a la distinta incidencia de dichas motivaciones en los sujetos de distinto sexo.

La evidencia que surge del análisis de los patrones de transferencia de rentas entre España y Ecuador sugiere que los emigrantes no siguen en general el modelo altruista, pues la cuantía de las remesas remitidas aumenta cuanto mayor es el ingreso de los receptores de remesas. No obstante, los remitentes con mayor ingreso tienden a enviar una mayor cuantía. El análisis por sexos pone de manifiesto que, cuando aumenta el ingreso de los receptores de remesas, los hombres tienden a enviar una mayor cuantía de remesas que las mujeres, en concreto, su propensión es seis veces superior a la de las mujeres emigrantes. Igualmente, los hombres tienden a remitir mayor cantidad de dinero cuanto mayor es la educación que han recibido, una vez se tiene en cuenta el ingreso que obtienen. La estimación sugiere que los hombres emigrantes que reciben un año más de educación envían 14 euros más al mes, que las mujeres. Estos resultados sugieren que las relaciones contractuales están más presentes en las motivaciones de los hombres a la hora de enviar dinero a sus familias. Ello, pone de manifiesto que hay diferencias de grado en el comportamiento observado entre hombres y mujeres.

El efecto final que tienen las remesas sobre el desarrollo depende, entre otros factores, del uso que darán las familias receptoras a esas transferencias. Los remitentes envían remesas para unos usos premeditados, como por ejemplo, el pago de la manutención de su familia, o la ayuda para crear un pequeño negocio. Dada la información que revelan los remitentes, se observa que más del 80% de los emigrantes envían dinero con la exclusiva finalidad de aumentar el consumo de la familia en Ecuador. Este comportamiento sigue las pautas del modelo altruista, ya que la probabilidad de que el sujeto transfiera rentas no relacionadas con el ahorro o la inversión, está positivamente relacionado con el ingreso del hogar y negativamente relacionado con el ingreso de los receptores. Paradójicamente, el análisis de las medias no muestra grandes diferencias en las motivaciones de hombres y mujeres, sin embargo, una vez que la probabilidad de remitir de forma altruista se condiciona por otras variables, los hombres tienen un 15% menos de probabilidad de hacerlo que las mujeres.

La literatura existente en el tema indica que las remesas emitidas por los emigrantes tienden a ser estables, aún en tiempos de crisis (sea esta debida a causas financieras, desastres naturales, o conflictos de orden político) en los países de origen, pero esta vez la crisis financiera es global y tiene graves repercusiones en la economía mundial y en los países de destino de los emigrantes, particularmente en EE.UU. y en Europa. La situación de crisis económica que se vive en Europa y en España parece propiciar la reducción de inmigrantes en nuestras fronteras, puesto que la demanda de puestos de trabajo ha cesado y el bienestar antes existente va en

declive. Además, en España se incentiva el retorno de los emigrantes mediante programas de movilidad que cubren el coste de los billetes de vuelta a casa. No obstante, aun así, en los primeros años de la crisis financiera (esto es, en 2008 y 2009), no hubo un efecto retorno acusado. Sin embargo, a partir de 2010 los efectos profundos de la crisis llevaron a un creciente y mayor número de solicitudes para acogerse al programa de retorno voluntario.

En el caso que nos ocupa en este trabajo, el retorno al país de origen tiene para los emigrantes ecuatorianos un claro sesgo en relación al sexo. La crisis financiera en nuestro país ha destruido empleo en el sector de la construcción, eminentemente masculino, mientras que en el sector servicios, en los trabajos domésticos y en la mano de obra suplementaria, eminentemente femeninos, no ha tenido la misma repercusión, por lo cual se observa que son los hombres ecuatorianos los que, en su mayoría, se acogen a estos programas de movilidad y vuelven a su país mientras sus mujeres se quedan en España esperando la llegada de tiempos mejores.

También podemos observar que el flujo de remesas ha caído en los últimos años, aunque no mucho si lo comparamos con otros flujos financieros de capital privado porque, aun teniendo en cuenta la grave crisis económica que estamos padeciendo, los emigrantes son capaces de enviar remesas, incluso de menor cantidad o con menor frecuencia. Se ha observado, en sus patrones de comportamiento, que reducen al máximo el gasto de consumo y comparten vivienda con otros emigrantes con el fin de poder seguir enviado dinero a casa. La presente crisis financiera ha reducido las oportunidades de empleo en los países desarrollados. Así que, por primera vez desde los años 80, se estima que el volumen de flujo de remesas siga cayendo en 2010 y 2011, como lo hizo en 2009. La crisis financiera global todavía no ha acabado, y es pronto para tener los datos y los análisis que nos muestren un panorama completo del impacto global que está teniendo en los movimientos migratorios y en las remesas.

BIBLIOGRAFÍA

- AMUEDO-DORANTES, C. y S. POZO (2006): «Remittances as insurance: Evidence from Mexican Immigrants», *Journal of Population Economics*, 19, pp. 227-254.
- BANCO CENTRAL DE ECUADOR (2009) [En línea]: *Informe anual 2008. Evolución de las remesas*.
<http://www.bce.fin.ec/docs.php?path=/documentos/Estadisticas/SectorExterno/BalanzaPagos/Remesas/indice.htm> [Consultado 10/05/2010]
- BENDIXEN & ASSOCIATES (2007) [En línea]: *Remesas de España a Latinoamérica*.
http://www.bendixenandassociates.com/studies/BID_Remesas_de_Espana_a_Latinoamerica_Reporte.pdf [Consultado 10/06/2010]
- BURGES, L. (2008): «Altruismo y género: ¿qué motiva el envío de remesas a los países en desarrollo?», *VI Premi de Recerca en Cooperació al Desenvolupament, UIB-Govern de les Illes Balears*.
- COX, D. (1987): «Motives for private income transfers», *Journal of Political Economy*, 95 (3), pp. 508-46.
- DARWIN, C. (1871): *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Londres, Murray.
- DE LA BRIÈRE, B., E. SADOULET, A. DE JANVRY y S. LAMBERT (2002): «The roles of destination, gender, and household composition in explaining remittances: An analysis for the Dominican Sierra», *Journal of Development Economics*, 68 (2), pp. 309-28.
- GALOR, O. y STARK, O. (1990): «Migrant's saving, the probability of return migration and migrant's performance», *Internacional Economic Review*, 31 (2), pp. 463-467.

- GROIZARD, J. L. (2006): «Migraciones y desarrollo: nuevas teorías y evidencia», *Revista de Economía Mundial*, 14, pp. 251-274.
- HAMILTON, W. D. (1964): «The genetical evolution of social behaviour», *Journal of Theoretical Biology*, 7, pp. 1-52.
- INE (2008) [En línea]: *Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007*.
<http://www.ine.es/prodyser/pubweb/eni07/eni07.pdf> [Consultado 11/01/2009]
- LUCAS, R.E.B. y STARK, O. (1985): «Motivations to remit: Evidence from Botswana», *Journal of Political Economy*, 93 (5), pp. 901-18.
- OSILI, U. O. (2007): «Remittances and savings from international migration: Theory and evidence using a matched sample», *Journal of Development Economics*, 83, pp. 446-465.
- RAPOPORT, H. y F. Docquier (2005): «The economics of migrants remittances», *IZA Discussion Paper*, 1531.
- STARK, O. (1991): *The migration of labor*. Oxford, Basil Blackwell.
- VANWEY, L. (2004): «Altruistic and contractual remittances between male and female migrants and households in rural Thailand», *Demography*, 41 (4), pp. 739-756.

Crisis económica: mejoras y alternativas

Economic crisis: improvements and alternatives

ALEJANDRO MACAZAGA

Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibersitatea

Resumen: El interés acerca del trabajo que realiza la ciencia económica como disciplina académica debe renacer en una época en la que parece necesario que la economía se reinvente en búsqueda de sistemas económicos más satisfactorios. Es tiempo de revisar el trabajo de la ciencia económica y pasar factura, si es necesario, por sus errores. También es tiempo de analizar y tomar en consideración todo tipo de alternativas, desde las que cuestionen pequeñas parcelas del sistema actual, hasta aquellas que lleguen a los principios, valores y metodologías que deben regirla. En esta breve exposición trataré de versar sobre estos temas en algunas de las vertientes más clásicas y académicas de la economía: la Escuela de Chicago y la Escuela Austríaca. La vertiente novedosa la pondrá una pequeña introducción a los preceptos básicos de los estudios económicos de Amartya Sen como ejemplo paradigmático de que otra economía es posible.

Palabras clave: economía, crisis, alternativas, ética.

Abstract: Nowadays, it is important to refresh the interest in the role of economics as an academic discipline because it seems necessary to reinvent the economical system in a more satisfactory way. It is time to review the work of economics and to penalize, if necessary, its failures. It is also time to analyse and take into account all sorts of alternatives, from the small question, that questioned more local issues of the current system, to those achieving the principles, values and methodologies that should govern it. In this brief presentation, I will try to address those issues in relation to some classical perspectives of economy: the Chicago School and the Austrian School. The novel perspective will come with a short introduction of the basic precepts of Amartya Sen's economic studies as a paradigmatic example of another possible economy.

Keywords: economy, crisis, alternatives, ethics.

INTRODUCCIÓN

El mundo del dinero y del crédito (junto con el lenguaje y la moral) es uno de los órdenes espontáneos que más se resisten al análisis investigador.

HAYEK: La fatal arrogancia: los errores del socialismo.

En un entorno económico adverso como el que vivimos en estos días, la primera mirada en busca de soluciones debe orientarse hacia la propia ciencia económica. ¿Existen desde la economía académica propuestas dirigidas a implementar sistemas económicos más satisfactorios?, ¿a qué se viene dedicando el profesorado de investigación en materia de economía? No tenemos una respuesta única a esta pregunta, como tampoco existe una ciencia económica unificada. Sin embargo, las escuelas que más han influido en las políticas económicas actuales se encuentran enrocadas en una metodología matemática y estadística cuyos supuestos se encuen-

tran muy alejados de la realidad, y cuyo objetivo es más la predicción dentro del sistema actual que el diseño e implementación de nuevos sistemas económicos.

Vista esta situación en la ciencia económica y dando por hecho que el sistema actual no es satisfactorio, son necesarias dos cosas: primera, analizar estructuralmente las deficiencias del sistema económico; y segunda, iniciar la búsqueda de nuevos enfoques y perspectivas. Es la hora de mirar a escuelas económicas olvidadas o ignoradas, a otras disciplinas que quizás puedan llenar la economía de la savia nueva que, sin duda, necesita y analizar toda propuesta que tenga como objetivo la creación de un sistema económico más justo. Trataré de analizar, desde una perspectiva austríaca, las deficiencias estructurales del sistema, haciendo especial énfasis en el análisis del carácter cíclico del sistema económico y en todo el proceso en el que se crea y regula el dinero, dado que es este uno de los subsistemas económicos que mayor influencia tiene en todos los estratos de la sociedad. Una vez vistas las posibles deficiencias estructurales del sistema económico, trataré de introducir ideas con la mirada puesta en un posible debate entre las diferentes propuestas que se expondrán en el Congreso. Algunas de las ideas serán concretas, otras más programáticas, o simplemente metodológicas, pero en cualquier caso todas dirigidas desde la convicción de que otro sistema económico es posible.

CRÍTICA PARCIAL A LA METODOLOGÍA DE LA ESCUELA DE CHICAGO

Una sociedad que priorice la igualdad sobre la libertad no obtendrá ninguna de las dos cosas. Una sociedad que priorice la libertad sobre la igualdad obtendrá un alto grado de ambas.

FRIEDMAN: *Free to Choose a TV Series by Milton Friedman.*

La Escuela de Economía de Chicago, surgida a mediados del siglo XX en la Universidad del mismo nombre, posee una de las mayores concentraciones de Premios Nobel de Economía entre sus pasados y presentes profesores, así como entre muchos exalumnos que pasaron por sus aulas. Es, además, una de las que más consejeros económicos ha proporcionado al ámbito político, y responsable de las corrientes liberales de economía que en muchos países de Asia y Sudamérica surgieron en el último cuarto del siglo pasado. Estando permanentemente ligada a las instituciones económicas de EE.UU., no resulta desproporcionado afirmar que es, probablemente, la escuela económica que más influencia ha tenido, y tiene, en la economía mundial de los últimos cuarenta años. Sus políticas siempre han estado orientadas a la liberalización de la economía en aras de conseguir un crecimiento económico estable a lo largo de todo el globo.

Metodológicamente, la Escuela de Chicago luce su americanismo en forma de un pragmatismo que sustenta, principalmente, en técnicas estadísticas y econométricas todas sus premisas. Los grandes desarrollos en econometría y estadística son una de las mayores aportaciones de la Escuela de Chicago a la ciencia económica que ha permitido desarrollar muy buenas técnicas de predicción. Veamos, pues, el papel que debe jugar la predicción en la ciencia económica. La economía, no lo olvidemos, es una ciencia social que, en última instancia, versa sobre el comportamiento humano en un determinado ámbito, el económico. Así pues, la predicción debe ser sin duda un punto clave en la ciencia económica. Queremos eliminar la mayor parte posible de la incertidumbre que la rodea para movernos en un escenario de seguridad que nos permita implementar políticas más satisfactorias.

La Escuela de Chicago ha sido muy inmovilista en cuanto a sus postulados teóricos (defensa a ultranza del liberalismo), y muy activa en el desarrollo de su metodología (la estadística), vol-

cando en ella gran parte de su investigación. Aporta, pues, grandes instrumentos analíticos del comportamiento humano en el ámbito económico, pero peca, en mi opinión, de una pasividad que la ciencia económica no puede permitirse tener. Además de analizar el comportamiento de la economía, toda escuela económica debe, como ciencia social, cuestionarse y orientar sus investigaciones a las posibilidades de mejora que pueden realizarse en el nivel teórico. Situados en un dogmatismo teórico acerca de los principios sobre los que construyeron su imperio, los de Chicago, por excesiva convicción o por prepotencia, dejan de lado el debate más puramente teórico, el de los valores, los objetivos, o el del fin último de la economía, para dedicarse más al debate metodológico.

LA PERSPECTIVA AUSTRÍACA

Libertad no significa solamente que el individuo tiene tanto la oportunidad como la carga de la elección; también significa que debe soportar las consecuencias de sus acciones. Libertad y responsabilidad son inseparables.

HAYEK: *Los fundamentos de la libertad.*

La Escuela Austríaca no se diferencia de la de Chicago en sus principales preceptos vertebradores. Ambas escuelas hacen de la defensa del libre mercado uno de los ejes teóricos de su programa. Sin embargo, un abismo metodológico las separa. La Escuela Austríaca rechaza radicalmente el uso de la estadística y las matemáticas como herramientas de análisis económico, o como medio para formar teorías. Además, los austríacos son mucho más rígidos en principios y métodos que los de Chicago, más dogmáticos, mientras que los de Chicago pese a la crítica realizada anteriormente son, ante todo, pragmáticos. La Escuela Austríaca, cuyos integrantes se vienen llamando en los últimos años anarcocapitalistas, hacen no solo una defensa a ultranza del libre mercado, sino también una reflexión profunda acerca del papel que la libertad y la responsabilidad juegan (o mejor dicho, dejan o pueden dejar de jugar) en un mundo donde los Estados lo controlan casi todo. ¿Constituyen los Estados un buen medio para articular una buena convivencia en las comunidades humanas? ¿Un Estado que solo se encargue de proteger la propiedad privada y de sostener un sistema de justicia es mejor que los modelos de Estados que poseemos actualmente? Los austríacos así lo opinan, y se oponen radicalmente a cualquier intervención del Estado más allá de la seguridad y la justicia. En esta línea, articulan una teoría acerca del origen y desarrollo del carácter cíclico que los sistemas capitalistas han mostrado desde hace más de un siglo, culpando a la intervención estatal en el sistema financiero y bancario de los procesos cíclicos capitalistas.

Según las últimas formulaciones de la teoría, todas las crisis que cíclicamente se producen en el sistema capitalista responden a la misma estructura. Se inician con un gran proceso de expansión crediticia que no va paralelo al ahorro de la sociedad. Se inicia así un proceso en el que los empresarios, animados por las buenas perspectivas económicas se lanzan a invertir, las personas no dejan de consumir para ahorrar y, por tanto, se va creando un desajuste cada vez mayor entre la expansión crediticia y el ahorro real de la sociedad. Este desajuste es, según los austríacos, responsabilidad de los bancos centrales que han mantenido unos tipos de interés muy bajos (que han sido en esta última crisis financiera, incluso negativos en términos reales, teniendo en cuenta la inflación). Estos bajos tipos de interés son, junto con la posibilidad de los bancos centrales de utilizar procesos de reserva fraccionaria para inyectar dinero en la economía, los detonantes de los procesos cíclicos.

Los procesos de reserva fraccionaria tienen su origen en el permiso otorgado a los bancos para prestar el dinero que sus clientes han depositado en él mientras mantienen, al mismo tiempo, la obligación de devolvérselo. El banco puede prestar el dinero que le han depositado, pero guardando como reservas un porcentaje (el coeficiente de caja, que en la zona euro es solo del 2%). El restante 98% puede ser prestado nuevamente, vuelto a depositar en un banco, y vuelto a ser prestado, repitiéndose el proceso infinitas veces. Así, el banco central aumenta de manera artificial la base monetaria del sistema económico, e inicia un proceso de auge e inversión peligrosamente alejada del ahorro real. En el momento en que el desajuste entre ahorro e inversión se hace evidente, la desconfianza surge en los mercados y el pánico hace el resto. En este contexto surge la crisis económica, la contracción radical del crédito, la ausencia de liquidez y los problemas de las empresas al enfrentarse a sus pasivos con unos activos que han disminuido su valor como consecuencia de la crisis, y que no pueden afrontar por el corte del crédito. Finalmente, los problemas de las empresas llegan al final (al principio) de la cadena: las personas.

En esta situación, lejos de asumir las críticas más comunes al sistema capitalista, los austríacos le dan la vuelta al argumento. El sistema de libre mercado no funciona como es debido porque está altamente intervenido. Los bancos centrales fijan los tipos de cambio y la base monetaria de manera artificial y no libre, siendo esta una de las razones de la inestabilidad económica. Además, no cabe duda de que rescatar con dinero público a bancos e instituciones privadas es una medida altamente intervencionista que, según los austríacos, alarga la crisis e impide a la recesión «depurar» los desequilibrios surgidos en las etapas previas de auge económico.

LA PROPUESTA AUSTRÍACA

Déjame emitir y controlar el dinero de una nación, y no me importara quién escriba las leyes¹.

Jesús Huerta de Soto, uno de los más reputados economistas de la Escuela Austríaca actual, propone tres elementos relativamente simples a priori (aunque con cierta complejidad de aplicación por su radicalidad) para conseguir un sistema bancario estable y que evitase, de una vez por todas, las crisis recurrentes y sus nefastas consecuencias en la sociedad. La primera de las medidas sería el impedimento y la prohibición de la reserva fraccionaria teniendo una restricción de ahorro=inversión, así se exigiría un coeficiente de caja del 100% para los depósitos a la vista; la segunda es la eliminación de los bancos centrales, así los tipos de interés se fijarían en el libre mercado y no haría falta ninguna función de ajuste de los bancos centrales; el tercer elemento de diseño es la fijación de la masa monetaria (Huerta de Soto propone un sistema parecido al patrón oro clásico, que permita crecer a la base monetaria en torno al 1% anual y aportaría la estabilidad necesaria a la economía para que la confianza volviera).

Con estas tres medidas se obtendría un sector bancario y financiero no intervenido, que impediría la existencia de crisis de alcance global. Sin embargo, no sabemos si esto arreglaría los problemas definitivamente, podría ser que surgieran otros nuevos y la postura es tan diferente a la actual que parece difícil preverlo. Uno de los posibles impedimentos para la aplicación de

¹ Cita atribuida a Mayer Amschel Rothschild (1744-1812). No existe seguridad de la veracidad de la fuente, la primera referencia conocida a la atribución de esta cita a Rothschild la encontramos en *Money Creators* (Gertrude M. Coogan, 1935).

estas medidas es que un sector tan bancario, tan estable, no permitiría los procesos expansivos a los que nos hemos acostumbrado, además de frenar muchos movimientos especulativos, y a ambas cosas les pueden salir enemigos interesados fácilmente.

La Escuela Austríaca, por la radicalidad de sus postulados y propuestas, no ha sido suficientemente escuchada como opción real en política económica. Sin embargo, la actual crisis financiera ha abierto la veda a la posibilidad de implementar medidas de tipo austríaco. En este sentido, el discurso de Mervyn King, gobernador del Banco de Inglaterra, pronunciado el 25 de octubre de 2010, es absolutamente sorprendente, no ya solo por su contenido, sino por el origen de la propuesta. King abre la puerta a una reforma financiera que prohíba la reserva fraccionaria y exija un coeficiente de caja del 100% en los depósitos a la vista. La propuesta es sorprendente, no por proponer el fin del que es uno de los grandes negocios bancarios, sino también porque nace del gobernador de uno de los principales bancos centrales del mundo. Está aún por decidir si este tipo de propuestas salen a la luz, aunque todo parece indicar que no ocurrirá. De momento, los que sustentan el poder económico parecen conformarse con las normas financieras internacionales de Basilea III, que deja la situación exactamente como estaba, aumentando ligeramente las exigencias para las grandes operaciones.

LA NOVEDAD EN LA ECONOMÍA DE AMARTYA SEN

A Amartya Sen, Nobel de Economía en 1998, le distingue de sus colegas de las Escuelas que hemos visto previamente el enfoque ético que impregna todo lo que hace. La relación de ética y economía que Sen reivindica en sus trabajos le posiciona en un lugar diferente, y casi aislado, dentro de la economía académica. Se opondrá al contraste entre el aparente carácter no ético de la economía, a la que estamos acostumbrados, y la naturaleza de la misma, reivindicando lo ético en la economía como algo propio, y no como una mera yuxtaposición de dos palabras que no guardan ninguna relación. Resulta injustificable, pues, la disociación del estudio de la economía del de la ética o la filosofía.

Para Sen hay dos cuestiones fundamentales para la economía. La primera responde al modo de vivir, al *cómo vivir*, donde Sen se cuestiona acerca de la libertad y la responsabilidad: el papel de la moral en las decisiones individuales. La segunda cuestión corresponde a la evaluación del logro. La primera aborda el carácter ético de todas nuestras acciones, incluidas las decisiones económicas, que no pueden reducirse más a una simple maximización de preferencias o beneficios individuales. La cuestión acerca de cómo podemos evaluar el logro es bien conocida por Sen que colaboró en la elaboración del Índice de Desarrollo Humano de la ONU en los noventa, y lleva muchos años criticando el concepto de crecimiento y producción como indicadores de riqueza de los países. Frente a ello, propone otro tipo de índices que incluyan algún tipo de medida de la distribución de riqueza, bienestar social, igualdad de oportunidades, educación universal, etc.

El mérito de Sen radica en haber colocado de nuevo a la ética como columna vertebral de la ciencia económica cuestionándose normativamente los principios y métodos que deben marcar el camino de la ciencia económica. Es el ejemplo perfecto de que otra economía puede hacerse. Su constante interés en mantener la ética ligada a la economía le hacen el economista vivo más interesante y sus reflexiones son, cuando menos, inspiradoras. La estructura general de sus estudios en economía son los más adecuados para conseguir los objetivos de satisfacción económica que queremos perseguir: unos principios y una base ética, y una metodología pragmática.

BIBLIOGRAFÍA

- BARCELÓ, A. (1992): *Filosofía de la economía*. Barcelona, Icaria.
- FRIEDMAN, M. (1990) [En línea]: *Free to Choose a TV Series by Milton Friedman. Updated 1990 Series: Vol. 5 – Created Equal*.
<http://vimeo.com/11500598> [Consultado 16/04/2011]
- HAYEK, F.A. (1990): *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial.
- (2006): *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión editorial.
- HUERTA DE SOTO, J. (2009): *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*. Madrid, Unión Editorial.
- SEN, A. K. (2003): *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial.
- (2009): *La idea de la justicia*. Madrid, Taurus.
- VON MISES, Ludwig (2009): *La acción humana*. Madrid, Unión Editorial.

Valores de la economía solidaria: banca ética, ciudadanía participativa y justicia medioambiental

Values of the solidary economy: Ethical banking, participative citizenship and environmental justice

JESÚS JAVIER ALEMÁN ALONSO¹

Universidad Pública de Navarra – Instituto de Filosofía, CSIC

Resumen: Indagar en los valores necesarios para disfrutar de una vida humana digna implica la búsqueda de un modelo económico más justo y sostenible, una profunda reflexión sobre los valores que inspiran la economía solidaria, y un análisis ético de las prácticas alternativas para una vida social y ciudadana más plena y satisfactoria. Este trabajo desarrolla la vinculación de los principios de la ética aplicada con la práctica cotidiana y las cuestiones de la vida moral concreta, como son las relativas al trabajo, la economía, la banca y los peligros medioambientales. Se destaca el vínculo necesario entre la actividad económica y la participación en políticas públicas y, desde el ámbito de la economía global, las relaciones internacionales y la sostenibilidad.

Palabras clave: economía solidaria, ciudadanía participativa, banca ética, justicia medioambiental.

Abstract: Thinking about the necessary values to enjoy a worthy human life implies the search of the more just and sustainable economic model, a deep reflection on the values that inspire the solidary economy, and an ethical analysis of the alternative practices for a complete and satisfactory social and civil life. This work develops the link between the principles of applied ethics with the daily practice, as the questions of the concrete moral life, like the relative ones to the work, the economy, the banking and the environmental risks. The necessary link between the economic activity and the participation in public policies is outlined and, from the area of the global economy, the international relations and the sustainability.

Keywords: solidary economy, participative citizenship, ethical banking, environmental justice.

PRINCIPIOS Y VALORES DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA

«Hoy en día, la reflexión ética se enfrenta a nuevos retos que hace unos años eran inimaginables. Dos de los más importantes son: la ética del consumo y la ética medioambiental. Ambas guardan relación con el tema central del límite de los recursos y, consiguientemente, con la responsabilidad que nos corresponde como consumidores y como ciudadanos» (Cortina, 2002: 37).

Sobre esta premisa se articula el presente trabajo. El ideario capitalista se caracteriza porque todas las estructuras económicas, políticas y sociales, están diseñadas para que los ciudadanos tengamos una inercia en el consumo y alimenten nuestra disposición a consumir hasta conver-

¹ Este trabajo se ha realizado bajo los auspicios de una beca predoctoral (JAE PreDoc) concedida por el CSIC. Se ha desarrollado dentro del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos (JuriLog) del IFS, CCHS-CSIC, y en el marco del Proyecto de Investigación Kontuz! (FFI2011-24414) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

tirse en una necesidad. El hecho de ser poco responsables, como consumidores, forma parte del sistema económico neoliberal. Las instituciones y estructuras del sistema económico no están diseñadas para contar con el ciudadano, aunque sí lo están para contar con el consumidor. Ahora, todo parece caer del lado de la responsabilidad del consumidor: ha sido un consumo poco responsable; ha descendido el índice de confianza de los consumidores; deberíamos consumir más para activar la economía, etc... Estos mensajes muestran la desconfianza del propio mercado en la ciudadanía y se olvidan de la obligación que tienen nuestros gobernantes de educarnos en responsabilidad social, en virtud cívica.

Los consumidores tenemos la obligación de plantear alternativas a este sistema económico, dentro de nuestras posibilidades. Y debemos concretar de qué condiciones, de qué estructuras, y de qué instituciones, nos tenemos que dotar para que la responsabilidad de las personas encuentre cauces efectivos para su desarrollo, para que puedan desplegarse sus virtudes ciudadanas. ¿En qué debemos sustentar esas estructuras? ¿En qué intereses se van a fundar? Estas son las preguntas que debemos hacernos cuando hablamos de los «valores» de la economía solidaria. Existen alternativas que nos ofrecen nuevos modelos de hacer economía, de estar informados y ser responsables, de producir y de consumir. Sobre todo, a través de redes sociales y de personas capaces de cohesionar a la ciudadanía en torno a un objetivo que no se sitúe al margen del capitalismo, sino que lo modifique y sea un nuevo referente económico con una clara vocación de transformación social. Un paradigma que trate de canalizar nuestra esfera económica por otros caminos. Todas las iniciativas posibles han de tener unos fines sociales claros pero también han de ser capaces de participar en las instituciones económicas. Se trata de comprender que la esfera de lo económico es un espacio que pertenece a todo el conjunto social, no solo a los consumidores. Es a las personas a quienes nos corresponde construir sociedades justas y solidarias. Este ha de ser el primer objetivo: intentar cambiar las reglas de juego del sistema capitalista, a quien le importa poco nuestros derechos cívicos y, sin embargo, potencia los de los consumidores.

«Se denomina economía solidaria al sistema socioeconómico, cultural y ambiental, desarrollado de forma individual o colectivo a través de prácticas solidarias, participativas, humanistas y sin ánimo de lucro, para el desarrollo integral del ser humano. Sus valores son:

- Igualdad y equidad: satisfacer de manera equilibrada los intereses respectivos de todos los protagonistas (trabajadores, empresarios, socios o accionistas de la empresa, clientes, proveedores, etc.) interesados en las actividades de la empresa o de la organización;
- Empleo y trabajo: el objetivo es crear empleos estables y favorecer el acceso a personas desfavorecidas o poco cualificadas. Asegurar a cada persona condiciones de trabajo y remuneración digna, estimulando su desarrollo personal y su toma de responsabilidades;
- Medio ambiente: favorecer acciones, productos y métodos de producción, no perjudiciales para el medio ambiente a corto y largo plazo;
- Cooperación: favorecer la cooperación en lugar de la competencia, tanto dentro como fuera de la organización;
- Sin carácter lucrativo: las iniciativas solidarias no tendrán como fin la obtención de beneficios, sino la promoción humana y social, siendo imprescindible equilibrar la cuenta de ingresos y gastos, e incluso, si es posible, la obtención de beneficios. Los posibles beneficios no se repartirán de forma particular, sino que revertirán a la sociedad por medio de iniciativas solidarias;
- Compromiso con el entorno: las iniciativas solidarias estarán incardinadas en el entorno social en el que se desarrollan, lo cual exige la cooperación con otras organizaciones que afrontan diversos problemas del territorio, y la implicación en redes como único camino para que experiencias solidarias concretas puedan generar un modelo socioeconómico alternativo»².

² Economía solidaria (<http://www.economiasolidaria.org/principios>) [Consultado 13/02/2010]

A pesar de las dificultades que encuentra, la economía solidaria es una alternativa que gana terreno, y cuenta con una madurez y legitimidad suficiente para plantear retos de transformación social vinculante para todos los ciudadanos. Aquí, sí que podemos apelar a la responsabilidad individual, todos tenemos que vivir en la esfera de lo económico y depende de nosotros decidir qué modelo queremos tener.

CIUDADANÍA PARTICIPATIVA

La ciudadanía participativa no puede entenderse sin referencia a la libertad de elección. Pero esa capacidad de elección, que se materializa en lo político, en lo cultural o lo social, se encuentra frecuentemente obstaculizada por restricciones de tipo económico.

«El sistema actual, anclado todavía en la hipótesis del *homo oeconomicus*, se caracteriza por la omnipresencia del mercado, la maximización del beneficio a corto plazo, la producción en masa, la sacralización del derecho a la propiedad privada y las barreras de acceso al crédito para quienes no cuentan con avales económicos. Las consecuencias de este modelo, maquilladas con el eufemístico término de externalidades, son: desigual distribución de la riqueza, explotación laboral y degradación medioambiental. Por eso, urge un cambio de paradigma: del *homo oeconomicus* al *ciudadano económico*. Ciudadano económico es quien participa de los bienes económicos de una comunidad política, quien decide junto con otros ciudadanos qué se produce, cómo y para qué, y quien decide junto con otros ciudadanos qué se consume, cómo y para qué» (Cortina, 2002: 54).

Desde un punto de vista económico, las personas deberíamos ser protagonistas de nuestras vidas y no depender de recursos privatizados sino de recursos compartidos en sintonía con el medioambiente. En esta línea se enmarcan una serie de iniciativas sociales que propongo, a título de ejemplo, y que responden a una nueva forma de concebir el ámbito de lo humano y lo económico. Algunas de ellas pueden parecer ingenuas, como la agricultura ecológica o el comercio justo, otras pueden parecer políticamente incorrectas, como las políticas de decrecimiento o el uso del software libre, o simplemente utópicas, como los bancos de tiempo o la banca ética. Sin embargo, debemos tener en cuenta que lo más importante es la propia libertad de elección de las personas, ahora ciudadanos económicos, que hacen gala de esa libertad de elección a la que tanto aluden los teóricos del liberalismo económico. Para que terminen siendo alternativas reales se precisa de agregación ciudadana, de masa crítica. Las personas deberíamos apoyar estas propuestas porque nos dan la posibilidad de ser consumidores responsables, de ser ciudadanos activos y de renovar nuestros valores cívicos. Debemos tener confianza en la capacidad que tienen los movimientos sociales para organizarse y para articular un tipo de propuestas sólidas que sean una alternativa al sistema capitalista imperante. Las siguientes categorías analíticas representan algunas de las posibles alternativas sociales donde se trata de reinventar lo colectivo en una búsqueda legítima de nuestra independencia económica, social, cultural y alimentaria.

Agricultura Ecológica

Consiste en

«el desarrollo de sistemas sustentables de producción agraria, basados en los principios ecológicos y socioeconómicos, cuyo objetivo fundamental es la obtención de alimentos y materias primas de máxima calidad, respetando el medio ambiente y conservando la fertilidad de la tierra, mediante la utilización óptima de los recursos locales, potenciando las culturas rurales, los valores éticos del desarrollo social y la calidad de vida. Una de las propuestas más combativas es el abandono de todos los pesticidas y fertilizantes químicos, y una apuesta por los abonos orgánicos»³.

Autoempleo

En todos los tiempos y lugares han existido personas, gremios y colectivos que han trabajado de forma independiente, para sí mismos o para alguna autoridad reconocida. Actualmente, y dada la necesidad de generar riqueza y crear empleo, en muchos países se dedican esfuerzos a innovaciones organizacionales como instrumento para el desarrollo del potencial creativo general. Esas organizaciones son las pymes: microempresas y empresas asociativas. Esta forma de autogestionarse⁴ laboral, social y personalmente, tiene una dimensión de búsqueda de independencia económica, personal y comunitaria a través de una economía social que trascienda la centralización administrativa y burocrática que suelen padecer las grandes empresas, tanto estatales como privadas. Es necesario poner la responsabilidad y el control del desarrollo laboral en las personas y en las comunidades mismas, y se espera de ello que produzca soluciones locales basadas en conocimientos y recursos locales.

Bancos de Tiempo

«Un banco de tiempo es un sistema de información, intercambio de actividades, enseñanzas y servicios, por tiempo. En él, la unidad de intercambio no es el dinero habitual, sino una medida de tiempo, por ejemplo el trabajo por hora. Es un sistema de intercambio de servicios por servicios, o favores por favores. Todos salimos ganando»⁵.

Los bancos de tiempo tienen la ventaja de fomentar las relaciones sociales y la igualdad entre distintos estratos económicos. Se plantea el uso de este tipo de economía para solucionar diversos problemas presentes en la economía de mercado, a modo de economías complementarias, o mercados alternativos. Imaginemos, por ejemplo, que ciertos individuos, no estando necesitados de dinero, lo estén de tiempo y estuvieran dispuestos a pedir un préstamo en términos de tiempo. De este modo, al igual que en los sistemas financieros tradicionales, existiría un trasvase (en este caso de tiempo) desde las unidades excedentarias a las deficitarias. El dinero de tiempo se crea a través de crédito mutuo: cada transacción se registra como un crédito y un débito en las cuentas de los participantes. En un sistema de dinero de tiempo, o banco de

³ Sociedad Española de Agricultura Ecológica (<http://www.agroecologia.net/>) [Consultado 20/02/2010]

⁴ Autoempleo.net (<http://www.autoempleo.net/>) [Consultado 12/03/2010]

⁵ Banco de Tiempo de Sant Vicent del Raspeig (<http://www.bdtsanvicente.org/>) [Consultado 09/03/2010]

tiempo, el tiempo de cada participante se valora por igual, ya sea un principiante o un experto ampliamente capacitado. El dinero de tiempo reconoce y alienta un servicio recíproco a la sociedad, resiste la inflación sin acaparamiento, y existe oferta suficiente para permitir el comercio y la cooperación entre los participantes. Más importante aún, el banco de tiempo es una herramienta para revitalizar la vida misma de cada comunidad.

El dinero de tiempo es una nueva moneda para proporcionar una solución a los recortes masivos del gasto público en materia de bienestar social pero sin recurrir a la intervención estatal de la economía, sino al contrario, a partir de la libertad ciudadana de acción económica. Plantea la cuestión de la insuficiencia del dinero convencional para arreglar todos los problemas a los que se enfrentan las comunidades humanas. La idea, entonces, es crear un nuevo tipo de dinero para pagar a las personas por lo que se necesita hacer, valorando las contribuciones por igual, y sacándole provecho a las habilidades de cada uno, con una hora equivalente a un servicio de crédito. Los créditos de tiempo son depositados en un banco del tiempo. Pueden ser sacados en cualquier momento y gastado en un gran rango de servicios y oportunidades ofrecidas por los demás usuarios (también el propio banco del tiempo actúa como un usuario ofreciendo y demandando servicios de otros usuarios). Cuanto mayor crédito de tiempo circule, y cuanta más gente comparta su tiempo y sus talentos entre ellos, más rica será la comunidad donde se desarrolle. Los cuidados y la cooperación se convierten en la fuerza motriz para el cambio social. Todo el mundo tiene una oportunidad de ser un dador y un receptor y, por ende, se convierte en un miembro productivo de la sociedad. Trascurrido un tiempo, redes informales de confianza y soporte evolucionan y actúan como una forma de familia extendida conectando a la gente y respetando su autonomía.

En España, existen actualmente 213 bancos de tiempo⁶ de todo tipo y condiciones, siendo la Xunta de Galicia, con 68 bancos, la de mayor número y la única que ha creado legislación al respecto.

Comercio Justo

El comercio justo,⁷ también llamado comercio alternativo, es un sistema de intercambio de bienes basado en el diálogo, la transparencia y el respeto, que busca una mayor equidad en el comercio internacional prestando especial atención a criterios sociales y medioambientales. Contribuye al desarrollo sostenible al ofrecer unas condiciones comerciales favorables y asegurar los derechos de productores y trabajadores, especialmente en comunidades empobrecidas del sur. Se considera una potente herramienta de cooperación al desarrollo. La novedad del comercio justo es que las organizaciones del norte no se limitan a transferir recursos para crear infraestructuras, capacitar, o prefinanciar a los grupos productores, sino que participan activamente en la comercialización mediante la importación, distribución o venta directa al público. Es la única red comercial en la que los intermediarios (importadoras, distribuidoras, o tiendas) están dispuestos a reducir sus márgenes para que le quede un mayor beneficio al productor. Además, realizan una importante labor de denuncia y concienciación social.

Los principales criterios que promueven el comercio justo son:

⁶ Vivir sin empleo: trueque, bancos de tiempo, monedas sociales y otras alternativas (<http://www.vivirsinempleo.org/2011/02/situacion-de-los-bancos-de-tiempo-en.html>) [Consultado 09/03/2010]

⁷ Coordinadora Estatal de Comercio Justo (<http://www.comerciojusto.org/es/>) [Consultado 15/04/2010]

- Salarios y condiciones laborales dignas para los productores del sur, organizados en asociaciones, cooperativas o grupos con un funcionamiento democrático;
- Protección de los derechos fundamentales de las personas;
- Igualdad entre hombres y mujeres;
- No explotación infantil;
- Elaboración de artículos de calidad con prácticas favorables al medio ambiente.

Cooperativas de Consumo

Una cooperativa de consumo⁸ es un tipo de asociación creada por, y para, los consumidores cuyo fin es el de satisfacer sus necesidades, tanto de bienes como de servicios. Esto, le permite organizarse en las mejores condiciones posibles de calidad y precio para el autoabastecimiento. Entre sus objetivos estatutarios está el fomento del consumo ecológico, o el fomento del cooperativismo, por ejemplo. Los excedentes se invierten en la mejora de la sociedad, o en la comunidad local, y no en plusvalías al capital invertido. Lo normal, en las cooperativas de consumo, es que comprar barato sea una ventaja más, entre otras.

Decrecimiento

El decrecimiento es una corriente de pensamiento político, económico y social, favorable a la disminución regular controlada de la producción económica, con el objetivo de establecer una nueva relación de equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, pero también entre los propios seres humanos. Es una filosofía acerca de qué podemos hacer para vivir mejor con menos. Tiene dos presupuestos básicos. Por un lado, la crítica a la autoregulación del mercado, por su incapacidad de asignar bienes y servicios a las personas de forma equitativa, y al derroche de energías fósiles, como causa determinante de la contaminación ambiental. Y por otro, una serie de propuestas alternativas, con la finalidad de conseguir un «decrecimiento económico»⁹ que nos permita vivir de forma acompasada con los ritmos de la naturaleza. Parte de esas propuestas se concentran en el modelo de las «8 R»:

- Reevaluar los valores globales, individualistas y consumistas, frente a los valores locales, humanistas y de cooperación;
- Reconceptualizar nuestro estilo y calidad de vida, apostando por la suficiencia y simplicidad voluntaria;
- Reestructurar el aparato de producción y las relaciones sociales en función de la nueva escala de valores, como por ejemplo, combinar ecoeficiencia y simplicidad voluntaria;
- Relocalizar. Es un llamamiento a la autosuficiencia local, con fines de satisfacer las necesidades prioritarias, disminuyendo el consumo en transporte;
- Redistribuir la riqueza global, sobre todo en las relaciones entre el Norte y el Sur;
- Reducir. Cambiar el estilo de vida consumista por el estilo de vida sencilla, con todas las implicaciones que esto conlleva;

⁸ Cooperativas de consumo (<http://www.ecologiablog.com/post/607/cooperativas-de-consumo-ecologico>) [Consultado 23/04/2010]

⁹ Decrecimiento (<http://www.decrecimiento.info/>) [Consultado 12/04/2010]

- Reutilizar y reciclar. Se trata de alargar el tiempo de vida de los productos para evitar el consumo y el despilfarro.

Energías Alternativas

Nuestra forma de vida ha cambiado radicalmente en apenas dos siglos. Hoy disponemos de gran cantidad de máquinas y aparatos electrónicos que nos hacen la vida más cómoda y sencilla, pero cuyo funcionamiento depende del consumo creciente de energía. Puesto que las fuentes de energía fósil son finitas, y la energía nuclear acarrea graves problemas para las personas y para el medioambiente, desde hace tiempo se estudian nuevas formas de producción energética con menor efecto contaminante o con posibilidad de renovación. Se denomina energía alternativa, o renovable,¹⁰ a la que se obtiene de fuentes naturales virtualmente inagotables, unas por la inmensa cantidad de energía que contienen, y otras porque son capaces de regenerarse por medios naturales. La discusión energía alternativa/convencional no es una mera clasificación de las fuentes de energía, sino que representa un cambio que necesariamente tendrá que producirse durante este siglo. Así surge el concepto de «desarrollo sostenible» basado en las siguientes premisas:

- Uso de fuentes de energía renovable, las fuentes fósiles terminarán agotándose, según los pronósticos actuales, en este siglo XXI;
- Uso de fuentes limpias, abandonando los procesos de combustión convencionales y la fisión nuclear;
- Explotación extensiva de las fuentes de energía, proponiéndose como alternativa el fomento de la autoproducción y el autoconsumo que evite, en la medida de lo posible, la construcción de grandes infraestructuras de generación y distribución de energía eléctrica;
- Disminución de la demanda energética, mediante la mejora del rendimiento de los dispositivos eléctricos (electrodomésticos, lámparas, motores, etc.);
- Reducción, o eliminación, del consumo energético innecesario. No solo consumir más eficientemente, sino consumir menos, es decir, desarrollar una conciencia y una cultura del ahorro energético y condena del despilfarro.

La producción de energías limpias, alternativas y renovables, no es, por tanto, una cultura o un intento de mejorar el medio ambiente, sino una necesidad a la que nos veremos abocados, independientemente de nuestra opinión, gustos o creencias. Las más importantes son: solar, eólica, geotérmica, hidráulica y mareomotriz. Si bien, todavía, no son una fuente alternativa real, no lo son porque no produzcan energía abundante, limpia y barata, sino porque falta compromiso político suficiente para hacer frente a los grandes intereses económicos de las multinacionales del sector energético. Deberíamos exigir a nuestros gobiernos la información, ayuda y subvenciones necesarias para conseguir nuestra propia autogestión energética.

¹⁰ Energías renovables (<http://www.energias-renovables.com/energias/renovables/>) [Consultado 02/03/2010]

Microcréditos, Microseguros y Microfinanzas

El microcrédito es un préstamo de una pequeña cantidad de dinero a personas que se encuentran en clara situación de pobreza y marginación para que puedan desarrollar proyectos de autoempleo que les permitan obtener una fuente regular de ingresos. Por lo tanto, se dirige a colectivos que no tienen acceso a las vías de crédito convencionales. El primer banco que proporcionó microcréditos lo creó Muhammad Yunus, en Bangladesh, en 1976: el Grameen Bank,¹¹ también conocido como el Banco de los Pobres. Los créditos se conceden sin garantía real, solo se precisa la garantía personal y el compromiso de acudir a las reuniones semanales para estimular el beneficio común. Después de más tres décadas, y un Premio Nobel de la Paz, sus resultados son espectaculares: 6.5 billones de dólares desembolsado en préstamos, 7.5 millones de prestatarios (el 97% mujeres), 2.500 sucursales repartidas en 80.257 aldeas, 24.703 trabajadores, y más de veinte grandes empresas asociadas. Todo con un mismo fin común: sacar de la pobreza al mayor número de personas.

No existe un único modelo de microcrédito. Este instrumento, de gran potencialidad, se ha adaptado a todas las sociedades, existiendo también en los países ricos con la misma finalidad de proporcionar medios sostenibles para quien quiera ganarse la vida mediante el autoempleo. El microcrédito ha conseguido romper muchos de los prejuicios que tradicionalmente han existido alrededor de la pobreza, como el hecho de asumir que una persona sin recursos es, por definición, un moroso. Para que se obtengan los resultados deseados es necesario dejar cierto margen de maniobra a los prestatarios, o prestarles a un interés bajo en función de la cantidad prestada. Eso es lo que hizo Muhammad Yunus, sin embargo, las nuevas estrategias bancarias que operan a través de algunas ONG's en países subdesarrollados tienen otro tipo de interés, menos ético y más económico.

En un mundo, donde más de 3.000 millones de personas malviven con menos de 2 dólares al día, la obtención de un beneficio, por pequeño que sea, en la devolución de millones de microcréditos es un negocio muy real, y muy lucrativo. Muchas de las organizaciones que se dedican a ello pasan por ser entidades sin ánimo de lucro que solicitan, y obtienen, donaciones con el supuesto fin de «donarlo» a los más pobres cuando, en realidad, son empresas de inversión que lo prestan a intereses altísimos (35%, o más) que nunca explicitan, y después se reparten los beneficios entre sus socios capitalistas. No es de extrañar que se hayan dado casos de suicidios entre los prestatarios que no pueden pagar este tipo de tasas. Son organizaciones que se publicitan como seguidoras, o colaboradoras, del Grameen Bank pero que, en realidad, tanto sus presupuestos de partida como sus intereses últimos, en nada se parecen.

Los microseguros son una nueva forma de negocio nacida de las necesidades que tienen los pobres para

«manejar los riesgos a los que están expuestos de forma tal, que les permita mantener un sentido de confianza financiera, aún cuando enfrentan una situación de vulnerabilidad significativa» (Churchill, 2009: 15).

Son productos que aseguran asistencia sanitaria, de parto, de vida, servicios funerarios, de crédito, etc., pero solo para quienes tienen un salario de forma regular. Para las personas pobres que no tienen ingresos regulares los microaseguradores no tienen ninguna alternativa: el seguro tiene un coste, y no es barato. El microseguro, normalmente, va asociado a un microcrédito y se pagan conjuntamente, de tal suerte que se termina de pagar el crédito y desaparece el seguro que lleva asociado. Para que esto no suceda, se siguen otorgando microcréditos, a la

¹¹ Grameen Bank (<http://www.grameen-info.org/>) [Consultado 02/02/2010]

vez que se siguen cobrando microseguros. Una rueda perversa que promueven, interesadamente, las compañías de microseguros. La suma de microcréditos y microseguros se denomina «microfinanzas». En muchos países la efectividad real de las microfinanzas todavía está por demostrar, sin embargo, los beneficios que estas reportan a sus accionistas no admiten discusión, dado el alto número de empresas que se dedican a ello.

Monedas Sociales

También conocidas como comunitarias, complementarias, locales, etc., son creadas al margen de las monedas oficiales y tienen, en la mayoría de los casos, justificaciones de tipo económico como pueden ser: falta de medios de pago, elevadas tasas de interés asociadas a la moneda oficial, o hiperinflación. Su objetivo fundamental es la promoción de proyectos económicos y sociales de carácter local, poniendo en valor los activos y recursos locales que no se encuentran dentro de los círculos ordinarios de intercambio debido a la escasez de moneda. Se trata de unir el desarrollo local, los sistemas mutualistas y la solidaridad, especialmente en comunidades locales con dificultades para acceder a la moneda oficial. Sus resultados más significativos son los siguientes:¹²

- Acceso a la moneda y al crédito en comunidades desmonetizadas;
- Puesta en valor de los recursos económicos locales que no se valoran por el sistema monetario oficial y que se engloban en la economía informal y en la economía del don;
- Fomento de los contactos vecinales y vertebración de las comunidades locales;
- Mayor visibilidad del trabajo de la mujer;
- Sustitución de sistemas de control complejos por sistemas de control transparentes y sencillos, autogestionados y fiscalizados por la comunidad;
- Salarios más justos y una distribución más equitativa de la riqueza comunitaria;
- Fomento del comercio justo y ético;
- Pone de manifiesto las preferencias colectivas;
- Reducción del deterioro medioambiental.

En la actualidad, existen en todo el mundo alrededor 2.000 sistemas de monedas sociales.

Responsabilidad Social Corporativa

En la década de los años noventa, las presiones, protestas, boicots y denuncias de los consumidores y los gobiernos ante los tribunales, por la impunidad y la falta de escrúpulos de las empresas transnacionales, hizo que las grandes corporaciones de todo el mundo tomaran conciencia de su debilidad social y política. En ese momento, fue necesario un lavado de imagen para seguir siendo referentes económicos bursátiles. La fórmula elegida por multinacionales y grandes empresas para solucionar el problema fue la creación de la Responsabilidad Social Corporativa (RSC).

¹² Las monedas sociales (http://www.economiasolidaria.org/files/04_FINANZAS_ETICAS.pdf) [Consultado 04/11/2010]

Delimitar y aplicar la Responsabilidad Social Corporativa se ha convertido, hoy en día, para la mayoría de las empresas en creación de valor, confianza inversora y excelencia empresarial. Hace más de una década que las grandes corporaciones españolas, tomaron conciencia de lo importante que era para su cuenta de resultados dar una imagen comprometida con la sociedad y con el medio ambiente en sus operaciones comerciales. Ahora, todas se esfuerzan por hacer Memorias de RSC donde reflejan la información financiera, la de sus Consejos de Administración y Juntas de Accionistas e, incluso, sobre los llamados ‘grupos de interés’. Una empresa responsable ofrecerá esa información de forma veraz en lo que se conoce como Memorias de Sostenibilidad.

Existe abundante legislación internacional sobre este tema, como el Informe Brundtland (1987) publicado por la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, o el Libro Verde de la Unión Europea (2001), la Declaración Tripartita de Principios sobre las Empresas Multinacionales y la Política Social de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2006). También en España existen leyes como el Informe Olivenza (1998), o el Informe Aldama (2003). E incluso, algunas Comunidades Autónomas tienen desarrollada una minuciosa legislación al respecto (Navarra, Extremadura, Madrid, Cataluña, etc.) destinada a pequeñas y medianas empresas. Todo ello con el fin de regular las prácticas del buen gobierno en las empresas y recortar su excesivo poder en materias tan delicadas como el medioambiente o los Derechos Humanos. Pero, ¿qué es la RSC? Según el Observatorio de Responsabilidad Social Corporativa:¹³

«la RSC es la forma de conducir los negocios de las empresas que se caracteriza por tener en cuenta los impactos que todos los aspectos de sus actividades generan sobre sus clientes, empleados, accionistas, comunidades locales, medioambiente y sobre la sociedad en general. Ello implica el cumplimiento obligatorio de la legislación nacional e internacional en el ámbito social, laboral, medioambiental y de Derechos Humanos, así como cualquier otra acción voluntaria que la empresa quiera emprender para mejorar la calidad de vida de sus empleados, las comunidades en las que opera y de la sociedad en su conjunto».

Esta declaración de intenciones se complementa con unos principios básicos de carácter general, como son: «transparencia, verificabilidad, visión amplia, mejora continua y naturaleza social de la organización». Sin embargo, por diversos motivos relacionados, por una parte, con la falta de control y de transparencia empresarial y, por otra, con la apuesta incondicional por una competitividad desmedida, estamos muy lejos de esa relación social y laboral tan idílica. Para poder hablar de una verdadera responsabilidad social de las empresas, estas deberían observar permanentemente, en la ejecución de sus actividades productivas, la obligación primerísima de anteponer los bienes y derechos de todas las personas por encima de cualesquiera otras consideraciones de tipo económico o financiero. La dificultad de compaginar rentabilidad económica y rentabilidad social hace que esta última pierda peso en la balanza y se termine por apoyar los beneficios contables en detrimento de los intereses sociales. De esta forma, las personas dejamos de tener valor para las empresas (nos devaluamos), y nos convertimos en la parte instrumental, no sustancial, del contrato social y laboral. El beneficio social de las empresas no es aquel que reparten como excedente de sus beneficios contables, sino la actividad propia de cada empresa en particular que ha de estar obligatoriamente, y no de forma voluntaria, al servicio de la sociedad como un interés general, e incluso universal, y no solo particular.

¹³ Observatorio de Responsabilidad Social Corporativa (http://www.observatoriorsc.org/index.php?option=com_content&view=article&id=40&Itemid=63&lang=es [Consultado 12/05/2010])

La RSC no es nuevo modelo de producción laboral, ni un nuevo tipo redistributivo de la riqueza empresarial, ni tampoco la creación de un nuevo paradigma social donde lo más importante es la satisfacción y el bienestar de los trabajadores. En realidad, es una estrategia de adaptación a las nuevas exigencias de los mercados, que ven con buenos ojos los compromisos sociales y medioambientales de las grandes empresas y, sin embargo, no les preocupa si esos presupuestos se cumplen, o no, realmente. A pesar de la buena disposición que presentan algunas empresas en la adopción de prácticas de RSC, el hecho de que sean disposiciones de carácter voluntario, unilaterales, autorreguladas y no exigibles jurídicamente, hace muy difícil su puesta en práctica más allá de unas tímidas medidas puntuales en aspectos nunca sustanciales. Podemos preguntarnos si las Memorias de Sostenibilidad, ¿son una ética, o una estética empresarial?

Sistemas de Software Libre

No hace muchos años, pero parece una eternidad, los ordenadores se vendían por separado de los sistemas operativos necesarios para trabajar con ellos. Productores de hardware y software, esto es, fabricantes de ordenadores por un lado, y diseñadores de sistemas operativos por otro, confluían por separado al incipiente mercado global, y garantizaban sus grandes inversiones y beneficios mediante el pago de los derechos de autor (Copyright). Cuando descubrieron que un grupo de programadores independientes, que apostaron por la libertad tecnológica, estaban repartiendo de forma gratuita sistemas operativos para sus propios ordenadores (Copyleft), las empresas decidieron cambiar su estrategia. Ahora, ordenadores y sistemas operativos se entregan conjunta y obligatoriamente para asegurar las ventas (si no lo cree, intente comprar un ordenador sin software).

El poder de estas empresas hace que los consumidores, individuales y colectivos, nos sintamos protegidos cuando usamos sus productos pero nos hacen desconfiar si usamos otros distintos. Su poder de maniobra se muestra en la cantidad de contratos blindados, multimillonarios, que firman con instituciones de todo tipo, públicas y privadas, y en todos los niveles (Ministerios, Universidades, Bibliotecas, Centros de Investigación, Bancos de Datos, etc.) para la creación, conservación y difusión de archivos mediante sus propios sistemas de software, de los cuales dependemos como usuarios. Sin embargo, quienes usamos los programas de «software libre»,¹⁴ tenemos garantizadas las

«cuatro libertades esenciales:

- Primera: de ejecutar el programa para cualquier propósito;
- Segunda: de estudiar cómo trabaja el programa y modificarlo para cada necesidad (el acceso al código fuente es una condición necesaria para ello);
- Tercera: de redistribuir copias para que pueda ayudar al prójimo;
- Cuarta: de mejorar el programa y hacer públicas esas mejoras a los demás, de modo que toda la comunidad se beneficie».

Una vez que un producto de software libre ha empezado a circular, rápidamente está disponible a un coste muy bajo. Al mismo tiempo, su utilidad no decrece. El software, en general, puede ser considerado un bien público de uso inagotable ya que su coste marginal es pequeñísimo y no es un bien sujeto a rivalidad (la posesión del bien por un agente no impide que otro

¹⁴ Software libre (<http://www.gnu.org/>) [Consultado 04/10/2010]

lo posea). También es sencillo modificarlo localmente, lo que permite la traducción a idiomas que no son rentables, ni económica, ni comercialmente. La mayoría del software libre se produce por equipos internacionales que cooperan a través de la libre asociación. Los equipos están típicamente compuestos por individuos con una amplia variedad de motivaciones y pueden provenir tanto del sector privado, del sector voluntario, o del sector público. Las ventajas del software libre son evidentes:

- Bajo coste de adquisición, ya que no hay que pagar por las licencias;
- Innovación tecnológica, debido a que cada usuario puede aportar sus conocimientos y su experiencia y así decidir, de manera conjunta, hacia donde se debe dirigir la evolución y el desarrollo del software;
- Independencia del proveedor, al disponer del código fuente;
- Escrutinio público, esto hace que la corrección de errores y la mejora del producto se lleven a cabo de manera rápida y eficaz por cada uno de los usuarios que lo utiliza;
- Facilidad de adaptación, cualidad de gran utilidad para empresas que necesitan software personalizado para trabajos específicos;
- Aprovechamiento más adecuado de los recursos, ya que las aplicaciones utilizadas o promovidas por unos, también pueden ser utilizadas por otros;
- Fomento de la industria local de software.

En 2008, el Observatorio Nacional del Software de Fuentes Abiertas del Cenatic,¹⁵ publicó un informe sobre el uso del software libre en la Administración Pública Española, donde puso de manifiesto las ventajas y oportunidades que ofrece su aplicación. Expone varios casos dentro de la Administración General del Estado, así como una extensa lista de Comunidades Autónomas que usan el software libre. Algunas de sus conclusiones son las siguientes:

- Se confirma el crecimiento del software libre como una alternativa cada vez más usada por la Administración Pública española.
- España se encuentra entre los países más activos de la UE en materia de adopción de software libre por las distintas Administraciones Públicas.
- El sector educativo es uno de los más activos en adoptarlo.
- El ahorro en el coste de adquisición de licencias, la independencia de proveedores y la facilidad para adaptar los programas a requisitos específicos, son las principales ventajas.
- El software libre se revela como una de las principales herramientas para reducir la brecha digital, haciendo viables los programas de formación tecnológica de la ciudadanía.

Trabajo Artesanal

Los oficios, trabajos y labores artesanales representan, en la mayoría de los casos, una forma de unión con los ciclos productivos naturales donde la estética y el sentido práctico del objeto tienen un papel destacado y reconocido por la comunidad. Esta propuesta plantea una continuidad de las formas de producción tradicionales, unida a las nuevas tecnologías, que es capaz de valorar la creatividad, la originalidad y la maestría de los artesanos en la producción de bienes y servicios personalizados. El trabajo artesanal está en claro retroceso, social y económica-

¹⁵ Centro Nacional de Referencia de aplicación de las TIC basadas en fuentes abiertas (<http://www.cenatic.es/>) [Consultado 11/08/2010]

mente pero esto no significa que no se pueda vivir de ello. Muchas personas hacen de la artesanía una forma de vida alternativa, libre y digna, transmitiendo unos saberes que, de otra forma, se perderían para siempre. Las distintas disciplinas abarcan todos los oficios necesarios para una buena vida en sociedad: alfarería, forja, encuadernación, etc., pero también la fabricación de joyas, la pintura, el cine, la cocina de autor, la creación de diseños para ordenadores o videojuegos, son considerados trabajos artesanales si bien, en estos casos, hay grandes intereses económicos implicados.

Turismo Responsable

Todos sabemos que el turismo contribuye al desarrollo de un país, pero también genera impactos negativos, todo depende del modelo aplicado y de su gestión. La actividad turística entra en competencia y contradicción con diferentes intereses sociales por el uso de los recursos naturales, económicos y humanos, por el reparto de los beneficios y por la distribución de las externalidades negativas que genera. La cuestión es entender esta dinámica de conflicto en los modelos de desarrollo turístico y tener claro qué clase de turismo queremos desarrollar. Para ello, es necesario articular un movimiento social capaz de incidir en el desarrollo de este sector. Un movimiento que no puede limitarse a la articulación de canales turísticos «alternativos» a los modelos dominantes, sino generar una organización social capaz de incidir en la totalidad del sector y transformarlo con criterios de sostenibilidad social, económica, cultural y ecológica.

Esto nos lleva a definir el turismo responsable como un movimiento social a favor de un turismo sostenible que tiene tres ámbitos de actuación. Por un lado, denunciar los impactos negativos que el turismo conlleva en las sociedades anfitrionas y en su medioambiente, e implicarse en el acompañamiento y solidaridad con los colectivos afectados. Por otro, establecer modelos de desarrollo turístico sostenibles y específicos para cada zona de destino. Y en tercer lugar, valorar y reclamar la responsabilidad de todos los agentes que participan en el proceso turístico (instituciones públicas, viajeros, anfitriones y tour-operadores) a la hora de favorecer modelos turísticos sostenibles.

El portal de Turismo Responsable¹⁶ es una plataforma conformada por organizaciones no gubernamentales preocupadas por las consecuencias que el turismo puede tener en todos los países. Vienen trabajando, desde 2003, a favor de un turismo sostenible y denunciando los impactos negativos de los modelos turísticos dominantes. Entre sus líneas de actuación está la sensibilización de la población (reclamando su responsabilidad como consumidores de servicios turísticos), el apoyo a propuestas turísticas controladas y gestionadas por la población local (que defiendan un mundo natural vivo, una sociedad justa, respetuosa y equitativa y el desarrollo de actividades verdaderamente sostenibles), y la denuncia de las políticas, públicas y privadas, de desarrollo turístico que favorecen el capital internacional en detrimento de los derechos de la población anfitriona y de la sostenibilidad de los ecosistemas.

BANCA ÉTICA

La Banca ética, también conocida como banca social, es un tipo de entidad financiera que combina los beneficios sociales y medioambientales con la rentabilidad económica de las enti-

¹⁶ Turismo Responsable (<http://www.turismo-responsable.org/>) [Consultado 13/06/2010]

dades financieras tradicionales. Se distingue por la naturaleza social de los proyectos que financia, por el filtro ético de las empresas en las que invierte, y por la transparencia de sus acciones. Normalmente, suelen tener una mayor democracia y participación en la toma de decisiones internas (algunos de los bancos son cooperativas de crédito). Otro rasgo característico es que proporciona respuestas a las personas excluidas del sistema financiero desde el punto de vista del ahorro y desde el punto de vista del crédito. A los primeros, les ofrece productos financieros que, sin olvidar el rendimiento económico, les permiten participar en el destino de sus ahorros sin que entren en contradicción con sus valores. A los segundos, les conceden préstamos, siempre que tengan un proyecto empresarial viable y con contenido social, ecológico, cultural o medioambiental, aunque no tengan garantías patrimoniales o avales personales.

La filosofía y la cultura propia de los bancos éticos coinciden en una serie de valores y objetivos que rigen su comportamiento:

- Todos entienden el dinero como un instrumento de solidaridad y colocan al hombre en el centro de las decisiones económicas y financieras;
- Proporcionan una economía a escala humana y una forma de vida sostenible, no solo ecológicamente, sino también social y culturalmente;
- Sus valores son la ética, la transparencia, la solidaridad y la participación, pero también la eficiencia y la competencia. Es decir, que aun respetando siempre sus objetivos sociales buscan también obtener un óptimo rendimiento económico;
- Facilitan financiación para actividades económicas locales;
- Proveen una opción alternativa de inversión al ahorrador responsable;
- Son más seguros y rentables porque no son especulativos sino productivos.

Los diferentes bancos éticos se rigen por criterios positivos cuando deciden el destino del dinero. Esos criterios son los que determinan la inversión con un alto rendimiento social (colectivos marginados, mejora del medio ambiente, comercio justo, educación, energías renovables, etc.). Los bancos éticos, al igual que los tradicionales, están regulados por el Banco de España y tienen que cumplir los mismos requisitos de liquidez y rentabilidad. Aunque se suele asociar la banca ética con baja rentabilidad económica, en realidad, ofrecen intereses en sus cuentas de ahorro comparables a los de la banca tradicional.

Banca ética en España

- Triodos Bank¹⁷ es el referente de la banca ética en Europa. En 2004 se instaló en España y desde entonces no ha dejado de crecer en número de oficinas y de clientes. Triodos promueve el ahorro y la financiación responsable invirtiendo únicamente en empresas y organizaciones que trabajan en los sectores cultural, social y medioambiental.
- Fiare Banca Ética¹⁸ actúa en España junto a la Banca Popolare Etica (Italia). Ha sido implantada por un amplio conglomerado de entidades sociales cuyo objetivo es superar la fase de agente, en 2012, para poder constituirse como una cooperativa de crédito. Mientras tanto, ofrece productos de ahorro a plazo fijo, fondos de inversión y créditos para proyectos con un impacto social positivo. En Fiare las personas, físicas o jurídicas,

¹⁷ Triodos Bank (<http://www.triodos.es>) [Consultado 12/05/2010]

¹⁸ Fiare (<http://www.fiare.org/>) [Consultado 25/06/2010]

son dueñas del banco con igualdad en voto, indistintamente del capital que hayan aportado (un hombre, un voto).

- Colonya Caixa de Pollença¹⁹ es una Caja de Ahorros fundada en 1880, la mayoría de su actividad se centra en las Islas Baleares donde cuenta con más de 21 oficinas. Es la Caja de Ahorros más pequeña de España. Cuenta con un activo de 350 millones de euros y unos beneficios antes de impuestos de 2,5 millones de euros. Su coeficiente de solvencia es del 13,6% y su tasa de morosidad de 1,38%. A finales del año 1999, Colonya inició un proyecto de ahorro ético, mediante una libreta con unas características diferenciadoras. A principios de 2003 puso en marcha la Cuenta Corriente a la Vista de El Ahorro Ético, con todas las ventajas de una cuenta corriente pero conservando las características definitorias del ahorro ético. Tanto las subvenciones como las financiaciones que realiza han de tener una marcada finalidad ética solidaria.

Bancos éticos del mundo

El siguiente listado es una muestra de las posibles soluciones encontradas para combinar beneficios sociales y beneficios económicos a través de todo el mundo. Es una lista que aumenta con los años debido a la necesidad creciente de este tipo de banca. Sus diferentes tamaños y formas atienden a la adaptación humana y económica que se produce en sus respectivas sociedades. Algunos han sido creados para los más pobres, como el Grameen Bank; otros atienden las inquietudes de personas que viven en países tradicionalmente ricos, como el Alternative Bank Suisse; otros son bancos comunales con monedas sociales, como el Banco Palmas; la mayoría son más tradicionales, pero todos tienen algo muy claro: las personas y su entorno son más importantes que el propio dinero.

Alternative Bank Suisse (Suiza), Banca Popolare Etica (Italia), Bank Rayita (Indonesia), Caisse d'économie solidaire Desjardins (Canadá), Caisse Solidaire du Nord-Pas de Calais (Francia), Charity Bank (UK), Colonya Caixa Pollença (España), Cooperative Bank (UK), Crédal (Bélgica), Crédit Coopératif (Francia), Cultura Bank (Noruega), Ekobanken (Suecia), FIARE (España), Freie Gemeinschaftsbank (Suiza), GLS Bank (Alemania), Grameen Bank (Bangladesh), JAK Medlemsbank (Suecia), La Nef (Francia), Merkur Bank (Dinamarca), Oikocredit International (Holanda), Shore Bank (EE.UU.), Vancity (Canadá), VDK Savings Bank (Bélgica), Xac Bank (Mongolia), Triodos Bank (Holanda).

JUSTICIA MEDIOAMBIENTAL

Hace unos años surgió el movimiento social en favor de la Justicia Medioambiental, como respuesta a las amenazas contra la salud pública producida por los medios de producción y consumo desproporcionados, haciéndonos cuestionar el modelo económico actual y el rumbo de nuestras sociedades. Actualmente, millones de personas en todo el mundo habitan en entornos físicos inseguros e insalubres. Este movimiento popular que germinó en los Estados Unidos pronto se extendió por todo el mundo. Gracias a él, la protección medioambiental se ha redefinido como un derecho fundamental. Entre otras cosas, defiende el derecho de todas las comunidades a que se les proteja y a que se les garantice la aplicación de las normas vigentes so-

¹⁹ Colonya Caixa de Pollença (<http://www.colonya.com/>) [Consultado 25/07/2010]

bre el medio ambiente, salud, empleo, vivienda, transporte y derechos que influyen en la calidad de vida.

Algunos de los intentos de reducción del problema medioambiental han sido las cumbres mundiales por el clima que, paradójicamente, se han convertido en nuevos negocios sobre los desechos industriales que tratan de eludir el problema del cambio climático, y su consiguiente responsabilidad social. La adopción del Protocolo de Kyoto en 1997, sentó las bases para un nuevo mercado mundial sin precedentes en torno a los gases de efecto invernadero: el comercio de dióxido de carbono. Un multimillonario programa cuya premisa básica es que aquellos que contaminan puedan pagar a otro para que se encargue de limpiar sus destrozos y no tener que hacerlo ellos mismos.

La idea era permitir que los 38 países industrializados que firmaban el tratado, en caso de no querer reducir las emisiones en su propio territorio, pudieran intercambiar estos compromisos por la promesa de rebajar las emisiones en otros países. El quid de la cuestión era conseguir un equilibrio general en lugar de insistir en que cada país cumpliera con sus propios objetivos. La «mano oculta» del mercado se encargaría de orientar el proceso hacia las reducciones que resultarían más económicas. Sin embargo, de la noche a la mañana surgió, literalmente del «aire», un nuevo producto que generó un sector dedicado a maximizar las ganancias por la crisis climática. Pronto se hizo patente que muchos proyectos de créditos de derecho de emisión eran bastante turbios; apoyaban, por ejemplo, vertederos peligrosos o plantaciones de eucalipto insostenibles, y disfrazaban la privatización de servicios básicos como el agua potable o la salud pública.

El comercio de emisiones es un sistema muy complejo con un objetivo muy sencillo: abaratar los costes que las empresas y los gobiernos deben destinar para cumplir con los objetivos de reducción de emisiones. Pero el comercio de emisiones está concebido de tal forma que, por lo general, los objetivos se pueden alcanzar sin que se produzcan recortes reales. El comercio de emisiones se presenta en dos grandes formatos: el sistema de «tope y trueque» (*cap and trade*), y el sistema de «compensaciones». El primero es un mecanismo que permite a gobiernos y organismos intergubernamentales, como la Comisión Europea, distribuir licencias gratuitas para contaminar (o «permisos de emisión») entre las grandes industrias fijando un «tope» legal a los niveles de contaminación permitidos durante un periodo de tiempo, y «trueque» entre las empresas de los créditos de reducción de emisiones que hayan sido superados. Así, las empresas que consiguen reducir sus emisiones por debajo de los requisitos legales aprovecharán la oportunidad de ganar dinero vendiendo los créditos que les sobran, y las que desean seguir contaminando pueden comprar dichos créditos a un precio muy barato sin tener que modificar sus prácticas.

El segundo mecanismo se basa en el sistema de «compensaciones». En vez de reducir las emisiones en origen, las empresas (y, a veces, los bancos internacionales, los gobiernos, y los particulares) financian «proyectos de ahorro de emisiones» fuera del territorio donde se deberían reducir. El principal programa de este tipo es el Mecanismo de Desarrollo Limpio (MDL) administrado por las Naciones Unidas. Aunque las compensaciones se suelen presentar como emisiones reducidas, lo cierto es que no reducen emisiones. Incluso en teoría, y en el mejor de los casos, se limitan a desplazar las «reducciones» hacia donde resulta más barato realizarlas, lo cual suele traducirse en un traslado de emisiones de los países del Norte a los países del Sur. Así, se sigue contaminando con el supuesto de que se producirá un ahorro de emisiones equivalente en otro lugar.

Definir el problema del cambio climático en estos términos da a entender que se trata simplemente de un problema de mercado. Para los gobiernos y las grandes empresas el atractivo de los programas de comercio de emisiones está en que dan la sensación de abordar el cambio climático pero, en realidad, se están lucrando con ello y no exigen que se realicen de inmediato cambios estructurales en los actuales patrones de uso, producción o consumo de energía.

Con este telón de fondo, la resistencia a los mercados de emisiones sigue siendo un elemento crucial en la lucha por la justicia climática. Los mercados de emisiones ofrecen una «cortina verde» tras la que se pueden esconder las grandes empresas de energía, industrias contaminantes y agronegocios, mientras justifican sus actividades con discursos de derecho al «desarrollo» y aparentan estar haciendo algo para enfrentar la crisis climática. Para continuar construyendo la resistencia a esta pantalla de humo se requiere un enfoque más amplio que asegure una producción de energía y una actividad industrial y agrícola que promuevan y redescubran los conocimientos adaptados a las realidades locales. Para llegar realmente a este objetivo no se puede evitar la necesidad de organización política, ya que la lucha contra el cambio climático es parte de una lucha más amplia por un mundo más justo, democrático e igualitario.

Una de las organizaciones que más lucha por esta causa es el Transnational Institute²⁰ (TNI). Creado en 1974 como una red internacional de activistas e investigadores se ha dedicado al análisis crítico de problemas mundiales, tanto presentes como futuros, con vistas a proporcionar apoyo intelectual a los movimientos que luchan por un mundo más sostenible. Hasta el año 2009, el programa Justicia Medioambiental del TNI se coordinaba a través del proyecto Carbon Trade Watch. Este proyecto se integra en diferentes redes que promueven alternativas al ecologismo de libre mercado y que abogan por un programa a favor de la justicia climática. En 2010, Carbon Trade Watch pasó a funcionar como una organización independiente.

CONCLUSIONES

Es cierto que algunos de los ítems expuestos arriba tienen poco contenido (para quienes quieran saber más aporoten los enlaces correspondientes), algunos son oficiosos, otros son oficiales, pero todos son contrastables. Son prácticas reales que se están desarrollando de forma convincente, comunitaria y transparente. Representan propuestas críticas al sistema neoliberal y nos muestran una dimensión más humana en las formas de pensamiento y acción social, pero también nos descubren un activismo político y económico, una lucha por la libertad y la dignidad en un mundo que se empeña en limitar nuestras opciones como ciudadanos y nos aleja del control efectivo de nuestras vidas. Ahora disponemos de mayor capacidad de organización para crear redes de usuarios y movimientos sociales que configuren una cultura ética global y exija a las instituciones públicas unas políticas de mayor calado social, compromiso ético y responsabilidad jurídica. Necesitamos encontrar una filosofía basada en el valor y el respeto de todas las personas. Tenemos en nuestra mano la posibilidad de aportar ideas y prácticas: la honestidad, la transparencia, la prudencia, el comedimiento y la autocontención en la producción y el consumo son virtudes que nos legitiman como ciudadanos y como consumidores. Hagamos uso de ellas en nuestro propio beneficio.

Para finalizar, propongo una serie de políticas públicas básicas que cualquier gobierno responsable debería promover:

- Ayudas a la pequeña y mediana empresa, creadoras del 80% de los puestos de trabajo, facilitándoles el crédito para los proyectos de creación de empleo;
- Procurar la equidad en las transacciones económicas internacionales en una búsqueda del comercio lo más justo posible, denunciando y penalizando las prácticas abusivas;
- Ayudas al desarrollo productivo y de consumo local;

²⁰ Transnational Institute (<http://www.tni.org/>) [Consultado 22/08/2010]

- Análisis de las prácticas energéticas ineficientes y sanciones ecoadministrativas para quien derroche, o contamine;
- Información accesible y subvenciones para las iniciativas individuales de producción y gestión de las energías renovables;
- Pedir a la banca nacional, e internacional, mayor transparencia, responsabilidad y servicio público;
- Y, finalmente, exigir la abolición de los paraísos fiscales.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIETA, B. y DE LA CRUZ, C. (2005): *La dimensión ética de la responsabilidad social*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- BALKENHOL, B. y VALAZZA, A. (2011): *Microfinanzas y políticas públicas*. Madrid, Plaza y Valdés.
- CÓRDOBA, A. (2007): *El corazón de las empresas: la responsabilidad social corporativa y conciliación de la vida profesional y personal*. Madrid, ESIC.
- CORTINA, A. (2002): *Por una ética del consumo: la ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Barcelona, Taurus.
- CHURCHILL, C (2009): *Protegiendo a los pobres. Un compendio sobre microseguros*. Madrid, Plaza y Valdés.
- DE LA CRUZ, C. y SASIA, P. M.(2008): *Banca ética y ciudadanía*. Madrid, Trotta.
- GASCÓN, J. y CAÑADA, E. (2005): *Viajar a todo tren: Turismo, Desarrollo y Sostenibilidad*. Barcelona, Icaria.
- GILBERTSON, T. y REYES, O. (2006): *El mercado de emisiones. Cómo funciona y por qué fracasa*. La Paz, Bolivia, Cerro Azul Artes y Letras.
- HERNÁNDEZ, J. (2009): *Las empresas transnacionales frente a los Derechos Humanos: historia de una asimetría normativa*. Bilbao. Hegoa.
- SOUSA SANTOS, B. (2007): *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona, Anthropos.
- TURNER, A. (2003): *Capital justo. La economía liberal*. Barcelona, Tusquets.

El encuentro entre la igualdad y la ecología: la perspectiva de género en la instauración del derecho a la soberanía alimentaria

The meeting between equality and ecology: The gender perspective when introducing the right to food sovereignty

ANGÉLICA VELASCO SESMA
Universidad de Valladolid

Resumen: Dada la situación de crisis alimentaria, climática, energética y financiera a nivel internacional, y del aumento del hambre en el mundo, numerosos movimientos sociales se han unido para luchar por la soberanía alimentaria y por la agricultura campesina. Las mujeres, como sujetos que desempeñan un rol fundamental en la actividad agraria, han manifestado, en la *Declaración de las mujeres por la Soberanía Alimentaria* (Nyéléni, 27/02/2007), que pretenden unir su lucha por la sostenibilidad con la reivindicación de sus derechos.

Palabras clave: soberanía alimentaria, agricultura campesina, acceso equitativo, igualdad.

Abstract: Given the current situation of food, climate, energy and finance global crisis and the rise in world hunger, several social movements have joined to fight for food sovereignty and agriculture. Women, as subjects that play a fundamental role in agriculture, have claimed at the Women for Food Sovereignty Declaration, Nyéléni, 27 February 2007, that their aim is to join forces for sustainability and also demand their rights.

Keywords: food sovereignty, agriculture, equity of access, equality.

INTRODUCCIÓN

Las políticas económicas neoliberales, y los principios en que se basan, están conduciendo a la humanidad a una situación insostenible. El crecimiento económico implica la utilización del medio ambiente, de forma que se generan determinados conflictos ecológicos distributivos en lo que se refiere a los derechos sobre el medio ambiente, los problemas de la contaminación y la pérdida de acceso a recursos naturales.

Como puede observarse, los impactos ambientales están afectando de forma desproporcionada a determinados grupos humanos y a otras especies, y los sufrirán igualmente las generaciones futuras. Del mismo modo, está aumentando la desigualdad económica internacional, y el hambre y la desnutrición se han vuelto uno de los asuntos más urgentes de la actualidad.

«La agricultura, como actividad que transforma elementos inertes, como el agua, la energía solar y los minerales, en bienes vivos y útiles, es decir, en alimentos, satisface la mayor parte de la alimentación de las personas» (López, 2009: 163-167).

Esta tarea genera unos impactos muy amplios, tanto positivos como negativos, debido a que ocupa una enorme superficie de la Tierra. La actividad agraria ha ido perdiendo peso en las

sociedades industrializadas y, a pesar de que se ha intentado, mediante la *Revolución Verde*,¹ homogeneizar las prácticas agrarias para conseguir un mayor rendimiento, es evidente que el hambre y el agotamiento de suelos y acuíferos sigue aumentando en el mundo. Las economías locales y las agriculturas familiares se arruinan debido a la implantación de las políticas económicas neoliberales que orientan la producción al mercado global. «La agricultura, fuente histórica de cultura y riqueza, se ha convertido en una actividad tóxica y contaminante, generadora de hambre y pobreza» (López, 2009: 164). Dadas estas circunstancias, se han emprendido, desde diferentes organismos internacionales, determinadas acciones encaminadas a evitar el hambre en el mundo y a transformar los modelos agrarios para lograr cubrir las necesidades de alimentos de la población mundial.

En este sentido, se han celebrado varias cumbres mundiales en las que se ha tratado de promover estrategias internacionales encaminadas a evitar el hambre y la desnutrición. Así, por ejemplo, la Cumbre Mundial de la Alimentación, celebrada en Roma en noviembre de 1996, sirvió para establecer un compromiso político mundial según el cual, los diferentes Estados se comprometían a garantizar la seguridad alimentaria a todas las personas del mundo mediante la plena participación de hombres y mujeres y la adopción de prácticas de desarrollo sostenible².

VÍA CAMPESINA Y EL DERECHO A LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

También diferentes movimientos sociales se han unido para intentar solucionar esta situación insostenible. Uno de los movimientos más representativos en este sentido es Vía Campesina.³ Se trata de un movimiento mundial de organizaciones de mujeres rurales, campesinos y campesinas, pequeños agricultores y agricultoras, trabajadores y trabajadoras del campo, pueblos indígenas, afrodescendientes, y juventud rural, de Asia, Europa, América y África. El objetivo que persiguen es la defensa de los alimentos y la agricultura campesina mediante la instauración del derecho a la soberanía alimentaria. Para lograr este objetivo, Vía Campesina ha organizado múltiples campañas y movilizaciones en las zonas del planeta en las que el neoliberalismo se está imponiendo a los pueblos rurales e indígenas.

Según los miembros de esta organización, el capitalismo, el neoliberalismo, el machismo y el patriarcado están estrechamente vinculados, y esta vinculación perjudica en especial a las mujeres, principalmente a las campesinas. De hecho, el sistema capitalista y la desregulación frenética de la actividad económica son, según Vía Campesina, los causantes de las distintas crisis a que hace frente la humanidad. En este sentido, el modelo estratégico y de acción de Vía Campesina se muestra como el único medio para solventar las crisis y alcanzar la justicia social.

¹ Se llama así al periodo que abarca de 1960 a 1990, en el cual se impulsó desde instituciones globales como la FAO, o el Banco Mundial, el uso de nuevas técnicas y tecnologías agrícolas (entre las que se incluye la maquinaria pesada, nuevos pesticidas, plaguicidas y fertilizantes, y los organismos genéticamente modificados) con el fin de aumentar la productividad agrícola en el mundo. En muchas regiones del mundo, especialmente en América Latina y Asia, la producción de los principales cultivos de cereales aumentó extraordinariamente. Sin embargo, los costes fueron muy altos, ya que se perdió una gran parte de la biodiversidad agrícola, se deterioró el medio ambiente y la salud pública debido a la utilización de los agroquímicos, se afectó negativamente a los recursos hídricos del mundo, y no se consiguió eliminar el hambre y la pobreza. (<http://www.fao.org/kids/es/revolution.html>) [Consultado el 5/11/2010].

² *Declaración de Roma sobre la seguridad alimentaria mundial*. Roma, 13/11/1996.

³ Para exponer los características y objetivos de la Vía Campesina nos hemos centrado en *Declaración de Maputo: V Conferencia Internacional de la Vía Campesina*, 28/10/08.

Así, por un lado, proponen solucionar la crisis alimentaria mediante la producción campesina local. Por otro, consideran que las crisis climática y energética se pueden aliviar con la supresión del transporte de alimentos a larga distancia y de la agricultura industrializada, pues estas son las principales fuentes de emisión de gases de efecto invernadero. Finalmente, se apuesta por aminorar la crisis financiera prohibiendo la especulación con los alimentos.

De este modo, podemos afirmar que lo que propone Vía Campesina es un cambio en el modelo productivo, caracterizado actualmente por el *agronegocio* de las megaempresas. En su lugar, defiende la producción agroecológica y sustentable, libre de plaguicidas y transgénicos, y que se reconozcan los saberes de campesinos e indígenas.

Vía Campesina propuso el principio de soberanía alimentaria en un foro paralelo a la Cumbre Mundial de la Alimentación, el Foro Mundial por la Seguridad alimentaria. Este principio se ha ido ampliando y profundizando a lo largo del tiempo, pues se ha observado que las distintas alternativas tomadas por parte de los organismos internacionales han sido insuficientes e incapaces de conseguir garantizar la seguridad alimentaria. Debido a esto, Vía Campesina lucha por la soberanía alimentaria, la cual se define como

«el derecho de los pueblos a determinar sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garantizan el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los que la mujer tiene un papel fundamental»⁴.

Según esta organización, el hambre y la malnutrición son consecuencias directas de la implantación de las políticas económicas, agrícolas y comerciales neoliberales, que los poderes de los países desarrollados y sus corporaciones imponen para mantener y aumentar su hegemonía política, económica, cultural y militar. Vía Campesina afirma que la liberalización del comercio no garantiza el derecho a la alimentación, ni posibilita el crecimiento económico, ni el bienestar de las personas. Por el contrario, las agriculturas campesinas e indígenas y la pesca artesanal son eficientes, y pueden afrontar las demandas de alimentos de la población mundial.

Las actuales políticas económicas, al intentar imponer el patrón alimentario de las corporaciones transnacionales, están practicando, según afirma Vía Campesina, un auténtico imperalismo alimentario que atenta contra la diversidad de culturas alimentarias de los pueblos, y contra sus identidades. En estas circunstancias, se utilizan los alimentos como arma de presión política y económica contra aquellos que oponen resistencia. Por ello, consideran que la soberanía alimentaria es la única solución para erradicar el hambre y garantizar la seguridad alimentaria sustentable para todos los individuos.

El principio de soberanía alimentaria supone la obligación, por parte de los Estados, de garantizar el acceso a una alimentación sana y suficiente para todos sus miembros, promoviendo una reforma agraria integral que permita que los campesinos e indígenas puedan acceder de forma equitativa a los recursos productivos y a los medios de producción. No obstante, hay que destacar que el hecho de que se promueva el comercio local no significa que se apueste por eliminar totalmente el comercio agroalimentario y pesquero internacional.

Otro de los aspectos fundamentales que señala Vía Campesina, en sus diferentes declaraciones, es la necesidad de crear un orden democrático y transparente de regulación del comercio internacional, donde se evite que se establezcan precios de mercado por debajo de los costes de producción, y que se apliquen subsidios a las exportaciones. Igualmente, se declara que las semillas son patrimonio de la humanidad, y se condena la biopiratería y las patentes sobre

⁴ *Declaración final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria*. La Habana, 7/09/2001.

organismos vivos. De igual manera se pide, amparándose en el principio de precaución, que los organismos genéticamente modificados no se produzcan, ni comercialicen, hasta que se conozcan sus efectos sobre la salud y el medio ambiente. Como hemos podido comprobar, en esta organización hay una oposición clara a la globalización y a la liberalización económica, ya que intensifican las causas estructurales del hambre y conducen a la privatización, tanto de los servicios sociales básicos como de los recursos comunales, los bancos de pesca, los bosques y el agua.

La implantación de modelos económicos dependientes del exterior da como resultado las migraciones masivas, la pérdida de empleos, la destrucción de la tierra y otros recursos, el incremento de la polarización entre Norte y Sur, entre ricos y pobres, y un aumento del hambre y la pobreza.⁵ Por ello, es imprescindible cambiar el modelo productivo e instituir el derecho a la soberanía alimentaria, el cual solo podrá alcanzarse mediante el fortalecimiento democrático de los Estados, y la movilización y autoorganización del conjunto de los ciudadanos. Por ello, Vía Campesina propone reforzar las organizaciones y movimientos sociales para afianzar las luchas comunes y lograr, así, avanzar en la cooperación regional e internacional.

En todo momento, Vía Campesina ha resaltado el papel fundamental que las mujeres han jugado, y juegan, en la producción, la recolección, la comercialización y la transformación de los productos agrícolas y pesqueros, así como en la conservación y reproducción de las culturas alimentarias de los distintos pueblos. Respecto a esto, es interesante recordar que Vandana Shiva, célebre ecofeminista de la India, fue una de las pioneras en mostrar este papel fundamental de las mujeres y su infravaloración, en 1986, en su libro *Abrazar la Vida*. Igualmente, se percató del deterioro de las condiciones de vida de las mujeres rurales del Tercer Mundo debido al *mal desarrollo*, es decir, a un paradigma de desarrollo que, al mismo tiempo, perjudica a la naturaleza y a las mujeres, y que se generó como consecuencia del dualismo hombre/naturaleza, y de la visión cartesiana de esta última. Por ello,

«el cambio ontológico hacia un futuro ecológicamente sostenible tiene mucho que ganar de las concepciones del mundo de las civilizaciones antiguas y de las diversas culturas que sobrevivieron sosteniblemente durante siglos. Estas, estaban basadas en una ontología de lo femenino como principio viviente, y en una continuidad ontológica entre sociedad y naturaleza: la humanización de la naturaleza y la naturalización de la sociedad» (Shiva, 1988: 164).

Las luchas de estos movimientos sociales también están encaminadas a conseguir el acceso equitativo y el control de los recursos productivos por parte de las mujeres, y a eliminar las estructuras patriarcales en la agricultura, resaltando el papel de la mujer en la producción alimentaria.

GÉNERO Y ECOLOGÍA: MUJERES EN LA LUCHA POR LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

Las mujeres juegan un papel fundamental en Vía Campesina. En este sentido, se trabaja por construir nuevas relaciones de género, pues esta es la única vía para conseguir crear una nueva sociedad. Igualmente, los esfuerzos se enfocan en alcanzar la igualdad de género en los diferentes ámbitos de la organización y en fortalecer el intercambio, la coordinación y la solidaridad entre las mujeres de las diferentes regiones.

Como afirma Alicia Puleo,

⁵ *Declaración política del Foro de las ONG/OSC para la Soberanía Alimentaria*. Roma, 8-12/06/2002.

«una de las manifestaciones actuales más elocuentes del encuentro entre la mirada feminista y la ecología es el fenómeno de los grupos de mujeres reivindicativas en la lucha por la Soberanía Alimentaria. La aspiración de igualdad de género con las propuestas y demandas de Vía Campesina está mostrando que muchas mujeres encuentran en la agroecología una nueva forma de empoderarse en la familia y en la sociedad» (Puleo, 2009: 171).

Por ello, resulta sumamente interesante examinar las reivindicaciones de las mujeres por la Soberanía Alimentaria en la *Declaración de las mujeres por la Soberanía Alimentaria*.⁶ La Declaración del Foro de Soberanía Alimentaria de Nyéléni es un texto en el que mujeres provenientes de más de 86 países, de todos los continentes, se unen para manifestar sus aspiraciones y señalar que, para lograr la instauración del derecho a la soberanía alimentaria, es imprescindible cambiar radicalmente la sociedad capitalista patriarcal y construir un mundo basado en los principios del respeto, la igualdad, la justicia, la solidaridad, la paz y la libertad.

Como observamos en la Declaración se identifica el mundo capitalista con el mundo patriarcal. Las firmantes de la declaración se oponen a este sistema que antepone los intereses del mercado a los de las personas y, en su búsqueda desesperada de beneficio, genera múltiples injusticias y desigualdades, y produce consecuencias dramáticas, tanto para las personas como para el entorno. Debido a esto, lo que se pretende es transformar la sociedad capitalista patriarcal, pues las políticas neoliberales y sexistas en que se basan generan consecuencias desastrosas que afectan especialmente a las mujeres, pues son estas las que, tanto en el pasado como en el presente, se han ocupado de las tareas agrícolas y alimentarias.

La sociedad actual, como se señala en la Declaración, está basada en unos principios capitalistas y patriarcales que potencian la violencia, tanto física como sexual. En este sentido, se afirma que existe una relación estrecha entre patriarcado y militarismo, pues ambos están basados en los valores de la violencia y la guerra. Así como el objetivo de estas mujeres es lograr alcanzar una convivencia en igualdad, pacífica y respetuosa, también tratan de transformar el sistema patriarcal eliminando los principios sobre los que se fundamenta. Por otro lado, se hace referencia a la amenaza que sufre la agricultura campesina, la pesca artesanal, la economía de pastoreo, la elaboración artesanal, y el comercio de alimentos a pequeña escala en zonas urbanas y rurales debido a la expansión del modelo industrial y a la proliferación de transnacionales.⁷ La eliminación de estas actividades tiene especial repercusión sobre la vida de las mujeres, pues son sectores en los que estas juegan un rol importante.

Del mismo modo, observamos una clara preocupación por lo que sucede en los países pobres, en los que son las mujeres las que suministran el alimento en la mayoría de los casos. Hay una denuncia expresa a la situación insostenible de los países del Sur debido, sobre todo, a la utilización de productos químicos en la agricultura que tienen efectos negativos sobre el ambiente y la salud humana. En este sentido, apreciamos una relación con el concepto de *mal desarrollo* planteado por Vandana Shiva, que hace referencia a la implantación de monocultivos y a la utilización masiva de pesticidas y productos químicos tóxicos en los países del Sur. «Este proceso de desarrollo occidental destruye la biodiversidad y genera graves desequilibrios sociales» (Puleo, 2007: 52).

⁶ *Declaración de las mujeres por la Soberanía Alimentaria*. Nyéléni, 27/02/2007.

⁷ Para un estudio detallado sobre las consecuencias del modelo de producción capitalista y de la agricultura industrial véase Shiva (2003). Esta autora considera que la democracia alimentaria, como control democrático sobre el suministro de alimentos, es algo imprescindible en los tiempos de «dictadura alimentaria» en que vivimos. Y esta reivindicación incluye al resto de las especies y a las generaciones futuras, pues todos debemos tener asegurada nuestra nutrición.

Como podemos ver, lo que pretenden estas mujeres es acabar con el *mal desarrollo* que amenaza la supervivencia de las sociedades campesinas, que tiene unos efectos perniciosos sobre la salud y que se acentúan en el caso de las mujeres, ya que, «debido a su inestabilidad hormonal y al mayor porcentaje de tejido adiposo en el que se fijan las sustancias tóxicas, son más vulnerables a la contaminación medioambiental» (Puleo, 2008: 70). Sin embargo, a pesar de que compartan con Shiva la preocupación por el desarrollo de las sociedades pobres y por la miseria de las mujeres rurales en los países del tercer mundo, se alejan del esencialismo de las posiciones de esta autora, pues extienden su crítica también a la opresión existente en las sociedades tradicionales, sin centrarse únicamente en las injusticias de las sociedades modernas.

Shiva afirma que surge una nueva fuente de desigualdad entre hombres y mujeres debido al *mal desarrollo*, pues se elimina la interdependencia y complementación de los ámbitos de trabajo masculino y femenino que, según la autora, existe en las sociedades de subsistencia, colocando al hombre tecnológico occidental como la medida del valor de las clases, culturas y géneros. No obstante, esta supuesta igualdad de género de las sociedades tradicionales ha sido criticada y rechazada por diversos autores. Así, por ejemplo, Alicia Puleo expone que Shiva idealiza la vida de las comunidades originarias, omitiendo toda crítica a las costumbres y prejuicios que en ellas se mantienen, y condenando únicamente el patriarcado capitalista occidental. Para esta autora, esta actitud puede tener eficacia estratégica alterglobalizadora, pero pierde legitimidad al aplicar la mirada crítica de forma desigual. Como afirma Puleo:

«En general, las mujeres poco podemos rescatar a nuestro favor del pasado y de las tradiciones referentes a los roles e identidades de género, por lo que será necesario criticar todas las costumbres basadas en prejuicios patriarcales, aunque sean ecológicamente sostenibles» (Puleo, 2008: 45).

En este sentido, Martínez-Alier señala que, a pesar de que la producción campesina preserve la biodiversidad y sea respetuosa con el entorno, «las sociedades campesinas son lastimosamente patriarcales» (Martínez-Alier, 2004: 268).

Como hemos dicho, estas mujeres son conscientes de que, ya que el objetivo de lograr el derecho a la soberanía alimentaria está estrechamente ligado al intento de cambiar la visión del mundo eliminando los prejuicios sexistas, solo cuando se haya conseguido instituir un sistema en el que se eviten los prejuicios patriarcales, se logrará el derecho que se está intentando instaurar. Hay que señalar que, a pesar de que incidan en el principio de solidaridad, no pretenden apelar al espíritu de sacrificio femenino, sino que tratan de combinar todas estas preocupaciones con políticas de empoderamiento del colectivo femenino, pues exigen el acceso a los recursos (ya sean materias primas o medios de producción) a buenos puestos de trabajo, a la información y a la formación. Se aspira a que las mujeres puedan ser autosuficientes, fomentando una economía sostenible en igualdad de condiciones, al tiempo que se reclama la plena participación política, el acceso a la autonomía y al derecho a tomar las propias decisiones. Como expresa Puleo:

«No se trata de que las mujeres nos erijamos en salvadoras del planeta realizando una nueva muestra de abnegación femenina. Es posible combinar la preocupación ecológica con políticas de empoderamiento del colectivo femenino» (Puleo, 2008: 53).

Hemos visto como las mujeres que se manifiestan en la Declaración pretenden cambiar el modelo capitalista patriarcal que les está llevando a la miseria y a la discriminación, especialmente en los países del Tercer Mundo donde ellas son las principales productoras de los alimentos.

CONCLUSIONES

Como hemos podido comprobar a lo largo del texto, la situación de crisis a que hace frente el planeta encuentra alternativas en diferentes movimientos sociales. Vía Campesina se muestra como uno de los movimientos más representativos en este sentido y su modelo estratégico y de acción como el único medio posible para garantizar la pervivencia de los pueblos campesinos, sus agriculturas y modos de vida. El neoliberalismo económico está conduciendo a la humanidad a una situación desesperada, en la que el hambre, las desigualdades y la degradación ambiental aumentan, al tiempo que la actividad agrícola pierde peso y calidad. Por ello, es necesario que se lleve a cabo un cambio en el modelo de producción y consumo, realizando reformas agrarias encaminadas a implantar una producción agroecológica y sustentable en igualdad de condiciones, e instituyendo el derecho a la soberanía alimentaria.

Solo a través de la soberanía alimentaria se puede garantizar una seguridad alimentaria sostenible que acabe con el hambre y las desigualdades en el mundo. Como hemos dicho, los efectos dramáticos del sistema capitalista neoliberal son sentidos de forma más profunda por el colectivo femenino, ya que las mujeres se ocupan predominantemente de las tareas agrícolas y alimentarias. Debido a esto, es preciso transformar el mundo capitalista y patriarcal en que nos encontramos con el fin de conseguir una convivencia igualitaria, pacífica y respetuosa. La lucha por la soberanía alimentaria se convierte, con más motivo en el caso de las mujeres, en una cuestión de importancia capital. La implantación de prácticas perniciosas para la salud, por parte de las políticas neoliberales, repercute especialmente en el cuerpo femenino debido a su constitución biológica y a la mayor exposición a componentes químicos. La eliminación de prácticas agrícolas tradicionales conduce a una situación de especial vulnerabilidad para las mujeres, pues la agricultura es un sector con gran representación femenina. Además, el mantenimiento de los principios sexistas en los que se basa el sistema capitalista patriarcal expone a las mujeres a la violencia, la desigualdad y la explotación. Por todo esto, la soberanía alimentaria se convierte en la única forma posible de conseguir evitar todas estas consecuencias desastrosas, pues mediante la agroecología las mujeres consiguen acceder a puestos de trabajo estables e inoivos que garantizan su autonomía y su estabilidad alimentaria. Las mujeres se han organizado para luchar por el acceso a los recursos y a los medios de producción tratando de conseguir la igualdad en todos los ámbitos.

Históricamente las labores del cuidado y del mantenimiento de la vida han sido atribuidas a las mujeres. Esto ha favorecido en ellas determinadas actitudes y comportamientos más cercanos a las circunstancias concretas de los sujetos. Por ello, es imprescindible incluir su voz en los diferentes debates actuales, ya que así se posibilita la puesta en práctica de unos valores indispensables, e injustamente despreciados. En este sentido, tener en cuenta en los proyectos de desarrollo y soberanía alimentaria las demandas feministas, contribuye tanto a desarrollar políticas igualitarias como a atender a la preservación de las condiciones de una vida digna, aceptando que es necesario compartir las virtudes del cuidado y aplicarlas también a la naturaleza.

Siguiendo la concepción de Alicia Puleo (Puleo, 2008), podemos observar que el pensamiento que constituye la base de la Declaración de Nyéléni es un pensamiento ecofeminista ilustrado. Se trata de una posición crítica que juzga todas las costumbres basadas en prejuicios patriarcales, ampliando el uso de la razón y la crítica a todos los ámbitos posibles. Asimismo, se reivindica la igualdad y la autonomía de las mujeres como individuos, señalando los efectos negativos que el desarrollo destructor del medio natural tiene sobre las mujeres, especialmente sobre las que habitan las zonas rurales de los países del Sur.

Observamos también una actitud de aceptación prudente de la técnica y la ciencia pues, a pesar de criticar los efectos devastadores de la sociedad capitalista, no se rechaza el desarrollo y todos los beneficios que este aporta, sino que se aspira a conseguir el equipamiento tecnoló-

gico para realizar las labores de agricultura de forma respetuosa y sostenible, lo cual se consigue a través del cumplimiento del principio de precaución. Por otro lado, se trata de fomentar la universalización de los valores del cuidado hacia las personas y la Naturaleza, consiguiendo crear, a través del diálogo intercultural, una nueva visión del mundo basada en el respeto y la solidaridad, en el desarrollo sostenible, en la paz y en la salvaguarda de los Derechos Humanos, los cuales deben respetarse por encima de los intereses del mercado. La lucha por la soberanía alimentaria se enriquece al analizar la situación actual desde la perspectiva de género. De este modo, podemos afirmar que solo trabajando por un sistema económico sustentable, respetuoso con las personas (independientemente de su sexo) y con el medio ambiente, podremos garantizar una convivencia igualitaria, sostenible y pacífica para nosotros y para las generaciones futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- ECOPORTAL.NET (2008) [En línea]: *Declaración de Maputo: V Conferencia Internacional de la Vía Campesina*. <http://www.ecoport.net/content/view/full/82138> [Consultado: 20/10/2010]
- FAO (1998) [En línea]: *Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial Y Plan de Acción de la Cumbre Mundial sobre Alimentación*. <http://www.fao.org/DOCREP/003/W3613S/W3613S00.HTM> [Consultado: 20/10/2010]
- FAO (2001) [En línea]: *Declaración final del Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria*. http://www.fao.org/righttofood/kc/downloads/vl/docs/AH290_Sp.pdf [Consultado: 20/10/2010]
- LÓPEZ, D. (2009): «Soberanía alimentaria: un pacto social por la agricultura», *AA.VV. Claves del ecologismo social*. Madrid, Libros en acción.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2004): *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, Icaria.
- MUJERES EN RED (2007) [En línea]: *Declaración de las mujeres por la Soberanía Alimentaria*. <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article948> [Consultado: 20/10/2010]
- PULEO, A. (2003): *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona, Paidós.
- (2007): «¿Qué es el ecofeminismo?», *Crítica*, 941, p. 52.
- (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid, CSIC, 38, pp. 39-59.
- (2008): «Las mujeres y el deterioro medioambiental», *Revista Crítica*, 951, LVIII, p. 70.
- (2009): «Ecofeminismo: la perspectiva de género en la conciencia ecologista», *AA.VV. Claves del ecologismo social*. Madrid, Libros en acción.
- SHIVA, V. (1998): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, Horas y horas.
- SOBERANÍA ALIMENTARIA (2002) [En línea]: *Declaración política del Foro de las ONG/OSC para la Soberanía Alimentaria*. <http://www.soberaniaalimentaria.com/textos/ForoSobAlimentaria2002.htm> [Consultado: 20/10/2010]

PANEL 6

Normalidad y normalización: en proceso de subversión

¿Qué significa ser «normal»? La idea de «normalidad» se aplica de manera intensiva sobre terrenos como la anatomía y la fisiología humanas, sobre el espacio psicológico y las funciones intelectuales de la persona, y sus modos de relación con la sociedad. Adolphe Quetelet fue el primero en emplear métodos estadísticos para el estudio de características humanas, con el interés de hallar las propias y representativas de lo que denominó el «ser humano promedio». A partir de él, toda una serie de teóricos de la idea de normalidad proyectaron la misma sobre los más variados ámbitos, correlacionándola con aspectos como la salud, la enfermedad, el bienestar o la calidad de vida.

Las estrategias de normalización remiten a un sinfín de prácticas y representaciones que actuando sobre diversos ámbitos operan en la producción y reproducción de la categoría de «normalidad» y de su carácter coercitivo y regulador. La construcción de esta categoría se basa, pues, en prácticas, representaciones y atribuciones de valor que se materializan en forma de cuestionarios, clasificaciones, escalas, valoraciones, usos, entornos, actitudes, discursos, etc.

Tales estrategias aspiran a establecer el patrón de normalidad como única alternativa posible, pese a la presencia de otras alternativas, que simplemente no se considera(n) relevante(s). Se pretende así reducir, aún más, la presencia de estas desviaciones supuestas de la normalidad y aumentar, por tanto, la frecuencia y el peso estadístico del patrón de normalidad; fortalecer, en definitiva, su carácter de «norma» (estadística y reguladora): que «lo normal» sea, y siga siendo, lo más frecuente.

Las presiones sociales para ajustarse a lo que se considera como «normal» han estado siempre presentes. La eugenesia, contemplada retrospectivamente, continúa ejerciendo una notable influencia en la conformación del conjunto de valores inherentes a sus prácticas (esterilizaciones forzosas, restricciones a la inmigración, entre otras), que han contribuido a la definición de lo que socialmente se considera saludable, deseable, bello, enfermo, defectuoso, etc.

La noción de «estigma» se ha utilizado para referirse a la percepción de la identidad personal deteriorada como consecuencia de una desviación con relación a la idea de normalidad. El individuo estigmatizado llega a ser objeto de prácticas de discriminación que reducen sus posibilidades de vida. En la actualidad, la reflexión acerca de lo que se consideran condiciones deseables para una vida digna de ser vivida se nutre de numerosos estudios que evidencian la actitud favorable de médicos y genetistas hacia el aborto de fetos con síndrome de Down, espina bífida, acondroplasia y otras patologías.

La intensa medicalización de las sociedades contemporáneas abunda en la consideración clínica de todo funcionamiento supuestamente anómalo, tanto físico como psicológico. La discapacidad actualiza en el plano social la dicotomía inclusión/exclusión que desde siempre se ha aplicado al cuerpo y a la mente humanas. En este sentido, el ámbito de definición de la enfermedad mental ha sido tradicionalmente un terreno abonado para la aplicación indiscrimi-

nada de la norma, la normalidad y sus desviaciones, ya sea atendiendo a consideraciones meramente biológicas, o haciendo explícita la importancia de la relación entre la persona y el entorno social.

Actualmente la ingeniería genética y la nanotecnología, desde una perspectiva «transhumanista», aspiran a ir más allá de restaurar el funcionamiento «normal» a las personas con discapacidad. A partir de la consideración del cuerpo y la mente humanas como entidades obsoletas susceptibles de ser transformadas en profundidad, plantean la posibilidad de mejorar su funcionamiento «normal» para adquirir capacidades nuevas e incrementar las actuales hasta niveles nunca antes logrados. Estas ideas, basadas en el denominado «capacitismo» (*ableism*) como creencia en que ciertas capacidades y las personas que cuentan con ellas son intrínsecamente más valiosas que el resto, vienen siendo cuestionadas como responsables de nuevas formas de discriminación.

En este panel recibimos las comunicaciones que aporten una reflexión crítica acerca de las ideas de normalidad, normalización y sus discursos correspondientes, procedente de marcos tales como la filosofía de la biología, los estudios sobre la discapacidad (*disability studies*), la filosofía del cuerpo/mente, la psicología, la interacción humano-máquina, los estudios culturales (*cultural studies*), la teratología, etc. Igualmente son bienvenidos los planteamientos que, partiendo de dicha reflexión crítica, exploren las ideas de mejoramiento humano, transhumanismo y obsolescencia de los cuerpos/mentes, así como sus posibilidades de agencia dentro de entornos artefactuales y tecnológicos.

FRANCISCO GUZMÁN
MELANIA MOSCOSO
CRISTIAN SABORIDO
MARIO TOBOSO

Cuerpo e iconicidad: los rostros de la humanidad

The body and iconicity: The visages of the humanity

ANISA AZAOVAGH DE LA ROSA
Universidad de La Laguna

Resumen: Pretendo indagar el tratamiento de la corporalidad y su representación a través noción de rostro, de una inigualable centralidad en la filosofía Levinasiana y que J. Butler trata de reconstruir a partir de la pregunta por la relación entre la representación y la humanización, y más concretamente, sobre la capacidad de los medios de comunicación de generar una normatividad moral a través de las imágenes que ilustran la guerra de Irak. Mi deseo es reanudar esta rica reflexión para entender el modo en el que las representaciones o personificaciones icónicas deshumanizan ciertas vidas en aras de legitimar la violencia tanto en el contexto de guerra como en el de la vida cotidiana, pero, a la vez, también explorar las posibilidades que ofrecen para la humanización.

Palabras clave: cuerpo, rostro, iconicidad, humanización.

Abstract: I intend to investigate the treatment of the body and its representation through the concept of visage, of great importance in the work of Lévinas, which J. Butler tries to rebuild in light of the question about the relationship between representation and humanization, paying special attention to the ability of social media to generate moral normativity through the images taken from the Iraq War. I would like to continue this line of thought in order to understand the way in which iconic personifications or representations dehumanize some lives in order to legitimate violence, both in the context of war and our daily lives, as well as exploring the opportunities of humanization they offer.

Keywords: body, visage, iconicity, humanization.

CUERPO, ROSTRO E ICONICIDAD

Judith Butler, en el último capítulo de su libro *Vida precaria*, aborda la cuestión de la respuesta ética a la precariedad y el sufrimiento de los otros, a través de los marcos de representación que humanizan o deshumanizan las vidas de las personas. Volviendo a esta reflexión en *Marcos de guerra* (2010), la autora reflexiona sobre la capacidad de respuesta ética ante el sufrimiento de los demás a partir de las fotografías de los cuerpos torturados de la Bahía de Guantánamo y de la cárcel de Abu Ghraib, dando cuenta de cómo ciertas imágenes no suscitan en nosotros ningún sentido de la precariedad de la vida, aún siendo escenas de sufrimiento y dolor humanos que deberían impactarnos y apelar a nuestro sentido de la crítica y la obligación moral. Por ello, explorará críticamente los modos en los que los medios de comunicación efectúan la humanización y la deshumanización para cuya tarea se servirá del filósofo E. Lévinas, quien le

¹ Becaria de investigación por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información en el Departamento Historia y Filosofía de la Ciencia y de la Educación.

proporciona elementos para un análisis de la relación entre representación y humanización a través de la figura del rostro².

Cuerpo-rostro

Para el abordaje de la relación entre representación y humanización, Butler, trabaja con la categoría de rostro (del otro) que toma de Lévinas. Esta categoría conlleva pensar en dos dimensiones del rostro, uno es el rostro corporal o fisiológico representable en imágenes de distintas índoles (pictóricas, fotográficas, televisivas...); y el otro, el ético, que aunque es indisociable del rostro corporal es irreducible a él, determinado por su sufrimiento o vulnerabilidad o, en palabras de la filósofa, por su «precariedad».³ Este rostro ético, al que Butler evoca, alude al rostro en sentido levinasiano, poniendo especial énfasis en la noción de interpelación que nos sitúa en una perspectiva pragmática.⁴ Daremos cuenta de ello en lo sucesivo. Antes explicaremos qué significa esta noción de rostro ético en la filosofía de Lévinas que de manera explícita se halla en la argumentación butleriana sobre la cuestión de la representación y la humanización y de forma implícita en su noción de performatividad.

El rostro es, para el filósofo judío, expresión que me viene de otro «sin que tengamos que desvelarlo a partir de ‘un punto de vista’, en una luz prestada» (Lévinas, 2002: 90), sino que significa al margen de cualquier intención de significar. Su expresión no se articula como palabra que proviene de una boca, porque el rostro y su expresión no son un dato aprensible, no pertenecen a ningún sistema lingüístico, antes bien, esta expresión es la condición de posibilidad de todo lenguaje, cuyo rasgo más destacado es la relación con el otro, cara-a-cara. El rostro precede, de este modo, al signo, a su imagen, al rostro-corporal, pues antes de ser un dato aprensible, unos ojos, una boca una nariz...su significación desborda cualquier forma. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. «La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta [...] deshace en todo momento la forma que ofrece» (Lévinas, 2002: 89). Así, el rostro es una expresión que se presenta

«más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentándose de una manera irreductible a la manifestación, [...] sin la mediación de la imagen, en su desnudez, en su miseria y en su hambre» (Lévinas, 2002: 213).

La significación del «rostro» solo puede ser ética y por ello, los términos «miseria», «pobreza» y «hambre» que aparecen, una y otra vez, en la argumentación levinasiana para hacer referencia a la misma, no describen físicamente al otro, sino concentran metafóricamente la significación a través de la cual su presencia se impone éticamente. Lévinas, de hecho, se refiere a esta corporalidad hiperbolizando la cuestión de la piel y su desnudez para cargar de fuerza significativa la «vulnerabilidad» absoluta en la que el otro se presenta sin mediación alguna: «Ante

² Aunque aquí no podremos dar cuenta de una manera exhaustiva de lo que significa la noción de rostro para Lévinas, sí señalaré los rasgos que trabajan a propósito de la argumentación butleriana para abordar las cuestiones que nos ocupan.

³ Cito como referente y fuente de mi texto el artículo de Gabriel Bello Reguera (2008) «Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Lévinas». Conviene, asimismo, decir que tomo de Bello Reguera la terminología, rostro-imagen, rostro-vulnerabilidad o sufrimiento, que él señala como las dos dimensiones del rostro con las que trabaja J. Butler.

⁴ Me refiero a sus últimas obras: Butler, 2006, 2009 y 2010.

todo, hay derechura misma del rostro, su exposición derecha, sin defensa. La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida» (Lévinas, 2000: 71). Se trata de pensar la subjetividad como vulnerabilidad, lo que justifica que se privilegie a la piel como significante esencial de la corporeidad expuesta a la agresión exterior, como desnudez extrema de la absoluta indefinición del rostro del otro. En palabras de Butler: «Responder por el rostro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de la otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma» (Butler, 2006: 169). Butler, asimila esta noción de rostro ético como aquel aspecto de la vida y su expresión que enuncia «vulnerabilidad», «agonía», «sufrimiento», difícilmente captable en sí misma por medio de la representación.

Por otro lado, para el filósofo judío, «la manifestación del rostro es ya discurso». Considera que lo que el rostro expresa es palabra. Rostro y discurso se hacen indisolubles: «el rostro habla». Si en la relación ontológica la relación entre el yo y el otro es de naturaleza óptica, privilegiándose a la epistemología como fuente de conocimiento, Lévinas hará prevalecer a la palabra sobre la visión.⁵ Será el oído y no la visión lo que mantendrá al yo y al otro en una distancia total que opondrá una resistencia absoluta a ser contenido en una relación de conocimiento. Ya el otro no es un objeto, sino un interlocutor, ha dejado de ser tema que lo engloba, para ser considerado fuera de toda representación, de toda aprensión y, en este sentido, desafía cualquier imagen dada de sí. El rostro es invisible, no puede ser dominado mediante la visión, como una imagen o un objeto. Lévinas dice al respecto: «Se mira una mirada. Mirar una mirada es mirar lo que no se abandona ni se entrega, sino que lo enfoca [vise] a uno: es mirar el rostro [visage]» (Lévinas, 1994: 20). Y también:

«En el discurso, la diferencia que se acusa inevitablemente entre el otro, como mi tema, y el Otro, como mi interlocutor eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor. Por ello la estructura formal del lenguaje, anuncia la inviolabilidad ética del otro» (Lévinas, 2002: 209).

Esa expresión del rostro como palabra y por recursividad, la corporalidad del otro, es el lugar donde proviene la demanda ética que concentra la significación del único mandato ético: «no mataras», que sitúa al interlocutor como responsable, y por ende, como sujeto moral. Lévinas habla de esta aparición del rostro como apelación moral «irrecusable» porque esta fuera de nuestra autonomía y libertad de elección y que, por otro lado, «[...] abre el discurso original, cuya primera palabra es la obligación que ninguna 'interioridad' permite evitar» (Lévinas, 2002: 214). El «no mataras» es a la vez un principio moral que nos obliga y nos interpela surgiendo de la capacidad expresiva del rostro o de una corporalidad que significa al margen de cualquier sistema conceptual. De esta manera, Lévinas, aúna discurso y responsabilidad o lingüisticidad y moralidad al inscribir la responsabilidad (tener que dar una respuesta a la interpelación de otro quién me ha hecho una demanda con anterioridad a mi decisión, identidad o conciencia) en el origen mismo de la actividad comunicativa como una cuestión estructural.

«[...] El ser de la significación consiste en cuestionar, en una relación ética, la propia libertad constituyente. El sentido es el rostro del prójimo y cualquier recurso a la palabra se sitúa ya en el interior del cara a cara original del lenguaje. Cualquier recurso a la palabra supone la comprensión de la primera significación, pero comprensión que, antes de dejarse interpretar como 'conciencia de', es sociedad y obligación. La significación es el Infinito [...]; me hace frente, me cuestiona y me *Obliga*

⁵ Hay que matizar que esta «palabra» comienza con la visión del rostro corporal. No obstante, aunque el rostro es discursivo y a la vez es perceptual, la palabra del rostro trasciende el ámbito de la percepción.

en virtud de su esencia de infinito. Es ‘algo’ que se llama significación, surge en el ser con el lenguaje porque la esencia del lenguaje es la relación con el Prójimo» (Lévinas, 2002: 181-182).

Butler, simpatiza con esta sustitución que Lévinas realiza de la relación del hablante con su propia intención consciente por la relación con el otro, o relación cara-a-cara, como condición pragmática del discurso, dado que la corporalidad tomada como «expresión» queda al margen de toda intencionalidad del sujeto. Parece que para la filósofa lenguaje y moralidad también son cuestiones unidas y estructurales. Butler, también se pregunta, en la primera parte del capítulo, por la «estructura de la demanda en sí misma», sumándose a esta consideración de que la demanda proviene siempre del otro, quién nos «obliga moralmente» al «margen de nuestra voluntad» a generar una respuesta. Así expresa ella:

«En términos más simples, y tal vez no exactamente los que trataba de usar Lévinas, el Otro nos habla, nos demanda, antes de que asumamos el lenguaje por nuestra cuenta. Podemos concluir entonces que somos capaces de hacer uso del lenguaje con la condición de apelación. Es en este sentido que el Otro es la condición del discurso» (Lévinas, 2002: 174).

De alguna manera la filósofa, parece apuntar que la demanda moral no solo es precondition del lenguaje, sino que asumir el lenguaje supone estar sometidos pasivamente a una interpelación difícilmente precisable, pero que proviene indudablemente de otro. Demanda que parece que ella sitúa en la dimensión pasiva del lenguaje o performatividad.⁶ Ya en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler apunta a la interpelación como la posibilidad de inteligibilidad social que antecede al sujeto hablante con su intención. Pero, para no salirnos del tema que nos ocupa, sigamos a Butler al preguntarse por la representabilidad o «irrepresentabilidad» de lo humano. Lo humano no es identificable con alguna de esas dos dimensiones del rostro por sí sola, esto es, ni con el rostro en sentido Levinasiano (rostro-vulnerabilidad), ni con el rostro-imagen o representación. «En este sentido, lo humano no se identifica con la representación, pero tampoco se identifica con lo irrepresentable» (Butler, 2006: 180). Lo humano, explica Butler, se afirma como una especie de imbricación entre ambos que se expresa como el límite del «[...] éxito de toda práctica representativa» (Butler, 2006: 180). Lo humano solo se insinúa en esta imposibilidad de la representación de agotar aquello que es irrepresentable, es siempre un fracaso que a la vez es su posibilidad. Butler lo aclara como sigue:

«Lo humano no está representado por el rostro. Más bien lo humano se afirma indirectamente en esa disyuntiva que vuelve la representación imposible —una disyuntiva expresada por la imposibilidad de la representación—. Para que la representación exprese entonces lo humano no solo debe fracasar, sino *mostrar* su fracaso. Hay algo irrepresentable que, sin embargo, tratamos de representar, y esta paradoja debe quedar retenida en la representación que hacemos» (Butler, 2006: 180).

Esta idea es la que le permite a Butler entender la posibilidad de representar la humanidad. Así, la precariedad de la vida solo aparece como una posibilidad de la inconmensurabilidad entre rostro-ético y el rostro-corporal o imagen que evoca. Si lo humano no puede ser captado

⁶ La performatividad posee dos dimensiones: una establecida por Austin en *Cómo hacer cosas con palabras*, y hace referencia al carácter intencional y activo que acompaña al acto de habla; la otra, la inaugura Derrida y tiene que ver con los elementos convencionales, contextuales y rituales derivados de la estructura iterable del significado. A esta segunda dimensión pertenecería para Butler la demanda ética, que podríamos concretar en aquellos aspectos en el que el sujeto performativo es en la actividad comunicativa receptor, oyente, aprendiz, ciudadano afectado por unas normas, etc.

como se capta una imagen, su representación siempre será imposible, pero, como hemos dicho, de este fracaso depende la posibilidad de representarlo.

Rostro e iconicidad

La paradoja que Butler retiene de Lévinas es que, a pesar que el rostro no se ciñe a lo que podemos entender como un rostro humano, con sus características fisiológicas o corporales, tal y como las reconocemos, siendo su invisibilidad lo que «constituye una condición para la humanización» (Butler, 2006: 176), al mismo tiempo, a través del rostro, puede ocurrir la deshumanización. De ahí que se pregunte:

«¿Cómo podemos darnos cuenta de la diferencia entre el rostro inhumano pero humanizante, según Lévinas, y la deshumanización que puede tener lugar por medio del rostro?» (Butler, 2006: 177).

A partir de aquí, la filósofa norteamericana, se esmera en mostrar como la personificación icónica no siempre humaniza y cómo, en muchas ocasiones, es la ausencia del rostro, o lo que queda fuera del marco de la imagen, lo que humaniza. Por tanto, ser representados o personificados no siempre puede relacionarse con el ser humanizados; ni, así, el no ser en absoluto tomados en cuenta por la representación tiene por que guardar relación con la deshumanización. Muy al contrario, la personificación puede ser el medio mediante el cual se oculta, se desplaza la agonía, el sufrimiento del rostro en sentido levinasiano.

Butler, ejemplificará el modo cómo la personificación icónica efectúa a veces su propia deshumanización mediante el tratamiento que se les ha dado en los medios de comunicación a determinados rostros como los de Osama Bin Laden, Yasser Arafat o Saddam Hussein. En suma, lo que hacen los medios de comunicación con estos rostros es personificarlos como si fuesen la totalidad del mal o la maldad absoluta,⁷ dehumanizándolos-demonizándolos a partir de una retórica normativa que divide el mundo en «nosotros, los absolutamente buenos, y ellos, los absolutamente malos», se trata de un binarismo axiológico tendente a justificar la guerra. Opuestamente, como dicotomía maniquea entre el «bien» y el «mal», señala Butler, se nos presenta la imagen de Colin Powell sentado delante del *Guernica*, representado como el rostro de la humanidad, de las bondades de la democracia. Los medios de comunicación nos transmiten mediante estas iconografías o fotografías una idea de qué se considera humano e inhumano a través de marcos interpretativos y normativos que dividen las vidas en dignas y no dignas, con el fin de provocar reacciones afectivas que, de manera diferencial, nos identifiquen con ciertos rostros y nos desidentifiquen con otros.

Otro ejemplo, recurrente para Butler, de cómo se efectúa por medio de la personificación del rostro la deshumanización, lo encarna las imágenes de las mujeres afganas. Butler, explica cómo esos rostros son mostrados en el periódico *New York Times* como una representación

⁷ Ya H. Arendt nos advierte de esta mística del mal absoluto que, tendenciosamente in-humaniza al mal otorgándole una dimensión demoníaca para no hacerlo atribuible a sus verdaderos agentes, hombres de lo más ordinarios que durante el nazismo habían manejado el exterminio de seres humanos con una frialdad estadística. Se trata de lo que ella denomina banalización del mal para hacer referencia a la trivialización de lo terrible a través de esta retórica del mal absoluto. En *Eichmann en Jerusalén*, Cisne, 2006. G. Bush es un ejemplo de esta utilización de la retórica del mal a través de lo que él ha hecho llamar «el eje del mal» para referirse al Islam, al que declara la guerra no argumentando en función a sus verdaderos intereses petrolíferos, sino por erradicar «la maldad que amenaza al mundo» en pro de la democracia y los derechos humanos.

del triunfo democrático norteamericano. Estos rostros fotografiados están enmarcados bajo la perspectiva norteamericana, cuyo significado apunta a que

«[...] estas jóvenes desnudaron sus caras como un acto de liberación, como acto de gratitud hacia el ejército norteamericano, y como expresión de un placer súbitamente autorizado» (Butler, 2006: 178).

Ahora bien, en la medida en que los periódicos divulgan estas fotografías, el rostro de las chicas afganas es, en muchos sentidos, *para* la cámara; la imagen está, desde el principio, construyendo un punto de vista o interpretación por la que el observador logra identificarse con esa idea de triunfalismo y misión civilizatoria norteamericana. Al respecto dice Butler:

«El espectador norteamericano estaba listo, por así decirlo, para ver el rostro, y fue por la cámara y para la cámara, después de todo, que el rostro finalmente se desnudó, convirtiéndose en un instante en un símbolo de la exportación exitosa del progreso cultural norteamericano. En ese momento se desnudó para nosotros que, por así decirlo, quedamos en posesión del rostro. No solo fue captado por nuestras cámaras, sino que dispusimos del rostro para captar nuestro triunfo y para justificar nuestra violencia, las incursiones en la soberanía, la muerte de civiles» (Butler, 2006: 178).

Butler, da cuenta de cómo estas personificaciones icónicas del rostro parecen desplazar o, incluso, ocultar el terror, el sufrimiento vivido, el dolor de las pérdidas como consecuencia de la guerra. De este modo, podemos constatar que el rostro-imagen ha realizado un encubrimiento del rostro-sufrimiento o vulnerabilidad, al no hallar atisbo en la representación de la agonía y el sufrimiento vivido por esas chicas. En efecto, la deshumanización ha sido llevada a cabo en, y por medio de, el rostro a través de las fotografías que han establecido de manera perceptible el paradigma de lo humano.

La paradoja de la personificación icónica nos instala en una fuerte tensión entre humanización y deshumanización, entre lo irrepresentable y representable, fruto de la inconmensurabilidad entre el rostro-imagen y el rostro-vulnerabilidad. Por un lado, la imagen presta un rostro humano a las mujeres afganas, pero ese rostro no es un rostro humanizante al «suspender la precariedad de la vida». De modo que, el rostro no es humanizante en cualquier contexto.

Si el rostro, en sentido levinasiano, no puede agotarse en la representación, entonces lo humano parece que necesita ser pensado a la luz de una complejidad mayor, a saber, en lo que Butler precisa como un fracaso preformativo asociado a toda práctica representativa que, forzada en representar lo irrepresentable, debe honestamente poner al descubierto su fracaso. En una representación tal, el rostro no es borrado u ocultado, sino que constituye la posibilidad siempre abierta de lo humano construible. Por el contrario, «[...] sucede algo completamente diferente cuando el rostro funciona al servicio de una personificación que afirma capturar al ser humano en cuestión». Aquí, la representación no muestra su fracaso, sino que la oculta al personificar un rostro humano como encarnación de un mal generalizado y absoluto. Aquí la imagen se ofrece como una verdad incontestable.

Ese fracaso que acompaña a toda «práctica representativa» viene dado como el límite de la inconmensurabilidad entre el rostro-vulnerabilidad y el rostro-imagen, que podríamos ejemplificar en el desconocimiento sobre quienes fueron las víctimas de Abu Graib, al taparles las caras en los momentos de tortura fotografiada o, en otro caso, cuando aparecían al descubierto pero se las ensombrecía a fin de mantener la intimidad de las víctimas. Aquí, algo se resiste a la norma de lo humano visualmente transmitida, es decir, el hecho de que el rostro y la identidad de la víctima no sean descubiertos, sino que actúen como una «huella visual» constituye una resistencia a la norma de lo humano, una humanidad que va contra la norma de lo

humano, que opera como su límite y la lleva al fracaso. Dicho de otra manera, el que el rostro aparezca oculto, como una especie de huella que genera un vacío inconmensurable en la representación visual, abre un espacio de resistencia en el que esa vida, que actúa en la imagen a modo de huella, se sustrae de la norma que quiere organizarla, aprehenderla bajo sus términos de lo que es y no es humano. En palabras de Butler, se trata de «[...] una marca no registrada mediante una norma sino por fragmentos que siguen la estela de una abrogación de lo normativamente humano» (Butler, 2010: 136). La corporalidad que aparece borrosa, desbarata, desordena la norma de lo humano como una especie de indicio del fracaso de lo humano.

A mi juicio, el rostro difuso o ensombrecido que aparece dentro del campo visual como una huella constituye una especie de opacidad dentro de lo visible que desborda y amenaza la representación, convirtiendo a los torturados «en el signo continuador de su sufrimiento y su humanidad» (Butler, 2010: 136), significando, a la manera del rostro levinasiano, al margen y aun en contra de cualquier intención de significar. Digamos, que esa opacidad ilustra el fracaso de toda práctica de representación, ponerle nombres a ese vacío, tal vez, quiera advertir Butler, sea una manera de deshumanizarlos. El ensombrecimiento o invisibilidad del rostro se sustrae a lo que está establecido como normativamente humano y en este sentido a los intereses e ideología que lo preceden. Este rostro ensombrecido aparece en la imagen a modo de «huella visual» (Butler, 2010: 136) que es traducible a un vacío que Butler valora positivamente como resistencia, como aquello que amenaza la norma de lo humano expresada en el marco de toda representación y a la vez alumbra lo humano.

La cuestión es: ¿Qué es lo que permite a un rostro, o a una vida, mostrarse en su precariedad, en su pena o sufrimiento, y qué es lo que impide verlo de este modo? Butler, apunta a que esto depende de marcos interpretativos normativos que, como tales, establecen qué va a ser, y quiénes, incluidos como humanos, y qué, o quiénes, excluidos. No obstante, la dehumanización, nos dice Butler, se produce a través de

«[...] dos formas diferentes de poder normativo: una opera produciendo una identificación simbólica del rostro con lo inhumano, rechazando nuestra aprehensión de lo humano en la escena; la otra funciona por medio de un borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por tanto, no ha ocurrido ningún asesinato [...]» (Butler, 2006: 183).

De modo que, por un lado, la representación visual impide ver lo humano, por el otro, el campo visual se construye ocultando o prohibiendo la imagen. Entonces, ¿Cómo mostrar las escenas de sufrimiento y precariedad que parecen ocultar o desplazar las imágenes fotografiadas? La apuesta de Butler es la de «[...] establecer modos públicos de mirar y escuchar que puedan responder al grito de lo humano dentro de la esfera de lo visual [...]» (Butler, 2006: 183), sin caer en el equívoco de creer en una «verdad de la imagen» que mostrar, o «una imagen más verdadera» de cierta realidad. No, puesto que no existe un único marco normativo que represente la humanidad, de hecho, Butler nos sugiere algo que va más allá, a saber, que la representación de lo humano está abocada al fracaso porque las normas con las que toda representación está comprometida se hallan de antemano frustradas, en el sentido de que la humanidad no es representable en sí misma. Se trata, como bien apunta Gabriel Bello de «[...] performances culturales cuyo significado es el efecto de humanización y deshumanización que producen» (Bello Reguera, 2008: 229).

Para concluir, Butler considera que es necesario aprender a leer la interpretación que nos ha sido impuesta, siendo conscientes de que esta opera a través de normas amplias de corte social y político fuertemente diferenciales; contradecirlas dependerá básicamente de afirmar lo que no es considerado como humano en la norma de lo humano para así restar fuerza a los efectos de indiferencia o de neutralización del sufrimiento de los otros que el propio poder normativo di-

ferencial pone en marcha. Solo una crítica cultural, ética y política puede generar marcos alternativos capaces de transmitir el sufrimiento de los otros, su precariedad, su fragilidad... de un modo que nos permita responder éticamente ante el otro.

Esta posibilidad de contradecir los marcos en los que se inscribe la imagen es posible precisamente porque la respuesta ética ante la misma no se halla predeterminada, precisamente porque dichos marcos son contestables en la medida en que las imágenes son susceptibles de ser trasladadas de su contexto inicial, pudiéndose alterar el enmarque, el modo en el que se muestran, el discurso que las describe, en definitiva, modificándose la interpretación que se nos impone. Por tanto, no estamos obligados a los marcos impuestos, sino que es posible generar marcos más sensibles al sufrimiento y precariedad de los otros conducentes a una modificación de nuestra valoración pública de la guerra. De ahí, que para ella nuestra principal tarea debe ser la crítica, siendo conscientes de

«nuestra incapacidad para ver lo que vemos. Aprender a ver el marco que nos ciega con respecto a lo que vemos no es cosa baladí. Y si existe un papel crítico para la cultura visual en tiempo de guerra no es otro que tematizar el marco coercitivo, el conductor de la norma deshumanizadora el que limita lo que se puede percibir y hasta lo que puede ser» (Butler, 2010: 143).

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, H. (2006): *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Cisne.
- BELLO REGUERA, G. (2008): «Hospitalidad, humanización y deshumanización: dos lecturas recientes de Lévinas», en Andrés Alonso Martos, (ed.): *Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética*. Valencia, Universitat de València.
- BUTLER, J. (2004): *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis.
- (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, Paidós.
- LEVINAS, E. (1994): *Difficile liberté*. Paris, Le Livre de Poche.
- (2000): *Ética e Infinito*. Madrid, Visor.
- (2002): *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.

Devenir idiota y esquizo. O el arte de resistir a la imbecilidad con Gilles Deleuze

Becoming idiot and schizo. Or the art of resisting imbecility with Gilles Deleuze

ENRIQUE ÁLVAREZ ASIÁIN

Universidad Complutense de Madrid – Universidad de Buenos Aires

Resumen: Se analizará en primer lugar el sentido de la noción de «personaje conceptual» en el contexto de la propuesta filosófica de Gilles Deleuze, para detenernos, a continuación, en el análisis de dos personajes conceptuales característicos de su filosofía: «el idiota» como aquel que no reconoce presupuesto alguno y que se encuentra en la mejor posición para pensar (Sócrates), y el «esquizo» como aquel que alcanza la más alta potencia del pensamiento trascendiendo todo régimen de «normalidad» (Artaud). Entre el idiota y el esquizo, entre Sócrates y Artaud, el pensamiento no solo se convierte en un acto creador, sino también en un acto de resistencia contra la imbecilidad. La pregunta que se impone es ¿cómo resistir con un pensamiento así?

Palabras clave: personaje conceptual, Sócrates, Artaud, resistencia.

Abstract: Firstly, the sense of the «conceptual persona» shall be analyzed within Gilles Deleuze's philosophical proposition. Secondly, we shall focus on the analysis of two characteristic conceptual personae in his philosophy: the «idiot», as the one who does not acknowledge any presupposition whatsoever and enjoys the most desirable position to think (Socrates), and the «schizo», as the one who can reach the ultimate potential in thought, going beyond all «normality» regimes (Artaud). Within the idiot and the schizo, within Socrates and Artaud, thought not only becomes a creating act, but also an act of resistance against imbecility. The vital question would now be how to resist with such a thought.

Keywords: conceptual character, Sócrates, Artaud, resistance.

La noción de personaje conceptual fue creada por Gilles Deleuze en una de sus últimas obras, la publicada junto a Felix Guattari en 1991: *¿Qué es la filosofía?* Resulta este un libro esclarecedor, que nos permite contemplar toda la producción anterior de Deleuze desde una nueva óptica. De su atenta lectura podemos extraer una serie de claves interpretativas sobre la propia filosofía de Deleuze, en un momento de la trayectoria del filósofo francés en el que ya puede responderse a la pregunta sobre aquello que el pensador ha estado haciendo durante toda su vida.¹ Sin embargo, no se trata tanto de saber qué es la filosofía, sino de indagar acerca de su funcionamiento. El propio título del libro no carece de ironía, porque la pregunta «¿Qué es?» pertenece al seno de una tradición filosófica que Deleuze combate. No hay respuesta posible a la pregunta por lo que una cosa sea, ya que de entrada la pregunta por la esencia es una pre-

¹ «Tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?* hasta tarde, cuando llegan la vejez y la hora de hablar concretamente [...] Antes la plateábamos, no dejábamos de plantearla, pero de un modo demasiado indirecto u oblicuo, demasiado artificial, demasiado abstracto [...] No habíamos alcanzado ese grado en el que por fin se puede decir: ¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo durante toda mi vida?» (Deleuze y Guattari, 1993: p. 7).

gunta sin interés alguno, o un problema mal planteado. Si acaso, podemos decir con Deleuze (y Guattari) que la filosofía es «solamente» una práctica, una actividad productiva, consistente en crear conceptos. Crear, no descubrir o desvelar, porque no se trata de desentrañar con los conceptos quién sabe qué misteriosas esencias metafísicas, sino de producir nuevas relaciones y posibilidades de pensamiento *entre las cosas*. Los conceptos no son realidades abstractas que existen fuera del tiempo al modo de las Ideas platónicas, ni son las esforzadas e imperfectas copias de esas Ideas. Muy al contrario, todo concepto tiene una historia y se inscribe en el tiempo, como una creación singular que responde al planteamiento de un problema en un momento dado.

Deleuze concibe la filosofía, en efecto, como un ejercicio singular, como una operación concreta y «real» de construcción, y por eso la define de inmediato como creación conceptual, pero esta definición es demasiado sintética, y necesita de otros dos elementos para adquirir el sentido preciso que Deleuze quiere darle. La creación conceptual necesita de un plano, de una «imagen problemática del pensamiento» sobre la cual la creación de los conceptos adquiere sentido. Los conceptos responden a los problemas que un pensador se plantea, y entre una instancia y otra operan «los personajes conceptuales». No hay que subestimar la importancia de los personajes conceptuales, a los cuales los comentaristas de Deleuze han otorgado normalmente un papel marginal o secundario.² Desde el punto de vista del dispositivo puesto en juego por la filosofía deleuziana, los personajes conceptuales ocupan un lugar intermedio entre los conceptos y los problemas. Y su función no es, ni muchísimo menos, secundaria, ya que consiste en ejecutar los movimientos que se producen de una instancia del pensamiento a la otra, así como en constituir la «dramatización» de esos movimientos. En este sentido, los personajes conceptuales actúan como la instancia intermedia que singulariza la práctica filosófica explicando, además, la relación entre los problemas y los conceptos que acontece al interior de dicha práctica.

El personaje conceptual designa el agente de enunciación que ejecuta el poder del pensamiento. La singularidad que ostenta para mover al filósofo a pensar, se resume por el modo en el que concentra *trazos intensivos* del más variado orden. Lo que podríamos denominar un *gesto*, característico del pensamiento, capaz de dirigir el tratamiento de las temáticas, de producir la emergencia de cuestiones notables, de crear relaciones, de hacer emerger un particular sentido del ritmo y del movimiento, de determinar en definitiva, un modo de existencia. Deleuze nos pone varios ejemplos de ellos, desde el «Sócrates» de Platón, hasta el «Don Juan» de Kierkegaard, pasando por el «Zaratustra» de Nietzsche; el personaje conceptual no posee necesariamente un nombre propio, y no habla en nombre del filósofo que lo crea, sino más bien al contrario: «el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal» (Deleuze y Guattari, 1993: 65).

Hay personajes conceptuales evidentes, que han pasado a formar parte de la historia de la filosofía más allá de los autores que los crearon, y hay otros apenas perceptibles o reconocibles, en los que no obstante se concentra toda la potencia del pensamiento. En el peculiar procedimiento puesto en funcionamiento por Deleuze, podemos incluso considerar a los propios pensadores de nuestra tradición filosófica como auténticos personajes conceptuales de su filosofía. De ahí que pueda hablarse del Nietzsche, del Bergson o del Spinoza de Deleuze, como otros

² La mayoría de los comentaristas de Deleuze tienden a prescindir de los «personajes conceptuales», tal vez por creer que los conceptos de «concepto» y de «plano de inmanencia» explican suficientemente el constructivismo en filosofía. Sin embargo, los personajes conceptuales actúan como «intercesores», y hay que destacar, según Deleuze, la importancia de los intercesores en filosofía: «Lo esencial son los intercesores. La creación son los intercesores. Sin ellos no hay obra. Pueden ser personas [...], pero también cosas, animales o plantas [...] Reales o ficticios, animados o inanimados, hay que fabricarse intercesores» (Deleuze, 1995: 200).

tantos personajes conceptuales de un mecanismo filosófico que no se avergüenza de «hacer uso» de la herencia filosófica para construir su propia maquinaria de pensamiento. La historia de la filosofía se convierte entonces en una especie de serie novelada donde cada pensador encarna un personaje peculiar en la trama del devenir del pensamiento, y donde se ponen en juego relaciones inverosímiles, traiciones y alianzas inesperadas, desarrollos completamente imprevisibles. Se trata de un método o de un procedimiento filosófico que Deleuze comparó en alguna ocasión con un *collage* en pintura, *pick-up*, doble robo o *patchwork*³:

«Una imagen secreta del pensamiento que inspira, por sus desarrollos, bifurcaciones y mutaciones, la necesidad de crear conceptos nuevos, no en función de un determinismo externo, sino en función de un devenir que arrastra a los propios problemas» (Deleuze, 1995: 238).

La actividad de pensar no tiene, en efecto, su génesis en un sujeto cognoscente, sino en los problemas que nos asaltan. El pensamiento no se origina en una conciencia metafísica o en un sujeto constituido, sino en el encuentro con las singularidades impersonales que nos constituyen. Desde este punto de vista, la actividad filosófica se transforma en un drama compuesto por una multiplicidad de voces heterogéneas. De ahí la necesidad de inventar a los personajes conceptuales. A través de ellos «se dicen» los problemas que describen el plano de inmanencia presupuesto por una filosofía, y ellos mismos intervienen en la creación de los conceptos que actualizan y solucionan los problemas. El personaje conceptual encarna, entonces, la dramatización que se produce en el paso de los problemas a los conceptos, y explica esta conexión.⁴ Se trata de una instancia mediadora, ya que mantiene unidos el plano de inmanencia (condiciones problemáticas) y los conceptos (soluciones provisionales), y también pedagógica, puesto que explica de manera singular la relación de los unos con los otros, orientándonos en el recorrido de cada problema y en la comprensión de cada concepto. Si los problemas están sobre el plano, y los conceptos son sus soluciones, los personajes conceptuales nos aportan las preguntas, las incógnitas por las cuales problemas y conceptos se implican mutuamente.

Tal vez el mejor ejemplo de lo que venimos diciendo sean los diálogos platónicos. En ellos no hay una única voz o un pensamiento único, por mucho que se haya pretendido estandarizar el pensamiento de Platón haciéndolo pasar por una serie de doctrinas. No puede reducirse el pensamiento puesto en funcionamiento en los diálogos platónicos a un conjunto teórico cerrado. Ciertamente, hay un personaje que destaca sobre el resto: Sócrates, y la tendencia es identificar la palabra de Sócrates con el pensamiento de Platón, pero eso no significa que podamos extraer teorías o doctrinas allí donde únicamente había imágenes poéticas o mitos. El pensamiento es un drama puesto en escena en el diálogo, donde los diversos pretendientes y rivales se disputan una determinada cualidad: ¿Quién es el político? ¿Qué cualidades debe reunir? ¿Con qué criterios debemos juzgarle? No se trata de un problema metafísico, puramente especulativo, sino de una cuestión práctico-moral. No se trata de determinar qué es la política, sino de seleccionar al ciudadano mejor preparado para dirigir los asuntos de la ciudad. Paradójicamente, en este contexto de la democracia ateniense Sócrates parece el aspirante menos prepa-

³ Vid. Deleuze (2002), p. 18. Deleuze y Parnet (1980), p. 23, y Deleuze (1996), p. 84.

⁴ Vid. «El método de dramatización» (Deleuze, 2005: 127-153), conferencia dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en enero de 1967, en la cual Deleuze presenta un peculiar procedimiento que define como sigue: «se trata de dinamisismos, determinaciones dinámicas espacio-temporales, precalitativas y pre-extensivas, que ‘tienen lugar’ en sistemas intensivos en donde las diferencias se reparten en profundidad, y cuyos ‘pacientes’ son sujetos esbozados, siendo su ‘función’ la de actualizar las Ideas». *Ibid.*, p. 143. Al respecto, no es difícil vincular esos «sujetos esbozados» de los que Deleuze nos habla con los «personajes conceptuales», ni tampoco vincular las Ideas con la imagen del pensamiento sobre la cual se establecen las condiciones problemáticas. Sobre la importancia de la noción de «dramatización», *vid.* Boundas y Olkowsky (1994), pp. 1-2.

rado. No le interesa la política, y generalmente la rechaza en nombre de lo que él llamaba una «advertencia divina». El propio Sócrates se define, en este sentido, como un *idiotes*, término que en Grecia servía para caracterizar a un «individuo» que no participaba activamente en la política y que no tenía, aparentemente, ninguna característica singularmente sobresaliente.

Sócrates es, en efecto, un idiota, juega el papel del idiota, en el sentido de que ignora lo que supuestamente todo el mundo sabe. Eso le sitúa en la mejor posición para pensar, más allá de convencionalismos o de presupuestos compartidos. Es un idiota porque no reconoce las verdades establecidas por la opinión dominante, pero es un idiota sabio, que a fuerza de rascar en esas verdades saca a la luz la ignorancia de todos los demás. De ahí su condena. Frente a los sofistas, declara que el único saber es la ignorancia. Frente a las verdades por todos conocidas, formula una cadena de preguntas; una pregunta que lleva siempre a otra pregunta y que nunca se detiene, porque la respuesta de sus interlocutores le induce siempre a plantear en un problema *todavía* más profundo. Es la fórmula del idiota que todo lo cuestiona. Siempre hay una nueva cuestión por resolver, un problema más urgente que discutir, aunque raramente se llegue por ese camino a evidencia alguna.⁵ El idiota quiere convertir el absurdo en la fuerza más poderosa del pensamiento. Para comprender ese poder del absurdo, habría que imaginarse a Sócrates participando en un debate político contemporáneo. En un contexto de esta índole parecería un completo idiota, sin duda mucho más profundo y más interesante que cualquiera de los «expertos de opinión» que escuchamos a diario.

El planteamiento de Deleuze pretende llevarnos al máximo de nuestras posibilidades, porque lo que se nos plantea es el problema más difícil: lo impensado por el pensamiento. Pensar no es reconocer sino crear. La actividad de pensar no se conquista en la esfera de la opinión o de lo empíricamente dado, que varía de acuerdo con los regímenes de normalidad de cada época, sino en el ámbito de la diferencia, de la desviación o de la excepción, elevada por el pensamiento de Deleuze a forma de conocimiento superior (Morey, 1988: 15-28). No hay «sentido común» que pueda enseñarnos a pensar, ni buena o recta naturaleza del pensamiento en relación con la verdad. El pensamiento no surge de su buena naturaleza hacia lo verdadero, sino como resultado de un encuentro, de una emergencia, de un choque con la realidad que exige ser pensado.

El idiota se encuentra suspendido en este trance. Se encuentra, de algún modo, superado por lo que le acontece, pero de ahí extrae, paradójicamente, la más alta potencia de la que es capaz. El idiota no habla en nombre propio, sino en nombre de lo que de él se apodera. Se encuentra desbordado por los acontecimientos que le sobrevienen. En esto, se asemeja bastante al esquizofrénico. Evidentemente, Deleuze no se refiere al idiota tal como lo concebimos de manera ordinaria, como tampoco se refiere al esquizo como un enfermo. La esquizofrenia no es una entidad médico-clínica, sino un concepto filosófico; el esquizo no es un enfermo psiquiátrico, sino un personaje conceptual. En este sentido, discutible, polémico —a Deleuze lo acusaron en alguna ocasión de «irresponsabilidad» al hacer uso de estos conceptos— el esquizo se transforma en una posibilidad de pensamiento. No hay una «salud mental» relacionada con la posibilidad de pensar, porque el pensamiento surge, precisamente, de su propia impotencia o imposibilidad, la misma que el esquizo transforma en su más alta potencia y en una posibilidad real al trascender todo régimen de «normalidad», dando lugar a nuevas relaciones. Deleuze se remite en este punto a un esquizofrénico genial: Antonin Artaud.

⁵ Prueba de ello es que muchos de los diálogos platónicos terminan en «aporías», y que en el momento decisivo de los mismos, cuando parece que la «cosa misma» de la que se trata va a ser revelada, Platón opta por contarnos un mito. La aporía surge de la imposibilidad de teorizar la esencia en el discurso, porque la esencia o la Idea (*eidós*), no es una «cosa» que pueda simplemente verse, de ahí la necesidad de imaginarla a través de las imágenes poéticas que son los mitos. *Cfr.* Pardo (2004), pp. 536-537.

A través de la obra de Artaud, se produce la disolución del *cogito* cartesiano. La desgarradura del sujeto artaudiano muestra un yo vociferante y múltiple, dispuesto a romper con los límites de la conciencia y los procesos normativos que construyen la personalidad para saltar del lado de las cosas, hacerse lenguaje que surge de la intensidad de la sensación de un cuerpo no determinado. Nunca antes los procesos del esquizo fueron descritos de manera tan precisa y certera. Pero Artaud no es solamente un caso patológico, un sujeto de pruebas para la experimentación del médico o del filósofo. Sus testimonios y sus intentos literarios alcanzan el rango del artista, proponen una fragmentación del sujeto y una lucha contra las estructuras y dispositivos que canalizan la subjetividad, aglutinando las estrategias libidinales y las fuerzas constitutivas del deseo individual. En Artaud, nos dirá Deleuze, la esquizofrenia deja de ser en muchas ocasiones una enfermedad —siempre regida por su contraste con la razón y con los dictados del poder—, y pasa a ser un proceso liberador, destinado a modular las fuerzas constitutivas de la personalidad mediante agenciamientos, variaciones, líneas de fuga, etc. En todo esto,

«Artaud persigue la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la dificultad como tal, y su cortejo de preguntas y respuestas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento [...] Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento» (Deleuze, 2002: 227).

Entre el idiota y el esquizo, entre Sócrates y Artaud, el pensamiento no solo se convierte en un acto creador, sino también en un acto de resistencia contra la imbecilidad, contra la opinión dominante, contra los significantes establecidos, contra los dispositivos de poder que ahogan las posibilidades de pensamiento y de vida. La pregunta que se impone entonces es la siguiente: ¿cómo resistir a la imbecilidad con un pensamiento así? O, para ser más explícitos, ¿cómo combatir y resistir, desde la idiotez de Sócrates y la esquizofrenia de Artaud, a los mecanismos normativos que limitan la posibilidad de pensar, sumergiéndonos en un pensamiento imbécil? No se trata ya de ser correcto o bien intencionado, respetuoso con la academia o con los valores reconocidos por todos. No se trata de alcanzar un consenso o un reconocimiento tranquilizador, sino simplemente de ser capaz de «pensar algo» más allá del régimen signifiante. Como nos dice Deleuze, con ocasión de una entrevista:

«En cuanto a la responsabilidad o irresponsabilidad del uso de estos conceptos, nada sabemos de tales nociones: se las dejamos a la policía y a los psiquiatras de los tribunales» (Deleuze, 1995: 41).

BIBLIOGRAFÍA

- BOUNDAS, C. V. y OLKOWSKY, D. (1994): *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*. New York-London, Routledge.
- DELEUZE, G. y PARNET, C. (1980): *Diálogos*. Valencia, Pretextos.
- (1995): *Conversaciones*. Valencia, Pretextos.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993): *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona, Anagrama.
- (1996): *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, G. (2002): *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2005): *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pretextos.
- FERNANDEZ GONZALO, J. (2011): «El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud», *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 75.

- MOREY, M. (1988): «Del pensar como forma de patología superior», en Introducción a G. Deleuze: *Diferencia y repetición*. Gijón, Júcar, pp. 15-28.
- PARDO, J. L. (2004): *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- SAUVAGNARGUES, A. (2009): *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris, PUF.

La locura en la filosofía de Cioran

The concept of madness in the Cioran's philosophy

IRMINA MAJCHRZAK
Universidad de Sevilla

Resumen: El objetivo de este trabajo consiste en abordar la cuestión de la locura en la filosofía de Emil Cioran. Para abordar dicha cuestión, se tratará sobre el papel del silencio en el pensamiento de Cioran, sobre la lucidez, la sabiduría, y su relación con la noche. Se comparará también el pensamiento de Cioran con la psicología arquetipal de James Hillman, sobre todo en el aspecto que se refería al alma y su relación con la muerte, la locura y la imaginación.

Palabras clave: Cioran, locura, alma, sabiduría.

Abstract: The purpose of this paper is to deal with the concept of madness in Cioran's philosophy. First, we will deal with the role of a silence in Emil Cioran's thought, with the lucidity, with the wisdom, and also his connection with the night. Then, we will compare the thought of Emil Cioran with James Hillman's archetypal psychology, especially in the respect of the concept of a soul and soul's relation with death, madness and imagination.

Keywords: Cioran, madness, soul, wisdom.

Emil Cioran es uno de los pensadores contemporáneos más importantes y, al mismo tiempo, menos conocidos. Existen múltiples interpretaciones de sus textos. Las primeras interpretaciones relacionaban el filósofo rumano con el existencialismo sartreano: Cioran era visto como «el profeta del suicidio» y el «filósofo de la desesperanza» (Herrera, 2005: 90-94). Más tarde, en los años 90, se hacía hincapié en sus inspiraciones nietzscheanas, se veía a Cioran como un nihilista. Según otras lecturas, el pensador rumano era un iconoclasta, un escéptico, un filósofo del pesimismo, o el hombre del Apocalipsis. Estas varias interpretaciones del pensamiento de Cioran confirman que el filósofo rumano era difícil —si no imposible— de encasillar.

Podríamos decir, que Emil Cioran era un filósofo marginal. Por un lado, porque su pensamiento estaba al margen de la filosofía occidental: la filosofía occidental pretendía explicar el mundo por el medio de la razón, mientras que Cioran trataba de contemplarlo y de rebelarse contra la dominación de la razón. Por otro lado, la marginalidad de este filósofo se debe también al papel del silencio en su obra. El pensador rumano no quería ni hablar de sus obras literarias ni explicar su filosofía. Según él: «Quizás lo mejor sea no explicarse, no dar uno mismo la clave de su ser, la fórmula de su destino. Que la busquen los otros —si creen que vale la pena buscarla» (Cioran, 2002: 20)

La clave del pensamiento de Cioran está en su silencio. El silencio es lo fundamental, lo esencial en la obra literaria de Emil Cioran. Aurélien Demars, en su tesis doctoral *Le pessimisme jubilatoire de Cioran*, compara el silencio de Cioran con el de Kierkegaard: «es el estado del individuo que, en su interioridad, toma consciencia de su relación absoluta con las cosas»

(Demars, 2007: 10), el estado cuando el individuo siente la unidad con lo absoluto. De este silencio surge la filosofía, este es el origen del pensamiento cioraniano. El filósofo rumano intenta expresar lo inexpresable, pensar lo impensable. A través del conocimiento negativo y del pensamiento apofático, Cioran aspira a una existencia lucida. La lucidez, que el filósofo deseaba conseguir, era la lucidez nocturna, que —al contrario que la lucidez diurna— no da calor, sino seduce y conduce hacia el pensamiento subterráneo, el pensamiento acerca del dolor, del sufrimiento, de la muerte, de la locura y de la soledad.

La verdadera sabiduría según Cioran es la sabiduría nocturna. Esa sabiduría tiene una estrecha relación con el estado doloroso de la consciencia. La lucidez coge el sentido de este doloroso conocimiento. La tristeza es lo que permite el profundo conocimiento, lo que nos acerca a la lucidez y lo que hace posible, que la metafísica coincida con la fisiología. «¿Sin la tristeza, habríamos tomado consciencia del cuerpo y de la mente al mismo tiempo?» (Cioran, 1995: 353), pregunta Cioran. En los momentos de la tristeza, estamos más cerca de nosotros mismos, podemos ser nosotros mismos de una nueva forma más intensa. «Nunca estamos más presentes en nosotros mismos, más solidarios con nosotros mismos, que en los momentos de la tristeza» (Cioran, 1995:353), afirma el filósofo rumano.

En el caso de Cioran, la reflexión empieza siempre con una experiencia personal, una experiencia que sentimos con toda el alma y todo el cuerpo. Los procesos que tienen lugar en el alma están en la relación con lo que sucede en el cuerpo: la tristeza, como escribe Cioran, viene de la «sangre *estancada*» (Cioran, 1979: 53). Y la sangre puede simbolizar la vida misma: es lo más vivo en nuestro cuerpo. El cuerpo tiene para el filósofo rumano una importancia especial: puede llevarnos a la plenitud o hacia la nada. Tener la consciencia del cuerpo es muy difícil, tan difícil que casi nos lleva a la locura: «Pensar de golpe que se tiene un cráneo, y no perder inmediatamente la razón» (Cioran, 1979: 54). El filósofo rumano escribe con una sensibilidad, que caracteriza a los poetas. Citando a Cioran: «Solo el poeta *es* en sí consigo mismo. ¿Y las cosas, no le llegan directamente al corazón?» (Cioran, 1995: 433).¹ Este modo de sentir las cosas conduce a un sentimiento de sí mismo que es muy consistente.

Ser lírico significa no poder permanecer encerrado en sí mismo, buscar la expresión. La riqueza interior nos conduce a un modo de vida muy intenso. «Demasiado raras son las personas que pueden soportar tales experiencias hasta el fin» (Cioran, 1991: 5), dice Cioran. El lirismo surge de las profundidades del ser: durante el sufrimiento, o el amor, casi todos nos volvemos líricos y sentimos la necesidad de la exteriorización de los sentimientos. «Las experiencias subjetivas más profundas son, así mismo, las más universales, por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida» (Cioran, 1991: 5-6), admite el filósofo rumano. Según él «solo una materia fluida e irracional es capaz de ofrecer al lirismo una objetivación apropiada» (Cioran, 1991: 6). Al lirismo absoluto le acompaña una gran inspiración, una exaltación y un estado de tensión que roza la locura. La locura para el pensador rumano es tal vez un paroxismo del lirismo. Citando a Cioran:

«El presentimiento de la locura se produce únicamente tras experiencias capitales. Creemos entonces haber alcanzado alturas vertiginosas, en las cuales vacilamos, perdemos el equilibrio y la percepción normal, de lo concreto y lo inmediato» (Cioran, 1991: 16).

La locura está aquí relacionada con lo lírico, lo profundo, lo irracional, pero también con la lucidez. La lucidez durante la locura hace, que regresemos a nosotros mismos y podamos percibir la intuición del desastre. Eso nos causa mucho sufrimiento y en la consecuencia: una lo-

¹ «Seul le poète *est* en soi avec soi-même. Et les choses, en lui tombent-elle pas tout droit sur le cœur?» (Cioran, 1995: 433).

cura aún mayor. Como dice el filósofo rumano (1991: 16): «Deseamos el caos, pero tememos sus revelaciones». Emil Cioran deseaba la lucidez de la locura, pero no los estados depresivos que venían después. La sabiduría tiene el poder de destruir, y lo que nutre la vida, son las ilusiones.

El filósofo rumano era sin duda el alma poética, que quería llegar al conocimiento «desde dentro», «bajar hacia lo supremo...» (Cioran, 1995: 410). Ser poeta, según Cioran, significa «no tener distancia con respecto a las propias tristezas, ser idéntico con su propia desgracia» (Cioran, 1995: 376).² ¿Cómo, entonces, vivir esta experiencia y no volverse loco? ¿Cómo soportarlo? Parece que la salvación es el talento: el talento permite expresar la poesía y la nostalgia del alma. Esta terapia, la terapia por el arte, salva de ahogarse en la tristeza. El poeta es, como dice Cioran, «el punto de la resistencia más débil, donde el mundo se hace transparente para sí mismo» (Cioran, 1995: 433).³ Toda la desesperación del mundo se encierra en el alma humana... Para que podamos soportar el mundo tiene que ser un poco «ajeno», con vistas a poder mantener la distancia frente a él. Si eso no pasa, podemos buscar la salvación de la locura en el arte. La locura no es nada más que «ser sí mismo sin límites»: «La locura es una caída de yo al yo, una exasperación de la identidad. Cuando perdamos nuestro horizonte, ya nada impide ser sí mismo sin límites» (Cioran, 1995: 414)⁴.

La obra literaria de Emil Cioran está llena de comentarios acerca del dolor, la melancolía, la soledad, la muerte, el suicidio, la locura, pero también de la belleza. El filósofo rumano trata de todos los problemas fundamentales del alma humana —y lo hace desde la perspectiva del alma misma—, sin menospreciarlos. El alma humana en la obra literaria del dicho filósofo es la base y el centro de su pensamiento. Podríamos decir, que en el pensamiento de Cioran el alma se contrapone al espíritu. La metáfora que explica muy bien esta relación «alma-espíritu» es la de las cimas y los valles: el espíritu camina en las cimas, viaja siempre hacia arriba, hacia la transcendencia, mientras que el alma está conectada con lo de abajo, con los valles; los valles de nuestra realidad psíquica, con la noche, la profundidad y la oscuridad, con lo escondido. El alma conoce bien la imaginación y la locura, piensa en su mortalidad...

El alma en la filosofía de Emil Cioran es el alma melancólica, siempre siente la nostalgia por algo indefinido, inaccesible, por lo que no puede obtener. La nostalgia pone en marcha sin cesar la actividad del espíritu, que intenta llegar a las cimas tratando de satisfacer las necesidades del alma. Sin embargo, eso es imposible, el alma nunca dejará de desear; y el espíritu de buscar...

«Que los cielos sean contemplados desde lo alto de las cimas, y que los matices celestes sean cielos. Llevar en el alma tanto azul, aturdir nuestras horas de azul, tanto consuelo para un corazón, ávido de cielo, pero unido a él.

Haber atravesado lugares donde nadie ha estado, para que nuestras huellas formen una pista. Que nuestra vida sea un camino a través de lugares infrecuentados del alma.

Haber sido el compañero del crepúsculo; ponerse con el sol. Perderse en el astro y en la puesta del sol. Y haber recubierto el sol de su noche» (Cioran, 1995: 233)⁵.

² «Ne pas avoir de distance a l'égard de ses tristesses, être identique a son propre malheur» (Cioran, 1995: 376).

³ «le point de plus faible résistance, où le monde devient transparent à lui même». «Seul le poète est en soi avec soi-même. Et les choses, en lui tombent-elle pas tout droit sur le cœur?» (Cioran, 1995: 433).

⁴ «La folie est une chute du moi dans le moi, une exaspération de l'identité. Lorsqu'on perd ses esprits, rien n'empêche plus d'être soi-même sans limites» (Cioran, 1995: 414).

⁵ «Et que les cieux soient contemplés du haut des cimes, que les nuances célestes soient autant de cieux. Porter dans l'âme autant d'azur, étourdir nos heures de bleu, autant de consolations pour un cœur, avide du ciel, mais joint à lui./ Avoir traversé des lieux où personne n'a été, pour que nos traces forment une piste. Que notre

En estas palabras de Cioran se ve la subida del espíritu hacia las cimas, para luego, por fin, regalar «el azul» al alma, bajar hacia el alma con los dones... El alma está, en cambio, conectada con lo misterioso —como visitar lugares todavía no descubiertos, el crepúsculo, la noche—. El sol cubierto por la noche tiene que ser negro... El alma es lo «verdadero», y todo lo que viene del espíritu, es falso (Cioran, 1997). Tiene que ser falso, porque no es más que un intento de dar respuestas a las preguntas del alma, y estas nunca se terminarán, nunca cesarán de aparecer. Las preguntas del alma están conectadas con lo escondido, lo tenebroso, lo misterioso, lo profundo, llegan hasta el origen. El espíritu busca soluciones y respuestas claras. Las preguntas del alma son radicales, como la pregunta por la muerte. La conexión entre el alma y la muerte caracteriza del mismo modo a la naturaleza del alma, como el misterio mismo.

El suicidio es el ejemplo ideal para mostrar lo tenebroso que es el mundo del alma. En la obra literaria de Emil Cioran su importancia es fundamental. La palabra «suicidio» está presente en, casi, cada página de sus libros. Para el filósofo rumano, el suicidio no es nada malo, nada que ponga en peligro al alma, sino más bien «la puerta hacia la libertad». El filósofo lo trata como una idea que nos ayuda en las situaciones difíciles, una idea que nos puede salvar, como el límite, que —a pesar de su existencia real— sirve sobre todo para empujarnos hacia la vida.

El suicidio es una posibilidad que tenemos, no algo que debemos hacer. Esta posibilidad nos permite sentirnos libres. Y estas son las necesidades del alma: la necesidad de la libertad, y —a veces también— la necesidad de dirigirse hacia la muerte. Cuando esto sucede, hay que intentar comprender al alma, comprender el *porqué* de las cosas, de lo que pasa, en vez de prohibir la tentación de hacerlo, reduciendo la necesidad del suicidio a la patología médica, a la enfermedad desde el punto de vista del médico. «¿Quién, percibiéndose en un espejo en una semioscuridad, no creyó encontrar el suicidio que está en él?» (Cioran, 1995: 361).⁶ pregunta Cioran. El suicidio está entonces en el hombre. Hay muchos ejemplos —entre otros el de Sandor Marai— que confirman que puede que haya una vocación hacia el suicidio y que esta vocación no tiene nada que ver con la patología en el sentido médico, sino con la patología escondida en la existencia misma. En la existencia hay un misterio, que nunca resolveremos. Emil Cioran no daba razón a los médicos, ni a otras personas que seguían las normas de la sociedad, sino que la daba a los «locos». La locura pertenece a los rincones del alma más profundos y escondidos, está conectada con lo original, lo verdadero, es la experiencia más profunda de sí-mismo que se puede tener.

Para el filósofo rumano, «hay ojos que jamás podrán ya aprender nada del sol, y almas enfermas de noches de las que nunca se curarán...» (Cioran, 1995: 727).⁷ Esta cita se refiere a las numerosas noches de insomnio que pasó Cioran. Fue por el insomnio por lo que el filósofo empezó a pensar en el suicidio. El insomnio, como dice el pensador rumano, borra lo inconsciente y provoca el estado de la lucidez interrumpida. Este combate es un combate perdido de antemano, como afirma Cioran en la película *L'Apocalypse selon Cioran*. La experiencia del insomnio, por un lado, contribuyó a que Cioran pudiera ver más, entender mejor —a sí mismo y al mundo— y conocer los rincones de su alma, que hasta entonces eran desconocidos, pero, por otro lado, «no vemos impunemente en las tinieblas, no podemos obtener esta lección sin

vie soit un chemin à travers les lieux infréquentés de l'âme./Avoir été le compagnon du crépuscule; être descendu avec le soleil. S'être égaré dans l'astre et le couchant. Et avoir recouvert le soleil de sa nuit» (Cioran, 1995: 233).

⁶ «Quel homme, s'apercevant dans un miroir dans une semi-obscurité, n'a cru rencontrer le suicidé qui est en lui?» (Cioran, 1995: 361).

⁷ «[...] il y a des yeux qui en pourront plus rien apprendre du soleil, et des âmes malades de nuits dont elles en guériront jamais...» (Cioran, 1995: 727).

peligro» (Cioran, 1995: 727),⁸ así que la conciencia que ganamos gracias a las noches sin dormir tiene también su otro lado: hace que ya no podamos ver el mundo de otro modo, que sin ilusiones descubrimos que no existe ningún «sentido» o «propósito» de la vida. El insomnio castiga al hombre por su instinto filosófico. La sabiduría a la cual llega durante sus reflexiones nocturnas, le hunde, le destruye. El filósofo rumano en sus *Diarios* afirmaba que a sus noches de insomnio les debía lo mejor y lo peor de él. Lo peor es lo que podemos ver fácilmente leyendo a Cioran al pie de la letra. Sin embargo, los estados del alma, que provocan estos sentimientos negativos, favorecen el desarrollo de la conciencia, son importantes para el conocimiento y pueden ampliar el horizonte de ver:

«Considerar los estados del alma es interesante solamente con una condición: que nos refiramos a su capacidad de revelar la existencia, a la perspectiva que abren sobre el mundo [...]. Los verdaderos estados depresivos son los que provienen de la constitución orgánica del ser, de la sustancia de la individualidad, los que derivan de un fondo original» (Cioran, 2004: 140-142)⁹.

La depresión para Cioran no es una patología sino un estado privilegiado, que puede ampliar el horizonte de ver el mundo, que nos hace conscientes del problema más importante de la filosofía: la muerte. En el centro del pensamiento del filósofo rumano está lo desconocido, lo misterioso, lo que se expresa mejor con el silencio que con las palabras. Esta es la clave de su filosofía, de la filosofía orientada hacia el alma humana. En todo eso podemos ver el parecido entre el pensamiento de Emil Cioran y la psicología arquetipal de James Hillman —el psicólogo americano, para quién el alma era lo más importante—, y las necesidades del espíritu con la necesidad primaria: la necesidad de desarrollarse y la nostalgia por lo «más alto, más lejano, más grande, más puro y lo mejor» (Hillman, 1979), sentida por el *puer aeternus*, tenían que servir al alma, a su necesidad de «salvación»...

Puer significa «niño» —el chico guapo que está en cada uno de nosotros—. Él representa el ímpetu intelectual, él hace que sea posible sobrepasar lo que está dado, y gracias a él sentimos lo que llamamos el destino. Es nuestra parte espiritual. Su mundo no es el mundo horizontal sino el vertical: un camino sin fin hacia arriba, los vuelos hacia lo que está fuera de nuestra percepción y las caídas. Su movimiento es un viaje sin parar y sin fin. *Puer* siente la nostalgia por lo inaccesible, y esta nostalgia, es el *pothos* griego. El *pothos*¹⁰ puede ser entendido como lo que explica el sentido hacia el cual vamos, la belleza de la vida, el destino... Es lo que causa el movimiento del espíritu. Quien está en la posesión del *pothos*, nunca descansará. Este movimiento es el camino del espíritu en la búsqueda de las respuestas a las preguntas que causan los problemas sin solución. El alma nunca deja de preguntar, de señalar las nuevas dificultades; el espíritu, nunca dejará de buscar las respuestas... Siempre hay que pasar las nuevas fronteras, límites. El *pothos* una vez despertado, no duerme nunca.

La coexistencia del alma y el espíritu es posible por la conexión del *puer* con la *psyche*. Del mismo modo, que *puer* es «niño» en nuestro espíritu, *anima* (la función de la *psyche* que, como dice Jung, representa su vida actual, es la mujer interna) es «Quién» en el alma. Esta conexión es la lucha del género: el *puer* lucha contra la pasividad, contra el caos, la parte femenina.

⁸ «[...] on en voit pas impunément dans les ténèbres, on n'en recueille pas sans danger l'enseignement» (Cioran, 1995: 727).

⁹ «Il n'est intéressant de considérer les états d'âme que si l'on se réfère à leur capacité de révéler l'existence, à la perspective qu'ils ouvrent sur le monde [...]. Les vrais états dépressifs sont ceux qui proviennent de la constitution organique de l'être, qui relèvent de la substance de l'individualité, qui dérivent d'un fond originel» (Cioran, 2004: 140-142).

¹⁰ Por primera vez Alejandro Magno utilizó esta palabra en el sentido de que estaba «poseído por *pothos*».

En esta lucha descubre su propia locura y esta es, para él, a partir de este momento, muy importante, se identifica con ella y no la quiere perder.

El espíritu, conectándose con el alma, aprende a ver el mundo desde su perspectiva, baja hasta el valle, la oscuridad, y la ilumina con su luz. El alma necesita al espíritu, pero también el espíritu necesita al alma. No podemos olvidar a ninguno de ellos, tenemos que cuidar tanto el espíritu como el alma. Gracias al alma el espíritu ve sus necesidades de una nueva manera; la psique, dirigida por el hambre de lo espiritual, pide al espíritu una inspiración. El alma, como dice Hillman, desea que se consideren sus problemas, sus asuntos, en otra, más profunda perspectiva: en la perspectiva vertical del espíritu. El resultado de la conexión del alma con el espíritu es una nueva cualidad psíquica, algo que nos permite pasar a otro nivel de la vida psíquica.

Podríamos decir, que Emil Cioran estaba «poseído por *pothos*», su nostalgia le acompañaba en cada momento. Según la psicología arquetipal de James Hillman, hay tres manifestaciones del *pothos* en el alma humana: la nostalgia por el movimiento, el deseo erótico y el ímpetu hacia la transgresión. En el caso del filósofo rumano, la nostalgia por el movimiento estaba presente tanto en el sentido literal (cuando el filósofo emigró de su país a Francia), como metafísico (una incurable dolencia existencial). El deseo erótico entendemos aquí como el amor que une las contradicciones y lleva el alma hacia la armonía. El ímpetu hacia la transgresión se manifestaba en cambio en las obsesiones de Cioran: en Dios, en la muerte y la santidad, o en el arte.

La filosofía de Cioran y la psicología de Hillman tienen mucho en común. Emil Cioran estaba en contra de la filosofía del sistema; escribía sobre todo aforismos, que eran resultado de sus experiencias personales. Su filosofía es la filosofía del fragmento. El filósofo rumano decía que el fragmento es la única forma posible de compaginar con sus estados de ánimo, la única que puede describir los momentos vividos con todas sus contradicciones. Cuando los problemas no tienen solución, y no hay ninguna respuesta definitiva a las preguntas, no queda otra elección que los fragmentos... El hombre para Cioran es una paradoja, tiene muchas contradicciones y nosotros, en vez de intentar explicarlas lógicamente, deberíamos aceptarlas como parte de nuestra vida. James Hillman afirma lo mismo, pero en el lenguaje de la psicología. El pensamiento de Hillman no excluye las contradicciones y misterios de la naturaleza humana. Lo más importante para el psicólogo estadounidense es el alma. James Hillman la entiende como un misterio y como una metáfora.

El «alma-como-metáfora» al mismo tiempo pregunta sobre sí misma y expresa su acción: las metáforas son las herramientas que sirven para construir el alma (*soul-making*). Gracias a ellas se evita destruir el sentido por el descubrimiento de la significación. No las podemos leer literalmente porque sino el sentido no podría existir. El camino que nos lleva al sentido es la *vía negativa*, *apofasis*, el camino apofático en lugar de apofántico. Esta es la única posibilidad de hablar de las relaciones tan complicadas como las que hay entre el alma y la muerte. El inframundo (*underworld*) influye mucho en la naturaleza del alma... Incluso puede provocar las tentaciones del suicidio. Los deseos del inframundo son radicalmente diferentes de los del mundo del día, son más «oscuros», están conectados con el destino. La psicología arquetipal quiere despertar la consciencia del sentido del alma y este lo podemos obtener solamente cuando preguntamos sobre la muerte, sobre la relación entre el alma y la muerte, o el alma y el inframundo... Esta perspectiva nos permite mirar al fondo del alma, nos permite ver lo que es importante de verdad. Por eso el alma no quiere huir de lo que la hace sufrir, sino que quiere sentir este sufrimiento y su propia mortalidad.

Aquí podemos ver la diferencia entre el alma y el espíritu: el espíritu camina hacia las cimas, hacia la transcendencia, buscando la eternidad, el absoluto, la unificación de las contradicciones, la armonía etc., mientras que el alma se caracteriza por la imperfección, la pluralidad, la

falta de armonía, la muerte, la desesperanza... El reino del alma es entonces todo lo que no entra en nuestras normas de la salud psíquica: la pluralidad, la muerte, el sufrimiento que queremos sentir hasta el fondo. El alma conoce bien la imaginación y la locura, piensa en su mortalidad...

El sufrimiento es según Hillman necesario para la existencia humana. Y, en lugar de curar las patologías, el psicólogo propone la conexión del alma con el síntoma. Toda la experiencia tiene su sentido individual, interno, conectado con el alma. Aunque no podemos definir bien el alma, todos tenemos una fe, un sentimiento de que el alma existe (el sufrimiento del alma es algo muy real). El psicólogo estadounidense dice que la muerte la llevamos dentro y que tenemos que enfrentarnos con este problema. La muerte es, según Hillman, nuestro único *a priori*, la única cosa segura en la vida. Tenemos que prestar la atención al alma y a sus necesidades.

La patología que más interesa a Hillman es la depresión. Desde el punto de vista del psicólogo estadounidense la depresión puede llevar a la transformación del alma y es la crisis que el alma necesita. Solamente a través de una experiencia de la muerte la transformación es posible. Eso explica el interés del alma por la muerte. La relación entre el alma y la muerte es muy complicada y no se puede explicar en la perspectiva «lógica» del espíritu. Citando a Hillman, diríamos que el alma es un misterio y que «los problemas los podemos resolver; los misterios solamente podemos vivirlos» (Hillman, 1998: 178).

Concluyendo, podríamos decir que la interpretación basada en la teoría de Hillman demuestra que toda la filosofía de Emil Cioran —con sus contradicciones— puede ser entendida como si fuera dirigida por el alma en sí misma. Hillman a través de su «retorno a Grecia» demostró que es posible liberarnos del «monoteísmo de la consciencia». Su psicología arquetipal pide a la psique que entre en la vida con su enfermedad, con su locura. Del mismo modo que en la psicología arquetipal, James Hillman trata del alma en relación con lo creativo y la imaginación, en la filosofía de Emil Cioran el alma está conectada con la intuición y lo imaginal, pero, sobre todo, es un misterio, y la locura forma parte de este misterio.

BIBLIOGRAFÍA

- CIORAN, E. (1979): *El aciago demiurgo*. Madrid, Taurus.
 — (1991): *En las cimas de la desesperación*. Barcelona, Tusquets.
 — (1995): «Le livre des leurres», *Œuvres*. Paris, Gallimard.
 — (1995): «Le crépuscule des pensées», *Œuvres*. Paris, Gallimard.
 — (1997): *Cahiers 1957-1972*. Paris, Gallimard.
 — (1998): *De lágrimas y santos*. Barcelona, Tusquets.
 — (2002): *Cuaderno de Talamanca*. Valencia, Pre-textos.
 — (2004): *Solitude et destin*. Paris, Gallimard.
 DEMARS, A. (2007) [En línea]: *Le pessimisme jubilatoire de Cioran*,
http://theses.univ-lyon3.fr/documents/lyon3/2007/demars_a#p=0&a=top [Consultado
 21/11/2011]
 HERRERA, M. L. (2005): «Un camino hacia Cioran», *Paradoxa*, 9, pp. 90-94.
 HILLMAN, J. (1979): *Puer papers*. University of Dallas, Spring Publications.
 — (1998): *Suicide and the Soul*. Continuum International Publishing Group.
 MARAI, S. (2008): *Diarios 1984-1989*. Barcelona, Salamandra.

Matando a la muerte. Una crítica al bioconservadurismo
desde un transhumanismo escéptico y naturalista
*Killing the death. A critique for bioconservadurism from a skeptical
and naturalistic transhumanism*

PAULO JOSÉ HERNÁNDEZ PLASENCIA
Universidad de La Laguna

Resumen: Mis objetivos en este trabajo son: a) esbozar una descripción sistémica y precisa de la idea de muerte; b) poner en tela de juicio la común normalización de la muerte natural; c) criticar las diversas posturas que se oponen al aumento indefinido de la longevidad humana (bioconservadurismos); y d) presentar un transhumanismo basado en las coordenadas filosóficas de Mario Bunge, opuesto a la teoría computacional de la mente que inspira el proyecto de la inteligencia artificial fuerte, la idea de Singularidad, y otras concepciones apoyadas, sobre todo, por Raymond Kurzweil. Finalmente, realizo un análisis ético de las posibles consecuencias de la aplicación de las técnicas convergentes, y proporciono posibles soluciones a tales hipotéticos problemas en una sociedad futura.

Palabras clave: Transhumanismo, extensión de la vida, teoría computacional de la mente, emergencia.

Abstract: My goals in this paper are: a) to sketch a systematic and accurate description of the idea of death, b) to bring into question the common normalization of natural death, c) to criticize the various positions that oppose the indefinite increase of human longevity (bioconservatism) and d) to present a transhumanism based on Mario Bunge's philosophical coordinates, opposed to the computational theory of mind that inspired the project of strong AI, the Singularity idea, and other concepts supported mainly by Raymond Kurzweil. Finally, I carry out an ethical analysis of the possible consequences of the implementation of emerging technologies, and I provide possible solutions to such problems in a hypothetical future society.

Keywords: Transhumanism, life extension, computational theory of mind, emergence.

INTRODUCCIÓN

Gilgamesh, rey de la ciudad de Uruk y héroe veterano de gran vitalidad, oprimía a su pueblo de forma brutal y despiadada; explotaba a los varones con trabajos forzados y ejercía una suerte de derecho de pernada con las vírgenes. Los dioses, angustiados, respondieron al fin a la petición de ayuda de los sufrientes súbditos e ingeniaron una estratagema: crearían un equivalente guerrero para derrotar al déspota que, de hecho, resultaría ser un negativo perfecto de Gilgamesh, si este era urbanita, su enemigo sería salvaje; la agresividad se tornaría en dulzura inocente. Ambos constituirían, en suma, las dos caras de la misma moneda. Este personaje, Enkidu, y Gilgamesh, combatieron encarnizadamente entre sí hasta descubrir que su lucha jamás tendría desenlace, pues eran igual de fuertes y no habría vencedor claro en toda la eternidad. Así, hacen las paces y se declaran una amistad incondicional. Conformando un poderoso tándem, decidieron recorrer el ancho mundo para, diciéndolo con la expresión cervantina, desfa-

cer entuertos y realizar la tarea propia de todo héroe, esto es, matar peligrosos monstruos y ganar la fama y la gloria.

En el camino, la Afrodita babilónica, Ishtar, se encaprichó con Gilgamesh e intentó seducirlo de manera fútil. Será el contundente rechazo amoroso del rey de Uruk el que desencadenaría la venganza de la diosa: el envío de un azote maléfico presuntamente invencible, el Toro Celestial. Pero con un enconado esfuerzo, los amigos derrotaron a la abominable criatura. Por ello, y en represalia, los dioses castigaron a Enkidu con la muerte. Esta es toda una peripecia en el sentido aristotélico del término, un punto de inflexión en el relato que causará un giro de ciento ochenta grados en la trama. Gilgamesh veló durante seis días a su amigo muerto, sin todavía creer en la realidad de su fallecido, hasta que un gusano le brotó por la nariz, revelando su avanzado estado de descomposición. A partir de entonces, el héroe se obsesionó con la muerte. Mientras deambulaba por el monte se preguntó con una vergonzante inocencia: «¿También yo he de morir?» (Mitchell, 2008: 172). Como sostiene Stephen Mitchell en la *Introducción* de su versión de la epopeya, «no se trata de una mera pregunta retórica, sino de una auténtica e ingenua cuestión sobre la finitud de su existencia» (Mitchell, 2008: 66). Cuando muere su querido Enkidu, Gilgamesh se ve vulnerable e intuye que, como él, «algún día le llegará la hora de tumbarse en el polvo y no levantarse» (Mitchell, 2008: 180).

Por consiguiente, el héroe emprendió la búsqueda de la inmortalidad y, recurriendo a su memoria, recordó que un antepasado lejano suyo, Utnapishtim, consiguió la vida eterna, siendo mortal, por decreto divino, y desde entonces formaba parte de la asamblea de los dioses por derecho propio. Tras una larga travesía cruzando las Aguas de la Muerte, junto a un barquero análogo a Caronte, Gilgamesh encontró a Utnapishtim prácticamente en el Abismo del Cosmos. Este personaje es una especie de precursor literario del Noé bíblico, puesto que había sido el único superviviente humano del Diluvio Universal por decisión de los dioses que, en añadidura, le premiaron con la inmortalidad. Burlón, Utnapishtim invitó a Gilgamesh a aguantar siete días sin dormir. Si era capaz de ello, sostenía, conquistaría eventualmente la propia muerte, ya que muerte y sueño son hermanos. No obstante, el guerrero de Uruk se quedó dormido y no superó la prueba. Así las cosas, y meditando sobre el fracaso rotundo de su búsqueda, Gilgamesh tendría que emprender el regreso a su patria desilusionado. Pero de pronto, la amable esposa de Utnapishtim se apiadó de su temor a la muerte, y le contó la situación geográfica de una planta mágica que le proporcionaría la juventud de nuevo. Desde luego, no es lo mismo que la inmortalidad, pero Gilgamesh, probablemente ya fatigado, la necesitaba, quizá para ganar tiempo a lo inevitable. Eufórico y con la planta prodigiosa en sus manos después de vislumbrarla en los Abismos, Gilgamesh decide volver a casa. Sin embargo, la historia no gozaría de un desenlace feliz. En cierto momento de descuido, el héroe depositó la planta en el suelo y una serpiente se la llevó en la boca y mudó de piel.

«Esta es la versión estándar de la Epopeya de Gilgamesh que nos ha legado el sacerdote babilónico Sin-leqi-unninni, que revisó y reelaboró la versión paleobabilónica» (Mitchell, 2008: 16). Lamento de veras si alguno de los presentes no la conocía y le he revelado el final. La verdad es que la conexión entre este antiquísimo relato mesopotámico con el transhumanismo es casi un tópico, un tópico que he seguido deliberadamente para criticarlo. En primer lugar, deberíamos tener claro lo que refleja la búsqueda de Gilgamesh: una imposibilidad quijotesca. Es un caso similar al mito de Prometeo, el de Titono y la Aurora, a la transgresión de la orden de Yahvé de no comer del Árbol del Conocimiento en el Génesis, o en la literatura contemporánea el arponero obsesionado con la caza de *Moby Dick*, el doctor Frankenstein o el *Fausto* de Goethe. El espíritu que parece abundar en esas líneas es el siguiente: el hombre no puede trascender sus posibilidades naturales y, si lleva a cabo tal herética empresa, el Orden Natural (el Destino de la tragedia griega, los dioses, su propia creación) castigará su desmesurada ambición, enseñándole con cierto escarmiento que existen barreras infranqueables, un *statu quo* na-

tural irrevocable, el Leviatán de lo Normal. Pero desde hace cuatro siglos, de la mano de la Revolución Científica y la Ilustración, la cosmovisión limitadora ha ido cayendo gradualmente. Hoy, gracias al advenimiento y desarrollo de técnicas convergentes como la nanotecnología, la ingeniería genética, la terapia génica o la robótica, se nos dibuja un futuro deslumbrante para unos y ominoso para otros. Los transhumanistas apostamos por el primero.

DELIMITANDO EL CONCEPTO DE MUERTE

La idea de la muerte goza de buena salud. Se emplea de manera habitual y muestra una rica exuberancia semántica, sobre todo en el registro lingüístico coloquial o lego. No es extraño referirnos a la *muerte* de nuestro ordenador cuando deja de funcionar, o comentar cuando nos sentimos cansados que «estamos *muertos*». En adición a esto, también se usa el vocablo *muerte* para expresar una impresión fuerte, verbigracia, «me lo pasé de *muerte*», o «está *muerto* de miedo».

Para intentar delimitar qué concepción de muerte manejaré aquí, circunscribiré a la muerte al campo eminentemente biológico. A continuación bosquejaré una posible definición desde mis coordenadas filosóficas, que en buena medida se basan en la obra del epistemólogo argentino Mario Bunge. Denomino *muerte* a la desnivelación traumática de un sistema biológico, o biosistema, a un sistema físico, entendiendo sistema como un estado funcional de conexión entre elementos que da lugar a la aparición de propiedades emergentes que no poseen los componentes integrantes del todo. Debo aportar, asimismo, claridad al adjetivo *traumática*, y aclaro que no tiene connotaciones sentimentales, sino que la utilizo de un modo más cercano a su sentido etimológico griego, *trauma*, que significa «herida». Con *traumática* describo un proceso destructivo de la funcionalidad de las células y los sistemas celulares, fisiológicos, metabólicos, etcétera. Es una ruptura violenta de su homeostasis o equilibrio. Además, podemos decir que las neuronas mueren a causa del mal de Alzheimer, o que las bacterias mueren por apoptosis, pero no tendría mucho sentido afirmarlo de las membranas citoplasmáticas, las moléculas o los átomos aislados. Y tenemos un problema interesante en medio que podría descolocar a la filosofía de la biología: ¿Los virus están vivos o muertos? ¿Pueden morir? ¿Son acaso muertos vivientes? Estos audaces «piratas de la célula» son considerados por Andrew Scott como «poco más que ‘genes móviles’ envueltos en una cubierta protectora» (Scott, 1994: 61). A mi juicio, están vivos porque conforman un biosistema caracterizado por propiedades emergentes como la endocitosis, la penetración directa o la fusión de membranas, que no poseen sus moléculas o átomos individuales.

A nivel físico puro, la vida, estado contrario a la muerte, es una especie de lucha épica y momentánea para superar la entropía omnipresente (la Segunda Ley de la Termodinámica) en el universo. Recalco con mucho énfasis que esto es una simplificación metafórica, e incluso poética, sin sentido teleológico alguno: la vida no cumple ninguna misión histórica o cósmica. Es cierto que la vida parece acarrear cierto aumento de la complejidad en la estructura de la materia, y desde un punto de vista termodinámico es «antinatural», siendo la muerte o lo no-vivo lo realmente normal y abundante. La vida se opone a lo que el bioquímico Peter Atkins llamó «la corrupción y la imparable marea del caos que subyacen en el tapiz fundamental del cosmos» (Atkins, 1992: 200). Lo cierto es que solo tiene algún sentido hablar de entropía en un sistema cerrado como la totalidad del universo, donde la cantidad de energía permanece constante. La vida es un sistema abierto y recibe energía constantemente, como la solar. Eso implica que la Segunda Ley de la Termodinámica no es determinante en los sistemas biológicos, a pesar de que algunos creacionistas la consideran erróneamente una evidencia de que la

teoría de la evolución es falsa (puesto que aumenta la complejidad). Por otro lado, desde finales del siglo XIX, se emplea la expresión «la muerte térmica del universo». Es otro ejemplo del uso metafórico del concepto muerte que, a mi entender, solo contribuye a oscurecer el proceso de demarcación de qué es eso de la muerte. Si acaso dicha expresión pudiera tener sentido, sería enmarcada en una hipotética concepción biologicista u orgánica de la cosmología, como la que conjetura el físico teórico Lee Smolin sobre los universos fecundos (Smolin, 1997).

Las moléculas orgánicas que restan tras el fallecimiento de un organismo no conforman un biosistema, porque no hay entre ellas una interacción biológica, sino físico-química. Son lo que denominamos «moléculas inertes» o, para ser más precisos, biológicamente inertes, pues en el proceso de descomposición que viene aparejado al fallecimiento, estas moléculas se disgregan o siguen ciclos físicoquímicos como el del nitrógeno. Desde una perspectiva emergentista bungeana e integradora, los sistemas biológicos tienen propiedades emergentes que no poseen los elementos que componen el todo de forma individual. Así, ni los quarks, ni los átomos, ni los tejidos celulares, son capaces de reír, o llorar. Tampoco los seres humanos como individuos tenemos propiedades macroeconómicas que corresponden a sistemas sociales como los Estados o las multinacionales. En definitiva y asumiendo la máxima de Aristóteles, «el todo es mayor que la suma de sus partes».

Como mencioné anteriormente, solo desde una perspectiva biológica la muerte tiene algún sentido. Las células pretenden continuar en su perseverancia en el ser, en el *conatus* de Spinoza. Pero el paso del tiempo y la contingencia causan una acumulación de errores en el funcionamiento de la célula que llamamos envejecimiento, y conllevará la ruptura de la homeostasis intracelular o el equilibrio interno. El problema del envejecimiento provoca muchos quebraderos de cabeza a los gerontólogos o médicos del desarrollo. Hay una constelación de factores que pueden ser causa del envejecimiento y de la muerte, pero no está absolutamente claro cuáles son, o de qué manera actúan, se solapan o se anulan entre sí. Examinemos los que parecen más relevantes a la senescencia actual.

«En los extremos de los cromosomas hay unos determinados elementos estructurales, secuencias repetidas e invertidas de ADN llamadas telómeros. Su función es impedir la fusión de cromosomas. A diferencia del resto de ADN que conforma los cromosomas, los telómeros emplean una enzima especial, la telomerasa, para replicarse. Sin esta enzima —y en nuestra especie solo se halla en las células madre y algunos tejidos de la médula ósea (Mora, 2003: 67)—, en cada mitosis o división celular se acortan los telómeros sin regeneración posible. De ahí se sigue que el número de reproducciones posibles de nuestras células esté limitado a unas noventa» (Lawrence, 2003: 603)¹.

¿Será posible superar esta barrera algún día? Se están investigando productos que permiten activar el efecto de la enzima telomerasa, «pero queda, quizá, mucho tiempo hasta conseguir resultados consistentes y universalmente aplicables» (Harley, 2011: 45-56)

Cada segundo respiramos bocanadas de muerte. El oxígeno es uno de los elementos más corrosivos y reactivos que existen, pero lo necesitamos de modo inextricable como seres vivos desde que las cianobacterias inundaron la atmósfera primitiva del Precámbrico con él, y las mitocondrias comenzaron a usar el oxígeno como fuente de energía. Según la teoría de la simbiogénesis de Lynn Margulis, las mitocondrias se unieron a otros protocomponentes de la célula procariota primigenia, una acción que, en cierto modo, significó una condena inmediata para el conjunto. Los radicales libres son «compuestos excitados, es decir, moléculas, con un electrón suelto en la periferia de uno de sus átomos» (Mora, 2003: 72), que, cuando se liberan, producen daños en los genomas celulares y en el funcionamiento de la mitocondria en sí. Estas

¹ Entrada «Telómero» en *Diccionario Akal de términos biológicos*, (Lawrence, 2003).

mutaciones pueden dar lugar, finalmente, a graves problemas como el cáncer. Aunque los antioxidantes pueden ralentizar el efecto gradualmente degradante de los radicales libres, no pueden impedir que sigan envejeciéndonos.

En un seminario reciente sobre biología evolutiva, celebrado el 21 de marzo de 2011 a cargo de la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, el biólogo Antonio García-Bellido, respondiendo a la pregunta de si las bacterias son virtualmente inmortales o no, dijo que, de hecho, su reproducción por división celular equivale a su muerte. Asimismo, el crecimiento exponencial del número de la población en una alfombra bacteriana puede desembocar en un fenómeno celular llamado «apoptosis, o muerte programada por activación de un programa de suicidio en el interior de la célula» (Lawrence, 2003: 58).² Todos los seres vivos mueren de modo natural, incluyendo los que apenas envejecen (Finch, 1990).

En términos de esperanza de vida media, nuestro pasado es trágico. Se le puede aplicar como una descripción muy acertada la popular frase que Thomas Hobbes dedicó al estado de naturaleza: «La vida era solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (Hobbes, 1994: 105). En la experiencia de todo ser humano, la muerte de alguien amado, con probabilidad, trae aparejada un episodio depresivo o, cuando menos, una gran tristeza. Un caso extremo y caricaturesco fue el suicidio de un fan acérrimo de Michael Jackson tras enterarse de la muerte del cantante. Hay que reconocer, pues, el formidable poder y la influencia que tiene la muerte en el ámbito social y antropológico.

Los líderes religiosos y teólogos han sabido administrar el tema de la muerte con maestría y una experiencia acumulada milenaria. Bajo la promesa de una inmortalidad espiritual para sus fieles, en algún sentido muy básico podemos afirmar que las religiones representan un transhumanismo sin ciencia, así como el marxismo era para E. O. Wilson sociobiología sin biología. Este punto será abordado cuando hablemos de la religión como una posición bioconservadora por excelencia.

Lo que nos atañe aquí es la percepción de la muerte natural como un desenlace normal o normalizable. A mi parecer, hay algunos indicios que nos pueden indicar que esa consideración tradicional se puede estar derribando, y están estrechamente conectados con la historia misma de la ciencia médica. Desde Hipócrates, el objeto de la medicina se ha ido ampliando con carácter progresivo. ¿Llegará el día en el que se plantee perseguir la eliminación de todo mal que habite o pueda habitar en el organismo humano? Llevar ese planteamiento a sus últimas consecuencias pasa de manera determinante por el transhumanismo: nanomedicina, técnicas regenerativas, terapias génicas. Si conseguimos ganar la carrera a la edad y la muerte, el concepto de muerte natural se irá erosionando cada vez más hasta presentarnos contornos borrosos. No obstante, el camino no es tan fácil, ni llano y, transitándolo, inevitablemente, nos tocaremos con el bioconservadurismo.

BIOCONSERVADURISMO

Por «bioconservadurismo» entiendo al conjunto, más o menos, heterogéneo de posturas, ideologías, o cosmovisiones, contrarias a técnicas tales como las defendidas por los transhumanistas, es decir, la mejora corporal, la consecución de la inmortalidad biológica, o las que están en boga hoy en los medios de comunicación, como la investigación y el uso de las células madre con fines terapéuticos y regenerativos, o los transgénicos³ para aumentar la producción

² Entrada “Apoptosis” en *Diccionario Akal de términos biológicos*, (Lawrence, 2003).

³ Hablo de los transgénicos como técnica, no de su discutible uso empresarial.

agrícola, la resistencia de las cosechas y paliar el hambre en un mundo superpoblado. En suma, es bioconservadora toda posición que implique un rechazo sistemático a cualquier modificación del *statu quo* natural de parte o de la totalidad de un biosistema. Como vemos, hay una buena cantidad de posturas bioconservadoras que no tienen por qué clasificarse como tales a sí mismas (de manera *emic*), pero que las diagnosticaré de ese modo porque comparten, a grandes rasgos, uno, algunos, o todos, los puntos de esta serie:

- a) El hombre no debe jugar a ser Dios, ni subvertir el orden natural de lo existente. Las cosas han sido, son y serán de una manera concreta, y hay ciertas barreras físicas, biológicas o sociales que nunca podremos franquear o rebasar a causa de nuestra insuficiencia.
- b) Lo natural, o prístino, es superior a lo artificial o creado por el hombre. Las plantaciones ecológicas son más saludables que los cultivos con fertilizantes químicos o fumigación. Y, a colación con la muerte, el
- c) Debemos conformarnos con vivir el tiempo que nos ha tocado de vida, ni más ni menos. «Solo la finitud del individuo da coherencia al cuadro biológico de la existencia» (Mora, 2003: 151).

Me gustaría dejar claro que, con esta enumeración, no pretendo crear una caricatura de las posturas bioconservadoras, o un hombre de paja que no existe y sea fácil de refutar. Nadie defiende algunos de esos postulados de forma pura, o tal y como los he formalizado, pero sí hay graduaciones de gris que se acercan a esos puntos blancos y negros netos, y son compartidas por algunas personas. Para no abarcar una excesiva muestra de estudio, me ceñiré a comentar las dos posturas bioconservadoras que, a mi juicio, son más influyentes en la actualidad: la religión y el neo-romanticismo. Muchos bioconservadurismos particulares son muy distintos, e incluso contrapuestos entre sí, como los ecologistas radicales y los católicos practicantes, sin detrimento de que en ocasiones pueden unirse en una «Santa Alianza» contra los transhumanismos.

Las posturas bioconservadoras religiosas, sobre todo las relacionadas con las «religiones de libro», han sido hegemónicas en todo el globo. En una capa más básica, ya el animismo sugiere la concepción de un orden sagrado de las cosas, de un ciclo invariable que no debe ser modificado. Pero, como demuestran fenómenos cognitivos ilusorios como la *pareidolia* (reconocer caras en base al estímulo engañoso del conjunto de ciertas manchas), en ocasiones vemos patrones racionales donde solo hay ruido y caos. Creo que la esencia de la posición bioconservadora teológica viene condensada en este fragmento de la epopeya de Gilgamesh donde la tabernera Shiduri intenta convencer al héroe de que su búsqueda será en vano:

«Dijo Shiduri: ‘¿Por qué andas vagando por ahí, Gilgamesh? Jamás hallarás la vida eterna que buscas. Cuando los dioses crearon a los humanos, crearon también la muerte y reservaron la vida eterna solo para ellos. Los hombres nacen, viven y después mueren, ese es el orden que han decretado los dioses’» (Mitchell, 2008: 181).

Esto es, el relojero que ha forjado el mundo parece, además, haber impuesto la Ley inexorable. Si el hombre intenta «ser más que Dios» y transgredir las normas divinas, según las posturas bioconservadoras religiosas, será condenado por su soberbia. Pero, por otra parte, según esta cosmovisión el hombre está compuesto de un alma inmortal. Las religiones con más seguidores del planeta dicen asegurar la vida eterna a sus seguidores tras la muerte si estos cumplen una serie de preceptos. Así, el bioconservadurismo teológico tiene una pátina de transhumanismo muy interesante en cuanto a objetivos, pero totalmente fallida como método. Sin una técnica fundamentada y nutrida por las raíces de las ciencias básicas, no habrá

dulces frutos. Hasta ahora no conocemos nada más eficaz, si se aplica bien, que el método científico.

El bioconservadurismo, de cariz romántica o neo-romántica, es más sutil. Los románticos decimonónicos personificaron a la naturaleza indiferente, racional y mecánica de los ilustrados, o secularizaron y naturalizaron a Dios como hizo Spinoza en el siglo XVII. La Natura todopoderosa, que se puede apreciar en todo su esplendor en las pinturas paisajísticas de Friedrich, es una fuerza telúrica que envuelve a un diminuto y desamparado espectador. Pero bajo la fachada estética del Romanticismo latía una ideología filosófica reaccionaria y contrailustrada, organicista, que conducirá en su extensión a la idea del *Volkgeist* que fascinará a los nazis. En este sentido, asevero que la crítica a la razón instrumental moderna, a la que atribuyen Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* la culpabilidad de los horrores de los campos de concentración, es errónea. Más bien, habría que indagar su origen en las ideologías contrailustradas del idealismo alemán, con Martin Heidegger como último epígono oscurantista, pues lo que guiaba a los avanzados cohetes V-2 de Von Braun no era el triunfo de la racionalidad comercial heredera de Atenas, sino el de la barbarie *völkisch* y una cosmovisión organicista y agrícola espartana. Los idealistas germánicos como Schelling ignoraron la tradición racionalista y optaron por el esteticismo, la Belleza por encima de lo Racional, lo inconmensurable desbordando lo finito. La naturaleza salvaje pasó a ser sacralizada y no comprendida, estudiada científicamente. Dicho de otra manera, el Romanticismo odiaba a Newton por haber «destejado el arco iris y retirarle el velo de misterio a lo incognoscible».

Los ecos del Romanticismo han dado lugar a un neo-romanticismo que comparten hippies, neo-luditas, primitivistas, ecologistas radicales, creyentes en la Gaia de Lovelock, *newagers* wiccanos, o mayoritariamente individuos que no se adscriben a ningún grupo social de los que he mencionado. Algunos sostienen que todo lo natural es mejor que lo artificial o lo construido por la técnica, o que el orden natural no debe ser subvertido aunque, en ciertos casos, sí mantienen que el orden social debe o tiene que ser modificado para lograr un mundo mejor alternativo. Tal contradicción sugiere la existencia velada de un dualismo metodológico: lo humano no pertenecería a la esfera de lo material.

En respuesta a los puntos bioconservadores, me gustaría decir que, en último término, toda entidad del cosmos es natural. Tan natural es la lechuga de una ensalada como un rascacielos. ¿No son acaso las presas de los castores, o las bioconstrucciones de las termitas, naturales? Esta variación del medio ambiente la denominó el etólogo Richard Dawkins como *fenotipo extendido*, un anexo del «largo brazo del gen» (Dawkins, 2002: 301-339). Muchas veces, por otro lado, se critica a ciertos productos del mercado porque tienen «componentes químicos». Cuando se utiliza tan a la ligera el adjetivo «químico», se incurre en un grave error científico. La materia que constituye nuestro mundo está compuesta de átomos, que pertenecen a determinados elementos de la tabla periódica. La lechuga de la ensalada es tan química como el potenciador del sabor glutamato monosódico. Es deseable hablar sobre toxicidad y denunciar el empleo de sustancias verdaderamente dañinas para el organismo en ciertos productos, pero el alarmismo y la neofobia injustificados enturbian el asunto más que solucionarlo.

Por otro lado, ¿qué significa ese postulado de que «las cosas han sido siempre así»? Suena muy estático y limitador. Niega el dinamismo propio de la materia. La perseverancia de un elemento X en el ser, para decirlo con términos spinozistas, no supone que debamos preferirlo. Algunas instituciones sociales, como la esclavitud, son moralmente deplorables pero se mantuvieron estables durante muchos siglos. Nuestras vacunas actúan contra la natural tendencia de los agentes patógenos de propagarse y usar nuestro cuerpo en su beneficio. En cuanto a los alimentos transgénicos, a nivel puramente genético, acortan en materia de tiempo lo que la selección natural realiza durante millones de años. Otra cuestión son sus posibles riesgos, como

alergias o incompatibilidades orgánicas que se puedan generar en la salud humana, pero la investigación debe descubrir también tales hipotéticos daños, y demostrarlos.

La selección artificial, que tan bien conoció el naturalista Charles Darwin, ha creado por acción de muchas generaciones, por ejemplo, los actuales y diversos genotipos de razas de perros domésticos que, como relata el etólogo Konrad Lorenz (Lorenz, 1999), han evolucionado con nosotros en una suerte de simbiosis, si se me permite la simplificación. Lo mismo sucedió con nuestra variedad productiva de trigo, nuestras vacas de ubres gargantuescas o las ovejas, tan lanudas que su capacidad de adaptación fuera del cuidado humano es nimia. Si los bioconservadores creen que el mundo humano, según su criterio, es antinatural y negativo, creo que deberían consensuar un nuevo paradigma que sea más fiel a la realidad y a nuestra naturaleza.

Hay que tener en cuenta que «lo normal» es un concepto ambiguo y variable, de gran dinamismo y capacidad de mutar históricamente según los usos naturales de las sociedades humanas. Se corresponde, la mayoría de las veces, con el orden aceptado de las cosas, con lo socialmente establecido según ciertos cánones. En la Europa medieval era normal que los señores feudales tuvieran a su cargo a siervos de la gleba, que la peste negra fuese un castigo divino que surgía de los vapores nauseabundos del Averno, etcétera. Hasta hace realmente poco tiempo, la homosexualidad se consideraba oficialmente una patología. Pero me gustaría aclarar que cuestionar el concepto de normalidad no deviene necesariamente en una actitud posmoderna. En realidad, la concepción de normalidad ha evolucionado aparejada con la ciencia básica moderna. Así, y llevando el tema a la mecánica celeste, ya no creemos que los planetas del sistema solar estén sujetos y sean movidos por esferas perfectas, sino que conocemos desde Newton la invisible fuerza que los mantiene en órbita alrededor del sol.

HACIA UN TRANSHUMANISMO CIENTÍFICO

Todos, o casi todos, somos transhumanistas «no-practicantes», pero no somos demasiado conscientes de ello en nuestra vida diaria. Dispositivos técnicos como el avión o las prótesis son comunes. El primero nos permite volar como las aves, y las prótesis más futuristas proporcionan a las personas con piernas amputadas la oportunidad, no ya de caminar o correr, sino también de hacerlo mejor que cualquier ser humano. El escritor de ciencia ficción Arthur C. Clarke sugirió que toda tecnología lo suficientemente avanzada es indistinguible de la magia, y un mundo mágico representaría nuestro presente no solo para un individuo del siglo XIII, sino incluso para nuestros bisabuelos. No obstante, «la idea de transhumanismo puede ser tan peligrosa como la revolucionaria idea de Darwin» (Dennett, 1999), puesto que socava el sedimentado edificio de lo normal. Para Fukuyama, «la aparición del poshumano podría suponer el fin de los valores occidentales» (Fukuyama, 2002), ya que no estaría claro qué sería un ser humano como tal, cuáles serían sus límites, en qué se basarían su dignidad o valores morales. Desde los presupuestos básicos del transhumanismo, todos los seres humanos somos unos minusválidos congénitos; somos una colección de defectos derivados de nuestra tortuosa herencia evolutiva. Una de las metas más hermosas de los que defendemos la mejora humana es la abolición de toda clase de fuente de sufrimiento involuntario.

El transhumanismo no es un término unívoco, sino que hay muchos tipos de transhumanismo, e incluso algunos absolutamente contrarios en ciertos planteamientos base, sobre todo de índole política y económica. *Grosso modo*, todos abogan por la mejora de la especie humana y poner fin a las indeseables condiciones congénitas mediante las ciencias convergentes y sus derivaciones técnicas. El transhumanismo que yo defiendo se enfrenta al resto, en tanto que

tiene una serie de características singulares: es sistémico, emergentista, naturalista, escéptico y democrático.

- a) Es sistémico porque concibe el mundo como un sistema cerrado conformado por subsistemas abiertos que contienen a su vez subsistemas integrados, a la manera de matrioskas o muñecas rusas. «La ciencia contemporánea se suele mover en el sistemismo» (Chamorro, 2009: 41), implícita o explícitamente. La ventaja del sistemismo es que da cuenta de la complejidad de la realidad, a la vez que se atreve a abarcarla racional y operativamente sin caer en la imposibilidad de computabilidad que caracteriza al reduccionismo que Bunge llama «radical, nivelador o microreduccionismo» (Bunge y Ardila, 1988: 363), esto es, la idea de que ningún sistema tendrá propiedades que no sean las de las partes que lo componen.
- b) Es emergentista porque supone que hay propiedades emergentes. Da cabida al reduccionismo emergentista (Bunge y Ardila, 1988: 363): un reduccionismo moderado, ontológico, como las definiciones reductivas.
- c) Es naturalista como el transhumanismo sostenido por el filósofo Nick Bostrom, ya que apuesta ontológicamente por un universo causalmente cerrado y libre de entidades sobrenaturales, así como por la eficacia teórica y práctica de la aplicación del método científico en todos los órdenes del conocimiento. Asimismo, es materialista porque es monista ontológicamente, esto es,

«cree que toda la realidad está hecha con la misma sustancia y que, por tanto, el hombre, como producto de la evolución, pertenece a esa realidad, en la que las distintas entidades se diferencian por el tipo y grado de complejidad, no por su composición última» (Chamorro, 2009: 28).

- d) Es escéptico ante muchas de las propuestas de Raymond Kurzweil, la interpretación funcionalista de la mente, y ante el impreciso concepto de Singularidad Tecnológica, que, a mi juicio, tiene un extraño tinte mesiánico. Además, es un transhumanismo muy prudente en cuanto a las consecuencias sociales y políticas que puedan producirse por el uso generalizado de las transtécnicas y, en lugar de permanecer en una torre de marfil pensando que el avance técnico por sí solo traerá mágicamente la felicidad, sugiere que se debe pensar en tales efectos adversos.
- e) Es democrático porque cree que la versión tecnocrática o libertariana (anarcocapitalista) del transhumanismo solo conllevaría un incremento de las desigualdades sociales y la explotación desmedida. Aboga, en cambio, por el intervencionismo estatal moderado en pro de corregir las carencias o asimetrías socioeconómicas o políticas de la población, sean estas generadas por el efecto de las nuevas técnicas o no. Es importante mencionar también la dimensión ética o axiológica del asunto. Siguiendo muy de cerca a los utilitaristas y al Sam Harris de *The Moral Landscape* (Harris, 2010), propongo la mayor felicidad para el mayor número, un aumento de los picos de bienestar en el paisaje moral de todas las criaturas conscientes sin llegar al paraíso hedonista posthumano de David Pearce.

EL DEBATE ENTRE KURZWEIL Y MYERS

Para ilustrar en qué sentido exacto es escéptico mi transhumanismo ante otros, me gustaría sacar el manido problema mente-cerebro. Concretamente, Raymond Kurzweil es el transhuma-

nista mediático por excelencia, para bien o para mal y, en mi opinión, ha hecho más daño que bien a los transhumanismos. Hombre polifacético (experto en Inteligencia Artificial, empresario, inventor, informático), tecnófilo y futurista, el 21 de agosto de 2010 levantó una gran polémica. Ese día aparecieron unas declaraciones de Kurzweil en las páginas Web: Wired, y luego en Gizmodo, donde afirmaba que en una década se produciría la singularidad tecnológica. La «singularidad», para Kurzweil, es el momento en el que lleguemos a crear al fin una Inteligencia Artificial que supere la capacidad de raciocinio del *Homo sapiens*. Para ese ambicioso cometido, el futurista propone un estudio interdisciplinar del cerebro (incluso haciendo estudios moleculares de cada neurona individual), desde un procedimiento de ingeniería inversa para entender cómo operan sus partes y para comprenderlo en vistas de simularlo informáticamente y diseñar una Inteligencia Artificial superior. Al parecer, comparó al cerebro humano con el genoma, y eso provocaría la reacción inmediata de un fuerte contrincante.

El neurocientífico del desarrollo y biólogo Paul Zachary Myers, respondió a las aseveraciones de Kurzweil en su blog Pharyngula. Myers considera que el transhumanista no entiende cómo funciona el cerebro o simplifica y subestima su inmensa complejidad. Además, según Myers, la afirmación de que el genoma hace el cerebro es errónea. Hay una crucial interacción ambiental en la formación del cerebro. Myers cree que nuestro conocimiento de cómo funciona el cerebro es muy reducido y que, incluso, la manera en la que actúan ciertas proteínas o las interacciones celulares son cuestiones científicamente abiertas. En cambio, Kurzweil sigue contemplando al cerebro como un sistema simple. Dice que en el cerebro hay redundancia masiva, las mismas estructuras se repiten constantemente, señal de simpleza, según Kurzweil. Pone como ejemplo el caso del cerebelo, que está conformado por cuatro tipos de neuronas que se repiten miles de millones de veces. Ante las críticas de que no entiende, en su amplitud, lo complicado que es el cerebro humano, Kurzweil responde que lleva estudiando el tema unas cuarenta décadas y piensa que sabe algo sobre el cerebro. A la postre, Kurzweil comenta que Myers no tiene en cuenta la potencia del crecimiento exponencial de las tecnologías de la información. Myers, por su parte, continúa permaneciendo escéptico, y ve a Kurzweil como un pseudocientífico y un Deepak Chopra de la computación.

En este debate me posiciono a favor de Myers por razones filosóficas y científicas. Y es que, lo que subyace en el fondo de todo este asunto, a mi juicio, es el conflicto entre la psicobiología, la psicofisiología y las neurociencias más centradas en el órgano, en el cerebro y la organización de sus neuronas, *versus* la psicología cognitiva, la teoría computacional de la mente y el funcionalismo. La Teoría Computacional de la Mente (a partir de ahora, TCM) cristalizó con el auge de las llamadas «tecnologías o técnicas de la información y la informática a partir de los años cincuenta de la mano de Newell, Simon y Donald Broadbent» (Pinker, 1997: 120) y filósofos como Hilary Putnam, Fodor, Ned Block y Daniel Dennett, debiendo muchos de sus fundamentos a los trabajos del teórico de la computación Alan Turing. La TCM está guiada, como respuesta al conductismo de la «caja negra» que niega la mente, por la búsqueda de una explicación y una comprensión informática de la generalización y el proceso de abstracción de la mente, la computación de la memoria, las representaciones mentales, etcétera. Además, la TCM nos dice que, ya que el órgano de la mente, el cerebro, está constituido por los mismos elementos físico-químicos tanto en humanos, en ratones o cualquier otra especie, «las diferencias funcionales que existen en él se deben explicar en términos de configuraciones de conectividad y sintaxis del tejido neural» (Pinker, 1997: 133). Así las cosas, muchas posturas que pretender explicar el problema mente-cerebro apoyándose en el cayado de la TCM adolecen de un defecto muy grave: relegan el estudio del sustrato o la sustancia biológica a un segundo plano. En su límite, eso puede suponer incluso la obstaculización de la investigación en neurociencias.

La TCM, en añadidura, compara el funcionamiento del cerebro o el sistema nervioso central con el de una máquina o un ordenador. Hay una analogía entre propiedades psicobiológi-

cas como los *inputs* sensoriales con los *inputs* del software, o de las sinapsis neuroquímicas con el flujo de información computacional. Pero, y aquí estoy con Bunge, «es una falsa analogía que no explica nada y confunde» (Bunge, 1985: 78). Los biosistemas como los sistemas neurales compuestos de miles, o miles de millones, de neuronas tienen una serie de propiedades muy específicas determinadas por su propia constitución como células biológicas que, unidas, dan lugar a propiedades emergentes psíquicas como el aprendizaje, la memoria o la creatividad. El cerebro es más complejo de lo que parece, y no son necesarias las elucubraciones cuánticas de Roger Penrose para afirmarlo (Penrose, 1991).

Desde las investigaciones en neurofisiología conocemos bien características propias de los sistemas neurales como «el proceso debido a la plasticidad sináptica» (Lerma, 2010: 49), o el hecho de que algunas neuronas puedan activarse espontáneamente y no ocurra lo mismo en la circuitería informática de una máquina. Esto no se debe confundir con dualismo, o con un ataque a otros conceptos como el de Inteligencia Artificial, la simulación de la mente en un ordenador, o aplicar la ingeniería inversa para entender cómo funciona. Más bien las teorías computacionales del cerebro implican un dualismo psicofísico pues, por ejemplo, se habla de que la tristeza no está en el cerebro sino que es una representación mental. El cerebro no funciona como una máquina de hardware en paralelo, ya que según el «cuello de botella de von Neumann», su número de instrucciones posibles simultáneas es limitado, y las del cerebro son «masivamente paralelas» (Chamorro, 2009: 524). En suma, la complejidad del cerebro adquiere sentido bajo una perspectiva monista psiconeural que tenga en cuenta su fisiología, biología molecular y capacidades sinápticas. La visión computacional no da cuenta de tales rasgos, así que no tiene suficiente poder explicativo.

EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

Todas las utopías de largo alcance, hasta ahora, han fracasado. Podría ocurrir lo mismo con las tecnoutopías transhumanistas. A pesar de su extraordinaria plasticidad neural, el ser humano sigue planteándose crear paraísos. Al parecer, no somos infinitamente flexibles (y eso implica que tampoco es muy fácil lavarnos el cerebro en según qué casos), y compartimos algunos rasgos universales, aunque cuáles sean todavía está en discusión. Muchas veces la inevitable componenda sociopolítica se relega a un segundo plano o, simplemente, no se menciona en el debate interno entre transhumanistas. Sin embargo, es fundamental. Los avances técnicos no flotan en un Mundo de las Ideas, pues requieren recursos económicos, en ocasiones, muy considerables, como es el caso de los colisionadores de partículas y la experimentación física con altas energías. Hay una capa basal económica y política que no se puede sustraer del análisis filosófico, aunque tampoco pienso, al modo del relativismo epistémico posmoderno: las ideologías sociopolíticas o culturales, aunque tienen su impronta en la ciencias básicas (así sucedió con las tesis de Malthus que Darwin aplicó al mundo natural), no lo son todo. Yo no creo que del avance científico y técnico se siga un consiguiente avance moral o ético inmediato de carácter mágico como pensaban algunos ilustrados. El desarrollo de las técnicas apoyadas por el transhumanismo, o las transtécnicas, hasta el grado de alargar la vida humana de modo indefinido en los próximos siglos es más probable que un gigantesco avance moral sobre la posible peligrosidad de uso. Parafraseando a Hegel, la ética levanta el vuelo al atardecer. Pero si tales innovaciones aparecerán igualmente, conviene mantener una actitud tecnorresponsable antes que tecnófoba o neo-ludita.

El problema de la superpoblación en una Tierra de inmortales se puede resolver por varias vías. En primer lugar, con la actuación de un programa de planificación familiar que restrinja

la cantidad de hijos que pueda tener una pareja, como ocurre actualmente en China. Esta es la solución realista y que tiene en cuenta la tecnología actual. Otra, de índole más transhumanista, implicaría que la superpoblación no es ningún problema si existe la posibilidad de construir cultivos verticales, viviendas subterráneas y rascacielos residenciales como en la Trántor de Asimov.

Luego está la división, no solo entre Primer y Tercer Mundo, sino también entre clases sociales de una misma nación. Es muy posible que cuando aparezcan las aplicaciones, nanomedicinas o los métodos para hacernos inmortales el precio de estos sea prohibitivo y esté solo disponible para los consumidores más adinerados. En general, creo que hay muchas probabilidades de que así ocurra. Ahora bien, idéntico fenómeno acarreó la invención del gramófono, del televisor o del coche, aparatos técnicos que ahora podemos disfrutar las clases medias y bajas. Es la denominada *economía del goteo*. Por otra parte, ¿qué ocurriría con las pensiones y los sistemas de seguridad social? En principio, el trabajo podría alternarse (verbigracia: veinte años de trabajo y diez de vacaciones), o las propias potencialidades de las nanotecnologías y la robótica podrían ayudarnos a liberarnos cada vez más de la pesada tarea de trabajar, agenciando nuestras labores a las máquinas. De todas maneras, las técnicas convergentes no son ni serán, ni mucho menos, la panacea, y acarrearán nuevos problemas rocambolescos cuya resolución requerirá de todo nuestro intelecto.

Me gustaría finalizar con una pregunta y su posible respuesta. ¿No sería más deseable vivir en un mundo moralmente perfecto pero sin tecnología ni ciencia que en una utopía tecnófila donde seamos inmortales y poco menos que una versión científica de los superhombres de Nietzsche? No. Aunque quepa la posibilidad de que las tecnologías futuras puedan destruir literalmente nuestra civilización, considero más deseable tomar la vía de la tecnología y asumir el riesgo. De otro modo, y sin aventurarnos a conocer y conquistar el cosmos, no seríamos más que una especie ciega que acabaría sucumbiendo ante las fauces de la degradación sin haberse atrevido a salir de la cuna.

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINS, P. (1992): *La segunda ley*. Barcelona, Prensa Científica.
- BUNGE, M. (1985): *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicológico*. Madrid, Tecnos.
- BUNGE, M. y Ardila, R. (1988): *Filosofía de la psicología*. Barcelona, Ariel.
- CHAMORRO, J. M. (2009): *Positivismos y antipositivismos. La herencia del siglo XX*. Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la ULL.
- DAWKINS, R. (2002): *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona, Salvat.
- DE GREY, A. y RAE, M. (2007): *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*. Nueva York, St. Martin's Press.
- DENNETT, D. (1999): *La peligrosa idea de Darwin. Evolución y significados de la vida*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- FINCH, C. E. (1990): *Longevity, Senescence and Genome*. Chicago, University Press.
- HARLEY, C. et al. (2011): «A Natural Product Telomerase Activator As Part of a Health Maintenance Program», *Rejuvenation Research*, 14 (1), pp. 45-56.
- HARRIS, S. (2010): *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. Nueva York, Free Press.
- HOBBS, T. (1994): *Leviatán*. Barcelona, Altaya.
- LAWRENCE, E. (2003): *Diccionario Akal de términos biológicos*. Madrid, Akal.
- LERMA, J. (2010): *Cómo se comunican las neuronas*. Madrid, CSIC.

- LORENZ, K. (1999): *Cuando el hombre encontró al perro*. Barcelona, Tusquets.
- MITCHELL, S. (2008): *Gilgamesh. Versión de Stephen Mitchell*. Madrid, Alianza.
- MORA, F. (2003): *El sueño de la inmortalidad. Envejecimiento cerebral: dogmas y esperanzas*. Madrid, Alianza.
- PINKER, S (1997): *Cómo funciona la mente*. Barcelona, Destino.
- SCOTT, A. (1994): *Piratas de la célula*. Barcelona, RBA.
- SMOLIN, L. (1997): *The Life of the Cosmos*. Oxford, Oxford University Press.
- SOBER, E. (1996): *Filosofía de la biología*. Madrid, Alianza.

¿Puede un robot transgredir las normas?: normatividad y naturalismo

Can a robot break the rules?: Normativity and naturalism

JAVIER GONZÁLEZ DE PRADO SALAS
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Resumen: En esta comunicación me propongo investigar los aspectos de la noción de normalidad relacionados con el seguimiento de normas. Adoptaré un punto de vista naturalista, desde el que defenderé una teoría comunitaria de la normatividad. En dicha teoría, los individuos de una comunidad normativa sancionan el comportamiento de los demás, con el fin de fomentar determinadas conductas. Después de considerar algunas de las acusaciones de relativismo que han recibido estas teorías, intentaré sugerir cuáles son —de acuerdo con esta propuesta— las ventajas adaptativas que explican la existencia de las prácticas normativas. Argumentaré que las habilidades normativas son una herramienta extremadamente útil que permite coordinar las conductas de los integrantes de una comunidad, aunque los usos de esta herramienta han de ser sometidos a constante crítica y revisión si se desea que resulten beneficiosos para los intereses de sus usuarios.

Palabras clave: normatividad, comunidad, sanciones, naturalismo.

Abstract: In this presentation I will try to investigate the aspects of the notion of normality which are related to rule-following. I will adopt a naturalist point of view, from which I will defend a communitarian theory of normativity. In such theory, members of a community sanction the behaviour of others, with the purpose of promoting certain patterns of conduct. After considering some of the accusations of relativism that these theories have received, I will try to suggest which are —according to this position— the adaptative advantages that explain the existence of normative practices. I will argue that normative skills are an extremely useful tool for the coordination of the behaviours of the members of a community – even if the applications of this tool must be subject to constant criticism and rational revision if we desire them to be beneficial for the interests of its users.

Keywords: normativity, community, sanctions, naturalism.

El empleo de la palabra «regla» está entretrejado con el empleo de la palabra «igual».

L. WITTGENSTEIN

INTRODUCCIÓN

Decimos que un suceso es normal cuando se repite con frecuencia, cuando se integra en una serie regular. Es por esto que solemos asociar la idea de normalidad a la de uniformidad. Si nos piden pensar en una sociedad sin disidencias, en la que todos los ciudadanos llevan una vida normal, seguramente nos imaginemos la sucesión homogénea de viviendas suburbanas con pequeño jardín en una anónima población norteamericana o, si así lo preferimos, los monótonos bloques grises de una antigua ciudad soviética. Mejor aún, tal vez pensemos en una sociedad

robotizada, cuyos integrantes se comportan como autómatas preprogramados. La mecánica fidelidad reiterativa de las máquinas puede, en efecto, parecernos el ejemplo por excelencia de conducta ajustada rígidamente a un patrón predefinido, sin desviaciones o variabilidad.

De hecho, podríamos pensar directamente que todos los eventos de la naturaleza se acogen a las regularidades dictadas férreamente por las leyes naturales. Todo lo que sucediese pertenecería, entonces, a una cadena regular: todo sería normal, todo seguiría el plan de la naturaleza y no habría sobresaltos. Esto es una manera de verlo pero, como sugiere Einstein en uno de sus populares dichos, también podemos pensar que «todo es un milagro»; que cada hecho que acaece es individual, único e irrepetible. Dicho de otro modo: dada una colección de «n» objetos, podemos agruparlos de acuerdo a regularidades en la manera en que deseemos. No hay una clasificación privilegiada a priori. Si añadimos un nuevo objeto, siempre podremos definir una uniformidad de acuerdo con la cual el objeto añadido no supone una anomalía. Tenemos una pera, una manzana y una pelota de tenis: podemos agrupar la pera y la manzana aduciendo que son frutas, o, por el contrario, asociar la manzana y la pelota diciendo que las dos son redondas; o, bien podemos formar un único grupo; o, al contrario, podemos formar tres grupos separados con un solo integrante cada uno.

Así, el que un suceso sea o no normal —se ajuste o no a una uniformidad— dependerá de la regularidad a la que nos estemos refiriendo; y, por tanto, dependerá del punto de vista de quién esté evaluando o clasificando los sucesos. No habría una «normalidad objetiva». Ciertamente, desde una perspectiva neutral, no es más normal el funcionamiento de una máquina que cumple con su cometido que el de una máquina que, debido a algún error de diseño o a alguna incidencia, opera de manera defectuosa. No se puede decir que la máquina haya transgredido ninguna norma en el segundo caso: sus componentes se han limitado a seguir las leyes físicas que determinan su comportamiento.

¿En qué consiste, entonces, evaluar la normalidad de un suceso según su adecuación a cierta regularidad? Parece que esto es algo que solo criaturas como los seres humanos —y no un robot— son capaces de hacer. Más aun, los seres humanos pueden captar o identificar una regularidad y adaptar a ella su conducta; son capaces de normalizar su comportamiento, y de juzgar si el comportamiento de los demás se desvía de este patrón regular. Los seres humanos son capaces de comprender y seguir reglas ¿Qué es lo que ocurre cuando se comprende una regla? Con estas preguntas se introduce el aspecto normativo de la noción de normalidad. La referencia a conceptos normativos parece llevar el debate más allá de terrenos meramente naturalistas. Esto es lo que, de hecho, opinan muchos autores. En esta comunicación, sin embargo, trataré de dar cuenta de la dimensión normativa de la normalidad desde una perspectiva naturalista e intentaré sugerir alguna respuesta para la pregunta de por qué y cómo los seres humanos han desarrollado el tipo de prácticas normativas que dan sentido a las ideas de normalidad y normalización.

SEGUIMIENTO DE REGLAS

El aspecto normativo de la normalidad impregna incluso sus vertientes más puramente descriptivas o inmediatamente naturalistas. Es cierto que es posible tratar de construir una explicación teleológica de la normalidad. Por ejemplo, desde el punto de vista de la biología y el éxito funcional. Un organismo, o sistema, sería normal si contribuyese a la satisfacción de una determinada función (en general de tipo evolutivo). Sin embargo, la idea de cumplimiento satisfactorio de una función tiene en sí misma un trasfondo normativo. Los sucesos del mundo, de por sí, no son ni exitosos ni fracasados. Es un intérprete o evaluador el que decide si esto es así. En principio, no tendría que haber más éxito en un corazón que bombease sangre adecua-

damente que en un corazón anquilosado: por decirlo así, el «universo» es indiferente. Nos parece natural pensar lo contrario porque estamos muy influidos por el punto de vista de la biología —y, es cierto, en los contextos de biología o en los de herramientas artificiales, hay una manera clara y obvia de describir finalidades—. Pero igualmente podríamos decir que las olas del mar tienen la función de sobrepasar un rompiente rocoso, y que son exitosas cuando consiguen hacerlo. En principio, no hay finalidades en el universo, independientes de un observador-evaluador. Y una finalidad es introducida mediante una regla, que distingue los casos correctos (exitosos) e incorrectos (fracasados).

Este cariz normativo persiste en usos del concepto de normalidad aún más asépticos que el biológico-funcional. Imaginemos una colección de objetos de dos clases, A y B, caracterizadas por sus objetos estereotípicos a y b. Imaginemos que llamamos «normal» a un objeto que pertenezca a A, diciendo que «es normal si es igual que a». Aquí tendríamos que seguir aludiendo, quizás implícitamente, a una regla que determinara qué es «ser igual que a», o «pertenecer a A». En el sentido más sencillo, una regla en este contexto podría simplemente especificar que objetos pertenecen a cada clase: que objetos es correcto incluir en cada clase.

La noción de normalidad, así pues, se asocia estrechamente con la de regla. Una regla define una clase de actuaciones, o hechos correctos, y una clase de actuaciones incorrectas. La primera clase caracterizaría la normalidad con respecto a dicha regla. Un suceso puede ser descrito introduciendo un número indefinido de clasificaciones regulatorias alternativas. Por consiguiente, como ya he mencionado, su normalidad será relativa a la regla que estemos considerando. Cambiando nuestro modelo clasificatorio, nuestra manera de evaluar y agrupar sucesos, podemos reincorporar las anomalías a la regularidad. Las dificultades no terminan aquí: si pensamos en ello, incluso el mero hecho de especificar con claridad cuál es la regla que se está siguiendo, la regla con respecto a la cual se está evaluando, resulta problemático. Habitualmente, la regla será caracterizada a partir de un número finito de ejemplos, o mediante procesos realizados por mentes finitas. Sin embargo, la regla consta de un número potencialmente infinito de aplicaciones:¹ ¿cómo pueden todas estas aplicaciones quedar recogidas por una caracterización finita? ¿Habría algo en los ejemplos pasados, o en los procesos mentales del usuario de la regla, que dictaminara si toda nueva aplicación es correcta o incorrecta?

Intuitivamente tenemos la sensación de que la respuesta es afirmativa. Nos parece que al dar la instrucción «empezando por 0, sigue la serie añadiendo siempre 2 unidades», determinamos todas las aplicaciones de la regla. Al enseñar a un aprendiz, tal vez le mostremos unos cuantos ejemplos, observemos como sigue la serie por su cuenta y, cuando comprobemos que su número de aciertos es satisfactorio, concluiremos que el aprendiz ha comprendido la regla y sabe aplicarla correctamente: sabe dar las respuestas «normales». No obstante, de forma inesperada, al llegar al número 1000, el aprendiz podría continuar la serie sumando 4 unidades. Cuando le corregimos, nos responde que el había interpretado así la regla —tal vez inspirándose en un número reducido de ejemplos que no llegaba hasta el número 1000—. ¿Había algo en su aprendizaje, en la instrucción recibida, o en los ejemplos, que le impidiera creer que continuar de este modo era lo correcto? Evidentemente, protestamos: la instrucción decía explícitamente «continúa *siempre* añadiendo 2 unidades». Pero entonces el aprendiz podría argüir que él había interpretado, «siempre 2 unidades» como «2 unidades hasta 1000, y después 4». Seguramente intentaremos sacarle del error explicando el uso apropiado de tales expresiones

¹ En un primer momento parece que esta objeción no se extiende a las reglas con un número finito de casos, o a los casos ya ejemplificados de reglas infinitas. No obstante, esto no es así. Supongamos que en pasado mostramos que $3+2=5$. Este ejemplo no determina todas las aplicaciones de $3+2$, ya que un alumno puede interpretar la regla como «la respuesta a $3+2$ es 5, antes de t y 7, después de t» (o, «5 en las diez primeras aplicaciones y 7 después»). Así, cada aplicación sería un nuevo caso. *Vid.* Kripke (1982).

valiéndonos de otras palabras; no obstante, el aprendiz acaso mantenga que él entendía estas palabras de otra manera, y que nada en nuestro uso pasado le prohibía hacerlo, y así sucesivamente con cada una de las instrucciones, paráfrasis y reglas interpretativas que propusiéramos: toda nueva explicación o interpretación habría de ser, a su vez, explicada o interpretada. La situación parece desesperada. Todos nuestros enunciados sobre seguimiento de reglas quedarían indefinidos, y —si somos de la opinión de que el significado se adquiere a través del uso de reglas— esta indefinición se expandiría a cualquier expresión de nuestro lenguaje. La idea de corrección o incorrección, normalidad y anormalidad, perdería su sentido.

La discusión filosófica sobre estas cuestiones no es novedosa: se remonta a la aparición de las seminales *Investigaciones Filosóficas*, de L. Wittgenstein (Wittgenstein, 1988), y se ha intensificado en las últimas décadas, desde la polémica exégesis de esta obra realizada por S. Kripke (Kripke, 1982) (los argumentos del párrafo anterior están extraídos de estas obras). Wittgenstein mostró que una colección finita de ejemplificaciones no es suficiente para especificar inequívocamente la regla; asimismo, argumentó convincentemente que la comprensión de la regla no puede consistir en ningún estado mental del usuario, en todo caso, tales estados serán fenómenos concomitantes a la comprensión. «Pues ningún proceso podría tener las consecuencias de significar algo» (Wittgenstein, 1988: 499). Kripke, en su interpretación de Wittgenstein, señala que, en efecto, nada en el pasado o en la historia mental de un individuo determina cuál es la regla que está siguiendo. Y no se trata de un problema de falibilidad de la memoria. Aunque se recordara perfectamente cómo se aplicó la regla en el pasado, y el estado mental en que el individuo se hallaba entonces, este estado siempre podrá ser interpretado de varias maneras alternativas en el presente.

El problema es particularmente agudo para quienes postulen un seguimiento privado de la regla, ya que «creer seguir una regla no es seguir una regla» (Wittgenstein, 1988: 203), y un individuo aislado no podrá más que creer que sigue la regla. Este es el tipo de crítica que reciben las teorías de disposiciones, según las cuales al seguir una regla actuamos impulsados por disposiciones a actuar de cierto modo. La dificultad aquí es que, si nuestras disposiciones determinan cómo actuaremos y, al mismo tiempo, determinan cuál es la regla que estamos siguiendo, siempre actuaremos de forma correcta (con respecto a la regla caracterizada por nuestras propias disposiciones). Esta ausencia de error no es aceptable en una explicación del seguimiento de reglas.

Por otra parte, ya hemos visto que la apelación a reinterpretaciones de la regla no es una salida exitosa. Las reinterpretaciones —reglas para seguir reglas— se encadenarían sin fin, entrando en un regreso al infinito. Por sí solas, las interpretaciones «penden en el aire». Nos dan una instrucción, por ejemplo un indicador de caminos; la aplicación de esta instrucción se explica mediante un diagrama; a su vez, el diagrama se explica con una tabla, esta tabla verbalmente; así indefinidamente, sin llegar a una última explicación, a un fundamento final.

Este regreso al infinito fue llamado por Kripke «paradoja escéptica». No obstante, los exegetas tienden a coincidir en que Wittgenstein no acepta, o no se conforma con aceptar, tal paradoja (McDowell, 1984; Wright, 1984). La sucesión de interpretaciones no continúa indefinidamente porque el seguimiento de reglas se basa en un «uso», en una «costumbre». El seguimiento de una regla solo puede darse con referencia a tal uso, que establece una práctica de captación de la regla que no consiste en una interpretación. No hay un acuerdo unánime acerca de la naturaleza de este uso, y se han propuesto multitud de candidatos; aun así, la mayor parte de los autores² coinciden en afirmar que dicho uso requiere la existencia de una comunidad.

En un primer momento podríamos pensar que los patrones de aplicación de la regla de los integrantes de la comunidad determinan cómo se sigue la regla, qué es correcto: las normas se-

² No todos; no, por ejemplo, Blackburn (1984).

rían simples regularidades comunitarias. Esto, sin embargo, no es suficiente, ya que en las conductas de un colectivo de individuos se pueden encontrar un número indefinido de regularidades. La regla seguiría quedando indeterminada, puesto que ningún conjunto de sucesos basta para decidir si un nuevo suceso es o no regular con respecto a dicho conjunto (siempre podremos continuar la serie preservando alguna regularidad). Por otra parte, según esta propuesta, las manzanas cayendo de un árbol seguirían la regla expresada por la ley de la gravitación: de este modo se borra la distinción entre lo que, de hecho, sucede y lo que debería suceder, entre los niveles descriptivo y normativo.

En el análisis puramente regularista de la normatividad, un individuo sigue una regla si se ajusta a cierta regularidad, y la contraviene si diverge de ella. No se menciona la posibilidad de que los individuos evalúen la conducta de otros. Y, no obstante, la evaluación parece un ingrediente esencial de la normatividad (Brandom, 1984: 30-46) (como podemos observar en los ejemplos típicos de enseñanza de reglas: el maestro aprueba o censura la conducta del alumno). Algunas de las teorías más prometedoras sobre seguimiento de reglas se basan justamente en la noción de evaluación. Estas teorías a veces se conocen como teorías de «evaluación comunitaria», y describen comunidades en las que los individuos no solo llevan a cabo actuaciones correctas o incorrectas siguiendo cierta regularidad, sino que también son capaces de tratar una actuación como correcta o incorrecta: adoptan una actitud normativa, son también evaluadores. Estas actitudes se expresan, de forma típica, a través de sanciones. Al pensar en sanciones negativas y positivas, pensamos respectivamente en términos de castigo y recompensa, inhibición y refuerzo. En general, una sanción positiva tenderá a estimular e incentivar cierto tipo de comportamiento, en tanto que las sanciones objetivas tratarán de hacer menos probable la repetición de la conducta censurada. En este modelo, los miembros de un grupo normativo se corregirían entre sí, dando lugar a una compleja red de actuaciones y evaluaciones en la que los individuos se modelan el comportamiento unos a otros. El objetivo de estas redes de interacciones normativas será fomentar la adopción de determinadas conductas por parte de los miembros del grupo, de manera que se establezcan unos patrones de comportamiento más o menos regulares (y ventajoso para los intereses de la comunidad, en principio). Resulta indispensable, por tanto, que las conductas de los miembros de la comunidad sean en cierto grado maleables y flexibles, susceptible de ser alterada por las sanciones recibidas.

TEORÍAS COMUNITARIAS Y RELATIVISMO

El modo en que los integrantes de una comunidad se comportan, y cómo evalúan comportamientos, constituye su «forma de vida» —por emplear términos wittgenstenianos; un consenso mínimo en las evaluaciones y en la manera de actuar es una condición necesaria para que puedan existir prácticas normativas con sentido— para que haya una idea coherente de corrección: este es el acuerdo en «formas de vida» que menciona Wittgenstein (1988: 217). Una actuación solamente puede ser correcta o incorrecta con respecto a un patrón más o menos uniforme de evaluaciones comunitarias. En este punto hemos de decidir si nos comprometemos con las versiones más controvertidas de las teorías comunitarias. Si lo hacemos, estaremos dispuestos a defender que una actuación es incorrecta cuando es sancionada negativamente por un número suficientemente grande de miembros de la comunidad,³ y correcta cuando es am-

³ Podríamos argumentar que estas teorías solo nos sirven para casos de la regla que hayan sido ejemplificados y evaluados en el pasado por la comunidad. Esta limitación es solo aparente, sin embargo: en un caso nuevo, los individuos actuarían en la manera en que su entrenamiento les induce a hacerlo y, si surgieran dudas sobre la co-

pliamente respaldada por el grupo. Estas son tesis arriesgadas; y, aunque finalmente me inclinaré por aceptarlas en sus aspectos fundamentales, antes presentaré algunas de las críticas a las que se han visto sometidas.

Las teorías de evaluación comunitaria tienen la ventaja inmediata de que dan cabida de forma natural a la posibilidad de error. La conducta (y las evaluaciones) de un miembro de la comunidad pueden diferir de la tendencia mayoritaria del grupo: en tal caso, diremos que está en un error, y recibirá sanciones negativas que procurarán enmendar su comportamiento. Estas anomalías son posibles, pero no deben ser dominantes, ya que entonces desaparecería la uniformidad global necesaria para que haya una idea definida de corrección (la práctica normativa dejaría de ser útil). Así pues, las teorías comunitarias admiten el error individual. No parece suceder lo mismo, en cambio, con el error colectivo: la comunidad en conjunto nunca podría estar, en principio, equivocada. Esta infalibilidad colectiva resulta inaceptable para muchos autores, y ha sido el punto más atacado de las teorías de evaluación comunal (McDowell, 1984; Brandom, 1994). La razón es que la comunidad se adjudicaría poderes que exceden sus capacidades. El consenso colectivo bastaría para decidir cuestiones que intuitivamente diríamos que quedan más allá del alcance de la comunidad. Es verdad que el consenso comunitario es lo que hace que sea correcto o incorrecto llevar zapatos negros y calcetines blancos a una reunión social. Pero los integrantes de una comunidad podrían también ponerse de acuerdo en que $2+2 = 5$, o en que la hierba es roja y la nieve negra. Si las comunidades humanas tuvieran la potestad de hacer esto, desaparecería toda idea de realidad externa e independiente y de objetividad. No habría autoridad superior a la todopoderosa comunidad. Caeríamos irremediabilmente en el relativismo más extremo, en un idealismo radical.

Afortunadamente, no es necesario alarmarse hasta tal punto. Los miembros de una comunidad bien pueden decidir qué se considerara como correcto dentro de sus prácticas normativas. Pero no por ello tendrán un control absoluto sobre el resultado del despliegue de dichas prácticas en el mundo. Algunas de estas posibles prácticas (algunos de los posibles patrones de corrección) serán más exitosos que otros para los intereses de los miembros de la comunidad en su interacción con el entorno. Clasificar objetos del mundo (por ejemplo, por su color) tiene una función relacionada con las actividades humanas: cómo sea la realidad externa influirá decisivamente en cuáles de estas clasificaciones sean más útiles.

Hemos dicho que la corrección o incorrección de la aplicación de una regla se construye sobre la base de las evaluaciones de los miembros de la comunidad. Resulta extraño, entonces, afirmar que el conjunto de las evaluaciones de una comunidad están equivocadas. Y sin embargo, el sentido común nos dice que esto ha de ser así: $2+2$ serán 4, aunque todos los miembros de una comunidad aseguren de repente que $2+2 = 5$. Los miembros de esta comunidad tienen una opinión errónea, queremos decir. La fuerza de este razonamiento ha hecho que muchos partidarios de las teorías comunitarias hagan ciertas concesiones y admitan que la comunidad puede estar equivocada en alguna circunstancia excepcional: por ejemplo, si todos los miembros de la comunidad se hallan bajo los efectos de una droga que altera su percepción cromática (Wright, 1986). La introducción de circunstancias «normales» y «excepcionales» resta gran parte de su atractivo a las teorías de evaluación comunitaria —y hemos de comentar, de paso, que se asemeja a los desesperados movimientos de repliegue de las teorías disposicionalistas individualistas, según los cuales «aplicar una regla correctamente consiste en seguir las disposiciones que manifestamos en situaciones adecuadas, ideales o no anómalas» (Petit, 1990)—. En cualquier caso, habría que decir que el error comunal solo puede ser efímero y transitorio: si los miembros de la comunidad persisten en percibir y clasificar colores como lo

rrECCIÓN de esta actuación, los miembros de la comunidad emitirían las sanciones pertinentes, que indicarían cómo seguir aquí la regla.

hacían bajo la influencia de la droga, habremos de aceptar que este es el modo (correcto) de hablar sobre colores en esa comunidad —si persisten en sumar $2+2 = 5$, diremos que esta es ahora la aritmética de la comunidad—.

En lugar de hablar de errores comunales excepcionales, tal vez sea más conveniente tener en cuenta el hecho de que la uniformidad en las conductas y evaluaciones de la comunidad es un equilibrio dinámico en continua tensión, sujeto a fluctuaciones y variaciones, tanto transitorias como duraderas. El consenso comunitario no es un decreto puntual, único e inamovible. Ninguna evaluación aporta una justificación definitiva: siempre puede ser puesta en tela de juicio. En los casos de «errores» comunales excepcionales, el hereje podría hacer cambiar de opinión fácilmente a los integrantes de la comunidad: sería sencillo corregirlos y convencerlos de su evidente equivocación. Si por ejemplo todos los matemáticos cometieran un error accidental y sumaran por despiste $2+2 = 5$, les podríamos mostrar su fallo de cálculo y alterarían al instante sus evaluaciones. Los métodos de justificación son una parte esencial de los sistemas normativos porque permiten señalar y solucionar este tipo de accidentes y equivocaciones, explicitando los criterios de corrección aplicados, y garantizando así la coherencia de la práctica. Al justificar la corrección de una actuación, señalamos claramente cómo esta regla se relaciona con otras, en torno a las cuales seguramente exista acuerdo (si la regla no estuviese relacionada con otras reglas, sería mucho más difícil persuadir de su error a quien se equivoca). La comunidad y el hereje seguirían compartiendo sus mecanismos evaluativos básicos y, en particular, sus métodos de justificación, y por ello les sería sencillo retornar a la senda de la corrección (corrección con respecto a estos mecanismos evaluativos). Tan solo habrá sido una divergencia de opiniones accidental, manteniendo una manera común general de evaluar y seguir reglas (comparten una «forma de vida», como diría Wittgenstein (Wittgenstein, 1988: 219), «un método de medida»). La comunidad se percataría de que estaban contraviniendo momentáneamente sus propios criterios. Pero si la comunidad se empeña en continuar aplicando las evaluaciones que el hereje considera falsas, y no acepta la justificación de sus objeciones, tendremos que reconocer que la comunidad tiene otra manera de evaluar y justificar sus evaluaciones: tiene otra forma de vida, no otras opiniones (pues su forma general de evaluar es radicalmente distinta). No tenemos derecho a decir que la comunidad está equivocada, aunque quizás podamos decir que es irracional o incoherente.

La uniformidad de las evaluaciones de la comunidad, por consiguiente, determina qué es correcto dentro de dicha comunidad; pero esta no es una uniformidad fija y monolítica, sino que se está sometida al influjo de posibles fluctuaciones y alteraciones (que, para mantener la estabilidad, han de ser leves y transitorias). El criterio de corrección estaría dado por el equilibrio, más o menos preciso y estable, que alcanzan las evaluaciones de los integrantes de la comunidad. Esto quizás añada algo de imprecisión y borrosidad a la idea de corrección, pero también permite dar cuenta de la evolución social de las prácticas normativas. Por lo demás, habrá situaciones en las que la comunidad no llegará a ningún consenso claro: la regla está indefinida en ese caso.

CONCLUSIONES: NATURALISMO Y NORMATIVIDAD

Dejando, de momento, la discusión acerca de la infalibilidad colectiva, es evidente que las teorías de evaluación comunitaria tienen un gran aliciente: nos ofrecen una vía para la explicación de las prácticas normativas dentro de un discurso naturalista. Una explicación naturalista de este tipo podrá tratar de esclarecer cuáles son las finalidades de la existencia de tales prácticas normativas en las sociedades humanas.

Antes he sugerido que los miembros de una comunidad normativa son capaces de realizar evaluaciones de los actos de los demás, y que estas evaluaciones se manifiestan como sanciones. Las sanciones positivas tienen el objetivo de hacer más probable que se dé cierta conducta, mientras que las sanciones negativas buscan disminuir la probabilidad de que una conducta persista. Así, las sanciones normativas tendrían la misión general de fomentar determinadas clases de comportamientos: se estimularía la adopción de conductas que, en principio, serán deseables para los intereses de la comunidad. Por supuesto, puede haber sanciones no directamente caracterizables mediante un vocabulario naturalizado, sanciones normativas internas al sistema de normas: típicamente, licencias y prohibiciones. Una teoría naturalista no se opone a esto, únicamente exige que todo el entramado normativo tenga unos cimientos naturalizables (las sanciones internas estarían finalmente conectadas con sanciones naturalizadas).

Las prácticas normativas, por consiguiente, tienen como objetivo la expansión de un patrón uniforme de conducta entre los miembros de la comunidad. Las sanciones promoverían la propagación de esta uniformidad, con lo que a su vez se incrementaría la uniformidad y, con ella, la efectividad de las sanciones comunitarias (suponiendo, como es razonable hacer, que exista alguna correlación entre la conducta adoptada por un individuo y las sanciones que emite: la hipocresía ha de ser limitada). Esta uniformidad estimulada normativamente es lo que a veces llamamos «normalidad», y las sanciones son el ejemplo más claro de mecanismos de normalización social. Al utilizar estos términos, las ideas de normalidad y normatividad inmediatamente adquieren tintes sombríos. Las sanciones, es cierto, son dispositivos de represión o, al menos, de manipulación de la conducta. Pero esto no siempre es negativo: la conducta del individuo puede ser modelada de forma beneficiosa para sus finalidades e intereses, y para los de la comunidad. Las normas no siempre son instrumentos exclusivamente coercitivos y limitantes; también pueden ser vistas como una herramienta enormemente útil que nos permite coordinar nuestras conductas de manera ventajosa para nosotros (cooperar y colaborar en la resolución común de problemas: el lenguaje y la comunicación simbólica convencional son una muestra clara de estas virtudes).

Las normas son un componente esencial de la actividad social del ser humano. No pretendo dar una definición rigurosa de normatividad, pero sí hay algunos rasgos característicos de tales prácticas: como he señalado, estas prácticas requieren un colectivo de individuos capaces de evaluar y sancionar la conducta de los otros. Para que estas sanciones tengan sentido, las conductas han de ser al menos, hasta cierto punto, maleables, y el mecanismo de ajuste entre las sanciones y las actuaciones de los miembros del grupo ha de ser tal que permita la difusión de un patrón de conductas y evaluaciones suficientemente uniforme (en ocasiones, a partir de una introducción minoritaria de la regla). Por otra parte, en una práctica normativa desarrollada, los miembros de la comunidad podrán introducir nuevas reglas —según las necesidades de cada momento—, y no se limitarán a seguir reglas heredadas.

El objetivo básico de las prácticas normativas es incentivar y favorecer la adopción de determinadas conductas por parte de los miembros de la comunidad. Estas conductas serán recomendables para los intereses de los integrantes del grupo o, al menos, de parte del grupo. Cuáles sean estos intereses, es otra cuestión, pero si una norma promoviera comportamientos perjudiciales, es de esperar que fuera sustituida o enmendada; en caso contrario, las posibilidades de supervivencia del grupo disminuirán. Por ejemplo, en una comunidad se puede establecer una norma para diferenciar los frutos venenosos de los comestibles: todos los frutos venenosos son rojos, y nadie debe introducirlos en los comedores comunales. Si los miembros del grupo siguen la norma, se reducirá la posibilidad de envenenamiento. Igualmente podríamos pensar en una regla que obligara a comer únicamente frutos venenosos: los habitantes de esa comunidad se intoxicarían continuamente, morirían y el grupo desaparecería. Parece sorprendente que la evolución hubiese podido seleccionar grupos con prácticas e intereses tan extraños.

Una de las ventajas esenciales de las prácticas normativas es su gran flexibilidad. Son prácticas que no están ligadas a la promoción de una conducta concreta, para unas circunstancias específicas y fijas; una vez que se dispone de habilidades normativas suficientemente sofisticadas, pueden ser aplicadas en situaciones muy diferentes. Cada vez que cambien las circunstancias y se presenten nuevos problemas, tendremos la capacidad de introducir nuevas normas y nuevas conductas favorecidas, de acuerdo con nuestros intereses en ese momento. Esta enorme adaptabilidad distingue a las prácticas normativas de otros recursos evolutivos, como las respuestas puramente instintivas.

Obviamente, no siempre las conductas promocionadas normativamente terminarán por resultar útiles o exitosas: es la capacidad de promover comportamientos normativamente la que se ha revelado como una herramienta altamente exitosa, e imprescindible para la vida humana. Aunque antes he defendido que las prácticas normativas son ventajosas para la supervivencia y la adaptación al medio, es evidente que con el desarrollo cultural de las sociedades humanas han ido apareciendo multitud de intereses, finalidades y necesidades superpuestas que solo muy indirectamente se podrían relacionar con objetivos adaptativos. Como toda herramienta, la normatividad puede ser utilizada con buenos y con malos fines. Ya he señalado que, si deseamos que nuestras prácticas normativas sean coherentes y adecuadas para nuestros intereses, resulta indispensable que podamos revisar racionalmente el entramado de tales prácticas, expresando explícitamente las relaciones entre las reglas que lo integran y eliminando inconsistencias o aspectos indeseables. Sin embargo, esto no es todo: además de dicha revisión interna, es también nuestra responsabilidad, como miembros racionales de nuestra comunidad, analizar y criticar las finalidades a las que sirven nuestras prácticas normativas. Hemos de decidir si aceptamos estos fines, si deseamos continuar promoviendo las conductas fomentadas por nuestras normas; y si no es así, hemos de proponer mejoras o alternativas. De acuerdo con lo que he argumentado aquí, no hay ninguna «normalidad absoluta», una normalidad que haya de imponerse sobre los miembros de una comunidad con independencia de su voluntad y preferencias. La comunidad no ha de estar sometida ciegamente a sus normas. Por el contrario, son los miembros de la comunidad los que deben ejercer un control racional sobre sus prácticas normativas, asegurándose de que son empleadas en su beneficio y expurgando todo uso indeseado.

En esta comunicación he presentado una visión de la normatividad y de la normalidad plenamente naturalizable. No se requiere ninguna capacidad esencialmente diferente a las que, en menor o mayor grado, poseen otros animales no normativos: de hecho, me he mantenido neutral en el debate acerca de la existencia de comportamientos normativos, siquiera embrionarios, en animales no humanos. Esta es una cuestión empírica que han de resolver los etólogos. Lo mismo sucede con sistemas mecánicos, como las computadoras. Si un robot es incapaz de transgredir una regla, ello no se debe a que siga las normas de manera fanáticamente disciplinada; al revés, se debe a que no es capaz de seguir reglas. Pero podemos imaginar una posible comunidad de robots que sí lo hiciera. Para ello, tendrían que ser robots con un comportamiento suficientemente plástico y adaptable; tendrían que poder influir y dar forma al comportamiento de otros robots mediante evaluaciones (sancionando sus actuaciones) y, al menos en cierto grado, tendrían que corregir su conducta en respuesta a las sanciones recibidas. Unos robots artificiales que poseyeran estas habilidades, dispondrían de los elementos esenciales para desarrollar prácticas normativas básicas. La flexibilidad, capacidad de ajuste y coordinación de estos sistemas los haría dignos de ser admitidos en el reino del deber y la libertad, del bien y el mal.

BIBLIOGRAFÍA

- BLACKBURN, S. (1984): «The Individual Strikes Back», *Synthese*, 58, pp. 281-301.
- BRANDOM, R. (1994): *Making It Explicit*. Cambridge, Harvard University Press.
- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, Blackwell.
- MCDOWELL, J. (1984): «Wittgenstein on Following a Rule», *Synthese*, 58, pp. 325-363.
- PETTIT, P. (1990): «The Reality of Rule Following», *Mind*, 99, pp. 1-21.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica.
- WRIGHT, C. (1984): «Kripke's Account of the Argument against Private Language», *Journal of Philosophy*, 81, pp. 759-778.
- (1986): «Rule-Following, Meaning and Constructivism», en C. Travis (ed.): *Meaning and Interpretation*. Blackwell. Oxford, pp. 271-297.

PANEL 7

Escribir, leer, narrar

Más allá del ensayo filosófico, el pensamiento y la reflexión se han desarrollado a través de diversas estrategias narrativas. La literatura, en muchos sentidos, ha ganado la mano a las disciplinas humanísticas en la medida en que ha sido capaz de discurrir de una manera más libre, de trascender los corsés metodológicos que tantas veces oprimen al pensamiento científico. La imaginación literaria, además, ha estado confinada lejos del mundo académico, en la pluma de ciertos escritores que narraban sus experiencias desde los márgenes, desde el submundo y que, en este sentido, pueden considerarse claros exponentes del pensamiento subterráneo. Por su parte, la literatura contiene también problemas metodológicos que la teoría literaria ha analizado sistemáticamente, sirviéndose en buena medida de la reflexión filosófica. Esta singular relación que se establece entre literatura y filosofía ha constituido el punto de partida de este panel en el que hemos querido explorar, por un lado, algunos de los problemas recurrentes en el pensamiento filosófico pero desde la perspectiva de la expresión literaria y, por otro lado, la manera en que las escrituras narrativas y sus consecuentes lecturas han influido en el desarrollo del pensamiento científico y humanístico. Asimismo, otro de los retos de este panel ha sido el de explorar las claves metanarrativas que condicionan la forma y el entramado del propio texto, de sus letras, del lenguaje que va contorneando las palabras y adquiere un particular sentido en la escritura y, más tarde, en ese continuo vaivén que transcurre entre lectura y relectura.

En las propuestas que se relacionan a continuación, los participantes han sabido recoger los retos que se les habían planteado. ¿Podría entenderse, por ejemplo, la aparición del primer feminismo sin la influencia empática que despertaron ciertas heroínas de la literatura del siglo XVIII? ¿Cómo afrontan las narraciones contemporáneas algunas cuestiones omnipresentes en el pensamiento filosófico tales como la posibilidad de otorgar un sentido narrativo al horror, de dar forma a identidades que se encuentran a la deriva y en perpetuo movimiento, o de registrar el origen de subjetividades constituidas socialmente? ¿Cómo se ha hecho eco la literatura de la relación tan compleja que se establece entre el ser humano y la naturaleza? ¿Ofrece el discurso literario un espacio real para la resistencia? Estas y otras cuestiones serán perfiladas en las páginas que siguen, en las que se presentan de forma esquemática algunas aproximaciones que esperamos puedan servir de orientación a la reflexión filosófica interesada en los componentes imaginarios que articulan la acción y el pensamiento humanos.

PEDRO OCHOA CRESPO
PAULA MARTOS ARDID
PAMELA COLOMBO

El texto en clave rizomática: una comprensión pragmática del libro

Text in rhizomatic key: A pragmatic understanding of the book

MIQUEL À. MARTÍNEZ
Universitat de València

Resumen: Gilles Deleuze y Félix Guattari formulan a través de su obra una doble propuesta, renovadora en lo que atañe a la producción conceptual y de emancipación en el ámbito político. Se trata ciertamente de las dos caras de una misma moneda, pues el pensamiento en general, y la filosofía en particular, no se pueden entender fuera del contexto de la acción.

Palabras clave: Deleuze/Guattari, rizoma, máquina literaria, cartografía.

Abstract: Gilles Deleuze and Félix Guattari made a dual proposal, renewal as it relates to the conceptual production and emancipation in the political sphere. It is certainly two sides of the same coin, because thought and philosophy cannot be understood outside the context of the action.

Keywords: Deleuze/Guattari, rhizome, literary machine, cartography.

RIZOMA

Cuando tenía trece, catorce años, fui a clases de composición musical. No porque fuera un niño prodigio, sino por la púdica delicadeza de mi padre. Eran tiempos de guerra y un amigo suyo, compositor judío, tuvo que llevar la estrella amarilla; la gente empezó a evitarlo. Mi padre, sin saber cómo expresarle su solidaridad, tuvo la idea de pedirle, en el momento justo, que me diera clases. [...] De todo aquello solo me han quedado mi admiración por él y tres o cuatro imágenes. Sobre todo esta: al acompañarme después de la clase, él se detiene cerca de la puerta y me dice de pronto: 'Hay muchos pasajes sorprendentemente flojos en Beethoven. Pero son estos pasajes flojos los que otorgan valor a los pasajes fuertes. Es como el césped, sin el cual no podríamos disfrutar del hermoso árbol que crece en él'. [...] Esta corta reflexión de mi maestro de entonces me persiguió toda la vida (la he defendido, terminé por combatirla pero nunca he dudado de su importancia). [...] Pero más que a esta reflexión en sí quiero a la imagen de un hombre que, poco tiempo antes de su viaje atroz, reflexionó, en voz alta, ante un niño, sobre el problema de la composición de la obra de arte.

MILAN KUNDERA: *Los testamentos traicionados.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari formulan a través de su obra una doble propuesta, renovadora en lo que atañe a la producción conceptual y de emancipación en el ámbito político. Se trata ciertamente de las dos caras de una misma moneda, pues el pensamiento en general, y la filosofía en particular, no se pueden entender fuera del contexto de la acción. Todo ello se manifies-

ta a su vez en la elaboración de un conjunto de nociones encaminadas a favorecer esta conexión directa entre la *pragmática* filosófica y el *devenir* revolucionario. El *rizoma*, aspecto fundamental que recorre la mayor parte de la producción conjunta de los autores, es un ejemplo destacado de esta manera de proceder, en la medida en que pretende cuestionar las categorías tradicionales del pensamiento poniendo en marcha un entramado conceptual cuyo efecto debe llegar más allá del ámbito de las ideas. La creación de *líneas de fuga* activas como revulsivo para el individuo y el grupo, a partir de una comprensión del libro y la escritura que aproxima el trabajo del escritor a una tarea de producción *maquínica*, responden también a esta visión de conjunto.

La atención que han dispensado Deleuze y Guattari a la creación artística de distinto ámbito no resulta en absoluto secundaria para entender el alcance del análisis que estos dos autores llevan a término. La filosofía establece vínculos de unión con el arte porque, más allá de las diferencias de tipo metodológico y formal, comparte un objetivo común. Se trata de lograr estabilidad para el pensamiento, de evitar el caos sin aludir para ello a modelos que se sitúen más allá del plano inmanente ni a la mera opinión constituida en torno a la esfera mediática de masas.¹ Persiste en todo ello una inspiración de corte nietzscheano, que llama a diagnosticar de manera crítica los síntomas de *enfermedad* conceptual y creativa que aquejan a la sociedad para ofrecer una propuesta de renovación de los modelos impuestos o aceptados. Filosofía y arte coinciden en esta intención de denunciar y combatir la estupidez, imperante e interesada tarea para la cual las distintas manifestaciones del pensamiento deben evitar, como esbozó Nietzsche, rendir pleitesía a instancias de poder, tales como el Estado o la Iglesia².

Dicho esto, no resulta sorprendente que Deleuze y Guattari hayan descrito nociones fundamentales para su obra a través del estudio de autores cuya creación sobrepasa los límites de la filosofía. La primera alusión a la imagen del rizoma aparece con motivo del análisis de la multiplicidad formal y de contenido que articula la obra de Kafka:

«¿Cómo entrar en la obra de Kafka? Es un rizoma, una madriguera [...] Así pues, entraremos por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro, ninguna entrada tiene prioridad, incluso si es casi un callejón sin salida, un angosto sendero, un tubo sifón» (Deleuze y Guattari, 1978: 11).

Con esto volvemos a la formulación de los autores de que no hay nada en el pensamiento que no remita de manera directa a un planteamiento práctico. Esta convicción se encuentra recogida en la descripción del rizoma, y la creación de Kafka constituye un ejemplo paradigmático de aquello que se desprende de una concepción de este tipo. En primer lugar, por lo que supone organizar un diagnóstico crítico del contexto social y político con el cual entra en contacto la obra de arte. A esto se refieren los autores cuando hablan de la escritura de Kafka en el

¹ A describir este movimiento común consagran los autores el último título escrito a cuatro manos: *¿Qué es la filosofía?* Se lleva a cabo en él un ejercicio de retrospcción que abarca una parte importante de la obra de Deleuze y Guattari, destilada y sintetizada en sus elementos principales. El último capítulo del texto, «Del caos al cerebro», describe precisamente esta lucha del pensamiento por evitar el caos de la indiferenciación y la fugacidad de los conceptos filosóficos y las sensaciones artísticas, todo ello sin recurrir al amparo de modelos trascendentes o a la mera opinión mediática. Las soluciones propuestas pasan por generar bloques de conceptos en el caso de la filosofía, así como compuestos de sensación en el caso del arte. Con ello se consigue trazar un doble plano que atraviesa el caos y le confiere estabilidad: el plano de consistencia, en el caso de la filosofía, como agregado desigual de variaciones conceptuales; y el plano de composición, como conjunto de afectos y preceptos, por parte de la creación artística. Cf. Deleuze y Guattari (1993), pp. 201-220.

² Nietzsche menciona esta idea en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas*, titulada «Schopenhauer como educador». Cf. Nietzsche (2011), p. 768. Deleuze devuelve el guante y reconoce la deuda en la obra que dedica precisamente a la filosofía nietzscheana. Cf. Deleuze (1971), p. 149.

sentido de una literatura *menor* que, lejos de remitir a un plano valorativo, responde al ámbito descriptivo de la acción política desarrollada en la producción literaria: «menor no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)» (Deleuze, 1971: 31).³ En segundo término, por el hecho de sugerir nuevos modelos de existencia individual y colectiva alejados de las guías maestras del poder, esto es: por procurar la creación de líneas de fuga como condición de posibilidad para generar espacios abiertos a la experimentación en el ámbito social y político:

«no se trata de *libertad* por oposición a sumisión, sino solamente de una línea de fuga. [...] Las formalizaciones más sólidas, más consistentes [...] también perderán su rigidez, para multiplicarse o para preparar una rebelión, que las hace huir siguiendo líneas de intensidades nuevas» (Deleuze y Guattari, 1978: 16).

Todas estas ideas, convenientemente desarrolladas, conforman la introducción de *Mil mesetas*, el segundo volumen del gran proyecto de *Capitalismo y esquizofrenia*. Se trata de un texto de 1976 (Deleuze y Guattari, 1976), escrito un año después que el libro sobre Kafka, y cuatro antes que el título que prologa, y que supone por tanto un puente terminológico y conceptual entre estas dos obras.

El núcleo del texto al que nos referimos, alude a un cambio significativo en la manera de concebir el libro como objeto. En primer lugar, resulta necesario hacer saltar las barreras del ámbito académico dentro de las cuales se encuentra normalmente el discurso filosófico. Esto es algo que refleja la evolución de la bibliografía deleuziana, que empieza por los monográficos sobre diferentes nombres de la historia de la filosofía, continua con la experiencia de una escritura y una lectura distintas a partir de la obra de Nietzsche y llega, por fin, a sus dos textos de tesis y a la producción común con Guattari:

«Fue así como yo empecé a escribir libros en este registro de vagabundeo, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. No me hago ilusiones: son libros aún lastrados por un pesado aparato universitario, pero intento con ellos una especie de trastorno, intento que algo se agite en mi interior, tratar la escritura como un flujo y no como un código» (Deleuze, 1995: 15).

En esta línea, un paso más allá, Deleuze y Guattari pretenden una transformación de todos los elementos implicados en la elaboración del libro: a nivel formal y de contenido, así como lo que respecta a los procesos implícitos en la acción de leer y escribir. En la idea de presentar las distintas partes que componen el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* como *Mil mesetas*, y no siguiendo una estructura formada por capítulos, se encuentra recogida buena parte de la intención de los autores. La escritura se compone de líneas múltiples, conectadas entre sí de manera heterogénea y sin un orden preestablecido, con salidas al exterior hacia otros textos y otros ámbitos extraliterarios, fuera de todo orden lógico o relación causal de carácter lineal. Una meseta se conforma entonces por la libre expresión de estas líneas, en un orden que privilegia la multiplicidad como principio. Con esto se alcanza un plano conceptual estable, constituido por la afirmación de la diferencia de los elementos que abarca en su interior, esto es: un dibujo en forma de rizoma:

³ Anne Sauvagnargues apunta al respecto que «la creación literaria es llamada ‘menor’ en el sentido de que mina y socava las condiciones sociales de la norma mayor», en «un ejercicio de minoridad, de *minorización* que desequilibra las normas», pues «la creación es siempre una anomalía polémica respecto de los valores dominantes que definen una normalidad social». Sauvagnargues (2006), pp. 59-60.

«Nosotros hemos escrito este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas. [...] Al levantarnos cada mañana, uno de nosotros se preguntaba qué mesetas iba a coger, y escribía cinco líneas aquí, diez líneas más allá...hemos tenido experiencias alucinatorias, hemos visto líneas, como columnas de hormiguitas, abandonar una meseta para dirigirse a otra. [...] Cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra. Para lograr lo múltiple se necesita un método que efectivamente lo haga» (Deleuze y Guattari, 1977: 51).

Como se puede observar, Deleuze y Guattari siguen un protocolo de experimentación en términos holísticos. No hay suficiente con poner en cuestión los factores externos e internos que componen un libro. Se trata más bien de tomar este movimiento como paso previo para un cambio integral en los modos de pensar. Sin perder de vista que se está llevando a la práctica, sobre el papel, aquello que se propone como alternativa. Y todo esto con el elemento de lo *múltiple*, verdadera piedra angular en la evolución del rizoma, como pieza mínima del relato:

«Un libro es una multiplicidad. Pero todavía no sabemos muy bien qué significa lo múltiple cuando cesa de ser atribuido, es decir, cuando es elevado al estrato de sustantivo» (Deleuze y Guattari, 1977: 10).

Los autores pretenden combatir los diferentes modelos que han orientado al pensamiento occidental tradicionalmente, aquellos sistemas de ideas que han establecido una instancia superior hacia la cual dirigir la diversidad que compone el pensamiento y la realidad. El problema principal, en opinión de Deleuze y Guattari, cabe encontrarlo en la tendencia del pensamiento a ir más allá del plano inmanente a buscar las condiciones de validez y posibilidad «transcendencia, enfermedad específicamente europea» (Deleuze y Guattari, 1977: 42). Así como los esfuerzos que han ocupado a la filosofía por imponer una lógica binaria en detrimento de esquemas que permiten la existencia y aun la afirmación de la diferencia:

«Uno deviene dos: siempre que encontremos esta fórmula, ya sea estratégicamente enunciada por Mao, ya sea entendida lo más dialécticamente posible, estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. [...] Ni que decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal» (Deleuze y Guattari, 1977: 13).

Estos modelos basados en la preexistencia de una idea superior de unidad, hacia la cual debe trascender el conocimiento, han generado un conjunto de reglas para el texto y el libro. Deleuze y Guattari hablan de dos tipos de libro derivados de esta manera de tratar el discurso. El *libro-raíz* responde a los modelos clásicos de verdad como adecuación. El autor se erige en el sujeto de ciertos enunciados dirigidos a representar la realidad. Se mantiene la relación del sujeto cognoscente y el mundo como objeto acabado dispuesto al conocimiento, al tiempo que el libro aparece concebido como instancia intermedia dispuesta para aprehender la imagen que se ofrece sobre la realidad: «el libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza» (Deleuze y Guattari, 1977: 12). Derivado de este modelo, representante principal de la figura arborescente en lo tocante al libro, Deleuze y Guattari señalan el *sistema-raicilla*, o *raíz fasciculada*. Se trata en este caso de un intento por dar lugar a la multiplicidad en lugar de la mera imitación de lo real por el pensamiento, mediante la introducción de variaciones diversas sobre el texto principal —los autores hablan del *cut-up* de Burroughs, o del plegado de un texto sobre otro—. Aún así, persiste en esta imagen del libro una intención última de reconducir la multiplicidad hacia una unidad o un agente de totalización, pues no se ha renegado de la superioridad de los modelos externos al texto que este debe imitar:

«el sistema fasciculado no rompe verdaderamente con el dualismo, con la complementariedad de un sujeto y de un objeto, de una realidad espiritual y de una realidad natural» (Deleuze y Guattari, 1977: 15).

Siguiendo con las imágenes que ofrece el ámbito vegetal, los autores ven en el rizoma la alternativa al método arborescente que reunía, entre sus características principales, la centralización (alusión a una unidad preexistente que lo múltiple debe imitar) y la jerarquización (superioridad de una estructura más profunda de lo real que debe guiar al pensamiento, esto es: preeminencia del modelo trascendente sobre el inmanente). Para dar respuesta, se propone introducir una lógica de las relaciones y un recurso constante a la experiencia, al plano inmanente como espacio donde deviene el pensamiento:

«Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma. Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de la raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizoma» (Deleuze y Guattari, 1977: 16).

Esta reivindicación del carácter empirista del discurso filosófico es una constante que atraviesa la obra de Deleuze. En el empirismo aparecen buena parte de los elementos constitutivos del rizoma, en primer lugar por el hecho de privilegiar un orden *relacional*. Esto se explica porque para Deleuze el elemento principal del empirismo no alude a una filosofía basada en la información que el sujeto capta de la realidad sensible; es decir, la característica más destacada de la filosofía empirista se encuentra en las relaciones que se generan entre los distintos términos puestos en comunicación. Lo verdaderamente importante es situar el foco en la relación entre los términos, en la conexión que se da entre los distintos puntos y en el funcionamiento de esta corriente. Esto supone, además, el hecho de dar preeminencia al ámbito práctico, puesto que lo más significativo no es qué se pueda extraer en el orden del conocimiento sino, más bien, qué tipo de transformación se produce derivada de la relación entre los términos:

«Las relaciones están en el medio y existen como tales. Esta exterioridad de las relaciones no es un principio, es una protesta vital contra los principios. En efecto, si se ve en eso algo que atraviesa la vida pero que repugna al pensamiento, entonces hay que forzar al pensamiento a pensarlo, convertirlo en el punto de alucinación del pensamiento, una experimentación que lo violenta. Los empiristas no son teóricos, son experimentadores: jamás interpretan, no tienen principios» (Deleuze y Parnet, 1980: 65).

Por otra parte, Deleuze y Guattari oponen la lógica de la identidad, basada en el verbo «Ser» (*Être*), a la lógica de las relaciones, que toma su fuerza de la conjunción entre los términos, «Y» (*Et*). Se trata en última instancia de describir el plano del rizoma, esto es, de proponer el abandono de una lógica binaria basada en un conjunto de dicotomías —sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, pensamiento-realidad—, para dar paso a la multiplicidad, a la afirmación de la diferencia sin subsunción última hacia una estructura más profunda, unificadora y totalizadora:

«Lo múltiple no es un adjetivo que aún esté subordinado a lo Uno que se divide o al Ser que lo engloba. Se ha convertido en sustantivo, en una multiplicidad que no cesa de habitar en cada cosa. Una multiplicidad jamás está en los términos, sea cual sea su número, ni en su conjunto o totalidad. Una multiplicidad solo está en el Y, que no tiene la misma naturaleza que los elementos, los conjuntos, e incluso sus relaciones» (Deleuze y Parnet, 1980: 67).

La primera formulación de estas ideas se produce con motivo del estudio de la filosofía de Hume por parte de Deleuze, al oponer el empirismo, como filosofía de las relaciones, al racionalismo entendido como sistema de representación y de búsqueda de universales —«la filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones» (Deleuze, 2007: 22)—. Esta inspiración vuelve a aparecer al final del recorrido de la obra deleuziana, ahora junto a Guattari, al filo de la descripción sobre el plano de inmanencia, en aquello que referimos anteriormente respecto a la superación del caos por parte del pensamiento. Deleuze y Guattari hablan de los principios humeanos como elemento de unión entre los distintos conceptos, una manera de establecer un ámbito estable para el pensamiento sin recurrir para ello a una imagen trascendente:

«Solo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas» (Deleuze y Guattari, 1993: 202).

Sobre esta base toma fuerza la constitución del rizoma, y se comprende de manera cabal la enunciación de sus *principios*. Cada elemento implicado en la concepción rizomática habla a su vez de una nueva manera de entender la escritura y la lectura, la relación múltiple que se produce alrededor del libro.

La imagen del árbol ha dado lugar en el pensamiento a un conjunto de principios tales como la centralidad y la jerarquía, la unidad y la totalidad, la existencia de una instancia superior encargada de atribuir a cada cosa el significado que le corresponde y, al fin y al cabo, una estructura cerrada compuesta por un orden lógico y una conexión causal unívoca. El rizoma, en cambio, parte del principio de la multiplicidad (*principio 3*) para conectar cualquier punto con otro punto heterogéneo sin ningún orden necesario preestablecido (*principios 1 y 2: conexión y heterogeneidad*). Se intenta romper así con cualquier tipo de dualismo, dando lugar a un plano más amplio que los autores denominan *agenciamiento colectivo de enunciación*.

En la noción de agenciamiento se encuentra recogida buena parte de las propuestas de Deleuze y Guattari, puesto que se presenta como una alternativa a la lógica de tipo binario. Un agenciamiento se compone de enunciados y de estados de cosas. El enunciado se encuentra en manos de un agente colectivo de enunciación, es decir: ni un sujeto aislado ni un sujeto colectivo, tampoco el escritor, el lector o el libro, sino más bien un compuesto de todos estos factores implicados en el proceso del discurso. A su vez, los estados de cosas que encontramos en el contenido del enunciado, remiten a una lógica de las relaciones antes que a un conjunto de términos definidos:

«Un agenciamiento es siempre e indisolublemente agenciamiento maquínico de efectuación y agenciamiento colectivo de enunciación. En la enunciación, en la producción de enunciados, no hay sujeto, siempre hay agentes colectivos; en el contenido del enunciado nunca se encontrarán objetos, sino estados maquínicos» (Deleuze y Parnet, 1980: 81)⁴.

⁴ De la misma forma que en el caso del rizoma, François Dosse indica que la noción de agenciamiento aparece enunciada por primera vez en el texto sobre Kafka: «Los dos conceptos fundamentales de la filosofía de Deleuze y Guattari, el agenciamiento y el rizoma, nacen, pues, con esta lectura de Kafka, en la confrontación de la literatura como lugar mismo de la experimentación» (Dosse, 2009: 306). La edición castellana del libro sobre Kafka traduce el término *agencement* por «dispositivo».

Este conjunto de relaciones múltiples da lugar, como hemos anticipado, a un plano de consistencia, cuyo elemento principal remite a la exterioridad del ámbito propio del texto. Las líneas que componen el libro se organizan sin conformar una estructura, pero sí un plano estable que debe dar cabida a un conjunto heteróclito de elementos pertenecientes a distintas dimensiones:

«El libro ideal sería, pues, aquel que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales» (Deleuze y Guattari, 1977: 21).

El empeño de los autores por desligar la práctica filosófica de sus categorías tradicionales, así como por hacerla salir de unos límites estancos, conduce asimismo a la producción textual hasta la noción de *deseo* (*principio 4: ruptura asignificante*). Cuando Deleuze y Guattari impugnan los modelos tradicionales del pensamiento, dirigen su mirada hacia dos lugares comunes. En primer término, la tendencia a buscar estructuras más profundas de la realidad que han de regir la producción de ideas, esto es: la búsqueda de un modelo trascendente que el individuo debe imitar a través del pensamiento. En segundo lugar, una representación fiel de la realidad descrita según el esquema tradicional de la verdad como adecuación; esto se observa en el intento de hacer del libro una instancia dispuesta a plasmar, de la manera más objetiva posible, es decir, más próxima al modelo, la realidad que le rodea. Con todo ello se suscita la aparición de instancias *significantes*, modelos que el pensamiento debe seguir para acercarse a la verdad, productores de moldes en sentido universal que hay que *rellenar* para satisfacer las pretensiones de verosimilitud. Siguiendo con los ejemplos botánicos, Deleuze y Guattari hablan en cambio de un nuevo esquema dirigido a definir las relaciones entre las distintas dimensiones implicadas. Se trata de lo que en el ámbito de la biología se conoce como *simbiosis*, esto es: la alianza por la supervivencia de linajes heterogéneos. Este es el caso, tantas veces citado en relación a la imagen del rizoma, de la captura mutua que se produce entre la avispa y la orquídea:

«No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significativo alguno» (Deleuze y Guattari, 1977: 24).

La relación entre el libro y la realidad, así como cualquier tipo de vínculo que se da en el seno del pensamiento, responde también a este modelo que acabamos de observar. La crítica de Deleuze y Guattari, recogida en el último elemento constitutivo del rizoma, apunta precisamente en este sentido. Cabe abandonar el concepto de mimetismo o de calco, respecto a una realidad superior y adoptar, en cambio, el modelo cartográfico del mapa (*principios 5 y 6: cartografía y calcomanía*):

«El libro no es una imagen del mundo, según una creencia muy arraigada, hace rizoma con el mundo, hay una evolución paralela del libro y del mundo [...] El mimetismo es un mal concepto, producto de una lógica binaria, para explicar fenómenos que tienen otra naturaleza» (Deleuze y Guattari, 1977: 26)⁵.

⁵ Partiendo de la distinción entre el *mapa* y el *calco*, Paco Vidarte ofrece un apunte al respecto de la relación entre el análisis de Deleuze y Guattari y los modos de representar la realidad: «Una lectura amorosa, fiel al texto-rizoma, debería ser, pues, también rizomática. En todo caso, este escollo no se les escapa. Su lectura no quiere ser tachada de representativa. No se trata de haber descubierto con el rizoma una estructura más profunda de lo real que hubiera pasado desapercibida y que la lectura permitiera ahora calcar más adecuadamente» (Vidarte, 2006:

En esta manera de plantear las relaciones en forma de *captura*, dando prioridad a la dimensión práctica sobre el conocimiento teórico o contemplativo, se detecta una filiación del diagnóstico de Deleuze y Guattari respecto a la noción de praxis marxiana, puesto que además se produce un juego de reciprocidades que transforma a cada una de las partes implicadas en el transcurso de la relación —«Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real» (Deleuze y Guattari, 1977: 28-29)—.⁶ En cualquier caso, lo que acentúa el análisis de Deleuze y Guattari es nuevamente el abandono de una lógica de la representación. El mapa produce variaciones sobre el plano en que se sitúa, hace surgir multitud de nuevas líneas dispuestas a entrar en contacto con las líneas ya existentes. La filosofía de Deleuze y de Guattari se define de esta manera desde una perspectiva constructivista: todo en el orden del pensamiento depende de una corriente de producción derivada de las relaciones que se establecen entre el pensamiento mismo y la multitud de ámbitos exteriores. En este sentido, el texto no se presenta como una entidad cerrada sobre sí misma y dispuesta al análisis teórico; antes bien, se trata de una herramienta para el lector, que tiene la opción de experimentar, a partir del discurso, nuevas dimensiones existenciales, políticas y sociales. Volvemos a la imagen de la obra kafkiana como madriguera:

«Buscaremos, eso sí, con qué otros puntos se conecta aquel por el cual entramos, qué encrucijadas y galerías hay que pasar para conectar dos puntos, cuál es el mapa del rizoma y cómo se modificaría inmediatamente si entráramos por otro punto. El principio de las entradas múltiples por sí solo impide la introducción del enemigo, el significante, y las tentativas de interpretar una obra que de hecho no se ofrece sino a la experimentación» (Deleuze y Guattari, 1978: 11).

Como ya hemos avanzado, la intención de los autores pasa por alcanzar un campo de aplicación integral, en el cual se encuentren desdibujados los elementos fundamentales de los esquemas tradicionales de pensamiento, así que en esta nueva imagen del libro se puede reconocer un desafío mayor:

«Ya no hay una tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor. Un agenciamiento pone en conexión ciertas multiplicidades pertenecientes a cada uno de esos órdenes, de suerte que un libro no se continúa en el siguiente, ni

197).

⁶ Marx sostiene la preeminencia de lo práctico en la relación entre el sujeto y el mundo en sus conocidas *Tesis sobre Feuerbach*. Aquí se opone el autor al modelo idealista, así como a un materialismo *ingenuo*, propio de autores como Feuerbach, para proponer un nuevo esquema de vínculo con la realidad basado en la transformación por parte del individuo, entendido ya como agente de trabajo y por tanto de aprovechamiento del entorno. Se encuentran enunciadas de esta manera las líneas maestras del concepto de praxis y de la inversión materialista sobre la relación dialéctica que propone Marx: «El defecto esencial de todo el materialismo precedente (el de Feuerbach incluido) radica en que capta la cosa, la realidad, lo sensible, únicamente bajo la forma de objeto o de la contemplación y no como actividad sensorial humana, como praxis; no desde el sujeto. De aquí que el idealismo —que, naturalmente no conoce la actividad real, sensorial, como tal— desarrolle, en contraposición a él, el lado activo, aunque de modo abstracto. [...] De aquí que no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria, crítico-práctica» (Tesis I). Y: «La cuestión de si al pensar humano cabe atribuirle una verdad objetiva, no es una cuestión teórica, sino práctica. Es en la praxis donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento» (Tesis II) (Marx, 1985: 106). Aunque en el caso de Deleuze y Guattari no haya lugar para un movimiento último de síntesis, teleológicamente determinado, cabe observar atentamente todos estos rasgos a la hora de analizar nociones como *pragmática* o *devenir*; puesto que la exposición marxiana sostiene un esquema de relaciones que introduce diferencias significativas en el estatuto ontológico del sujeto y el objeto, pero sobre todo por lo que respecta al efecto transformador, revolucionario al fin y al cabo, que puede derivar de esta relación entre el individuo y su mundo.

tiene su objeto en el mundo, ni su sujeto en uno o varios autores. En resumen, creemos que la escritura nunca se hará suficientemente en nombre de un afuera. El afuera carece de imagen, de significación, de subjetividad. El libro agenciamiento con el afuera frente al libro imagen del mundo, el libro-rizoma, y no el libro dicotómico, pivotante o fasciculado» (Deleuze y Guattari, 1977: 52).

MÁQUINA LITERARIA Y CARTOGRAFÍA

Quien piensa es automáticamente arrastrado a sistematizar; es su eterna tentación [...]: tentación de describir todas las consecuencias de sus ideas; de prever todas las objeciones y de rechazarlas de antemano; de atrincherar así sus ideas. Ahora bien, el que piensa no debe esforzarse por persuadir a los demás de su verdad; en tal caso se encontraría en el camino de un sistema; en el lamentable camino de 'el hombre de convicciones'; [...] El pensamiento experimental no desea persuadir sino inspirar; inspirar otro pensamiento, poner en marcha el pensamiento; por eso un novelista debe sistemáticamente desistematizar su pensamiento, dar patadas a la barricada que él mismo ha levantado alrededor de sus ideas.

MILAN KUNDERA: *Los testamentos traicionados.*

Se ha hecho alusión al carácter *maquínico* del libro, a la comprensión del texto como una pieza inserta en un conjunto mayor compuesto por multitud de líneas. Los autores remiten a un criterio funcional antes que analítico o estético, tratando de mostrar el funcionamiento del libro en contacto con todos aquellos elementos implicados en su producción. Deleuze y Guattari hacen referencia de este modo a una lectura *pragmática*, alejada de las instancias significantes y con un objetivo hasta cierto punto extratextual. Es decir, una lectura elaborada desde el *esquizoanálisis*, el complejo que aúna la política, el arte y la filosofía, toda la articulación de los autores sintetizada en una vía de triple dirección: revolucionaria, artística y conceptual.

El libro responde de esta manera al modelo que los autores proponen al límite de los sistemas de poder que, a nivel simbólico y partiendo de las experiencias psicoanalíticas de Guattari, se basa en la figura del esquizofrénico. Obviamente, no se busca defender una especie de locura concreta —pretender esto supondría un intento burdo de desprestigiar el análisis de Deleuze y Guattari—. La imagen del *esquizo* sirve a los autores como base para presentar aquella tendencia que no se encuentra inmersa en la obediencia a un modelo previo, que no rige su actuación según un conjunto de códigos estables y normas concebidas según una lógica binaria, y que en este momento se pretende aplicar al ámbito textual:

«Diferenciamos, de un lado, la esquizofrenia como proceso y, del otro, la producción del esquizofrénico como entidad clínica apropiada al hospital: ambos están en proporción inversa. El esquizofrénico del hospital es alguien que ha intentado algo y ha fracasado, que se ha derrumbado. No decimos que el revolucionario sea esquizofrénico. Decimos que hay un proceso esquizofrénico de decodificación y desterritorialización cuya conversión en producción de esquizofrenia clínica solo puede ser evitada por la actividad revolucionaria. [...] Paranoia capitalista y esquizofrenia revolucionaria, por así decirlo, pero no en el sentido psiquiátrico de esos términos sino, al contrario, a partir de sus determinaciones sociales y políticas» (Deleuze, 1995: 40-41).

La noción de máquina, aplicada inicialmente al ámbito del inconsciente, se debe al estudio que Guattari había llevado a cabo sobre casos de esquizofrenia. De hecho, Deleuze señala que

Guattari trabajaba en el análisis de las *máquinas deseantes* en el momento de su encuentro.⁷ Esto supone la base para desarrollar la alternativa conceptual y política cifrada en el esquizoanálisis. De un lado, por lo que tiene de rechazo a los modelos trascendentes, con el ejemplo del idealismo implícito en el psicoanálisis; del otro, por el combate que se pretende librar a las estructuras sociales del capitalismo, que traducen el modelo referido a un conjunto de categorías definidas por una lógica binaria y dicotómica —blanco-negro, hombre-mujer, heterosexual-homosexual—, asumidas además como si se tratara de una realidad indiscutible:

«Lo que nosotros llamamos idealismo en el psicoanálisis es todo un sistema de proyecciones y reducciones propias de la teoría y de la práctica del análisis: reducción de la producción deseante a un sistema de representaciones llamadas inconscientes; [...] reducción de la fábrica del inconsciente a un escenario dramático, Edipo o Hamlet; desviación del deseo hacia coordenadas familiaristas. [...] Atacamos a Edipo: no en nombre de unas sociedades que no implicarían a Edipo, sino debido a la sociedad que lo implica de un modo eminente, la nuestra, la capitalista» (Deleuze, 1995: 31).

Este doble rechazo, cuya vertiente teórica se desarrolla en paralelo a la formulación del rizoma, transita hacia la esfera pública en el estudio de Deleuze y Guattari sobre las formas que el poder capitalista adopta en diferentes momentos históricos, cosa que veremos más tarde con motivo del análisis cartográfico. Por lo que respecta a la configuración del libro, la postura de Deleuze y Guattari establece una distinción bastante clara en la manera de enfrentarse a un texto. La concepción *edípica*, heredera de modelos hermenéuticos tradicionales, encuentra el contrapunto en una lectura de corte *esquizo*. Existe la posibilidad de aplicar el modelo representativo a la lectura y la escritura; se trata entonces de interpretar de acuerdo a unos criterios establecidos previamente y a unas instancias de sentido que deben explicar el contenido del discurso. Con esto, en opinión de Deleuze y Guattari, se reconoce la necesidad de violentar el texto, es decir, de encontrar en él los términos presupuestos e implícitos en el protocolo de análisis. Sin embargo, existe también la posibilidad de leer y escribir en un sentido rizomático y maquínico, esto es: relacionando el texto con el exterior, con lo que los autores denominan el *afuera*, un ámbito dentro del cual no se reconocen unos límites estables, pero siempre sin abandonar el plano inmanente, sin buscar una instancia superior de sentido que unifique la diversidad del discurso. El libro responde a la imagen de la madriguera aplicada en el caso de Kafka, con sus múltiples entradas y salidas conectadas, sin un origen establecido ni un centro neurálgico. Las estructuras narrativas o discursivas que se regían según una lógica formal unívoca ceden su sitio, como ya han mostrado los autores con la producción textual en forma de mesetas. Todo ello ha de dar como resultado el elemento principal que Deleuze y Guattari atribuyen al empirismo: el carácter experimental. Es decir, la capacidad por extraer del libro un criterio funcional, la posibilidad de constituirlo como una herramienta dispuesta al uso del lector, por ejemplo en lo referente a analizar y enfrentar las estructuras de poder:

«Hay dos maneras de leer un libro: puede considerarse como un continente que remite a un contenido, tras de lo cual es preciso buscar sus significados o incluso, si uno es más perverso o está más corrompido, partir en busca del significante. Y el libro siguiente se considerará como si contuviese al anterior o estuviera contenido en él. Se comentará, se interpretará, se pedirán explicaciones, se escribirá el libro del libro, hasta el infinito. Pero hay otra manera: considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona, ¿cómo funciona para ti? Si

⁷ Como señala François Dosse (Dosse, 2009 : 15), cuando Deleuze y Guattari se conocen en 1969, el segundo trabajaba sobre un texto titulado «Máquina y estructura», en el cual hacía uso de ciertas categorías extraídas de *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*.

no funciona, si no tiene ningún efecto, prueba a escoger otro libro. Esta otra lectura lo es en intensidad: algo pasa o no pasa. No hay nada que explicar, nada que interpretar, nada que comprender. Es una especie de conexión eléctrica. [...] Es otra manera de leer que se opone a la precedente porque relaciona directamente el libro con el Afuera. Un libro es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio sobre esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos de mierda, de esperma, de habla, de acción, de erotismo, de moneda, de política» (Deleuze, 1995: 16-17).

Una vez más, esta imagen del libro como herramienta de producción se encuentra conceptualizada con motivo del análisis que Deleuze lleva a cabo sobre la obra de un novelista, en este caso Proust. En concreto, se trata de la segunda parte del texto sobre el autor de la *Recherche*, añadida después del encuentro con Guattari y deudora de la comprensión de la máquina vinculada al deseo. Además del carácter maquínico atribuido a la literatura y a la obra de arte, en general, el otro concepto destacado en el estudio sobre Proust es el de *transversalidad*. En todos estos aspectos se encuentra incoado el procedimiento rizomático posterior, así como el rechazo a la búsqueda de instancias trascendentes de atribución de sentido.

La literatura proustiana muestra, en opinión de Deleuze, una nueva imagen de cómo producir un plano estable para el pensamiento que, por una parte, no anule la multiplicidad y, por la otra, no ceda ante los intentos de reconocer un modelo superior a imitar. Se opone así la máquina literaria al Logos entendido como agente de totalización regido por instancias significantes. Deleuze coloca la literatura de Proust ante el espejo del pensamiento platónico, con la intención de observar que la unidad que propone el novelista no descansa en un sistema de formas ideales y trascendentes. Ante la dinámica representativa, la literatura prefiere, al menos en este sentido, la producción de un material discursivo múltiple, liberada además de patrones establecidos y en conexión directa con el contexto exterior. A esto se refiere Deleuze cuando habla del carácter maquínico de la creación literaria:

«Al *logos* órgano y órganon cuyo sentido es preciso descubrir en el todo al que pertenece, se opone al antilogos, máquina y maquinaria cuyo sentido (todo lo que usted quiera) depende únicamente del funcionamiento [...] La obra de arte moderna no tiene problema de sentido, solo tiene un problema de uso. ¿Por qué una máquina? Porque la obra de arte así comprendida es esencialmente productora, productora de algunas verdades» (Deleuze, 1972: 152).

Estas verdades que pretende la obra de arte tampoco aspiran a un nivel de objetividad, puesto que ya no existe un modelo estable y monolítico hacia el cual aproximarse. La posibilidad de reunir las distintas partes de la realidad en una idea totalizadora desaparece ante los acontecimientos de la nueva época —el mundo se ha hecho migajas y caos—. Y, sin embargo, Deleuze no renuncia a un plano que confiera tranquilidad al individuo, en un movimiento de ida y vuelta que apuesta por reconocer un mínimo de los esquemas anteriores para actuar sobre la base de lo conocido, y que encuentra un precedente en el universo creativo de la novela. Se pretende conformar un espacio que dé cabida a las nuevas propuestas y a las anteriores, en una dinámica conceptual de carácter relacional y agónico, es decir, el hecho de hablar en términos de agenciamiento y no de dualismos. Con ello se genera al mismo tiempo la necesidad de establecer una idea nueva de unidad no lastrada por la noción de identidad, esto es: una imagen producida por la obra que resulte inclusiva en los términos y basada en la potenciación de las diferencias. Esto se resuelve mediante la descripción de la línea transversal, enunciación primaria de lo que expresa el modelo rizomático y de la idea deleuziana de la disyunción afirmativa o síntesis disyuntiva:

«Existe un sistema de paso, pero que no debe ser confundido con un medio de comunicación directa de totalización. [...] Toda la obra consiste en establecer *transversales*, que nos obligan a saltar de un perfil a otro [...] de un mundo a otro, sin conducir nunca lo múltiple a lo Uno, sin nunca reunir lo múltiple en un todo, pero afirmando la unidad por completo original *de* este múltiple concreto, afirmando, sin reunirlos *todos*, estos fragmentos irreductibles al Todo» (Deleuze, 1972: 132).

Deleuze y Guattari plantean la relación entre el análisis conceptual y el ámbito de la novela en estos términos. La literatura supone para los autores aquello que enunciamos anteriormente: un doble movimiento de diagnóstico, y cura posterior, de los efectos producidos por las estructuras cerradas y excesivamente pesadas segregadas por las instancias de poder.⁸ Toda obra literaria que funcione de modo maquínico, es decir, inserta en el entorno y como productora de efectos para el individuo y el grupo, cuenta entre sus elementos constitutivos con estas dos partes diferenciadas. En primer lugar, un análisis de las estructuras que el poder, mediante un complejo de códigos e instituciones, introduce en la sociedad. En segundo lugar, un conjunto de flujos libres que atraviesan y amenazan la persistencia de bloques duros. Se trata de un agenciamiento que conjuga en su interior una multiplicidad de paquetes de líneas heterogéneas, como podemos observar en los casos de Kafka y Proust. El primero, anuncia con sus novelas las instancias represivas que están a punto de entrar en eclosión, aquellos enormes segmentos históricos y sociales que serán el fascismo, el totalitarismo o la sociedad capitalista de producción y consumo: «potencias diabólicas que tocan a la puerta» (Deleuze y Guattari, 1978: 63); el segundo, propone una profunda transformación de los roles sexuales y la política de género a partir de esta nueva idea de las relaciones basada en la conexión entre series heterogéneas: «El hombre busca lo que hay de hombre en la mujer, y la mujer, lo que hay de mujer en el hombre, y esto en la contigüidad separada de los dos sexos como objetos parciales» (Deleuze, 1972: 142-143).

El procedimiento analítico para captar este tipo de detalles se muestra en aquello que los autores denominan según distintas fórmulas como *cartografía*, *pragmática*, *esquizoanálisis* o *rizomática*. Una vez más, debemos observar en este punto la relación directa que se establece entre el pensamiento y el terreno de la acción, dado que el mapa que extienden Deleuze y Guattari sobre el texto literario sirve igualmente para analizar los movimientos en el seno de la sociedad.⁹ Más bien, de lo que se trata es de la manifestación de un complejo conceptual y práctico que si distingue distintos planos en el ámbito ontológico no es sino para ponerlos en conexión a partir del modelo de síntesis afirmativa.

El análisis de Deleuze y Guattari distingue tres grupos de líneas que conforman las características principales del individuo y el colectivo. En primer lugar, segmentos de tipo duro o *molar* tales como la familia, el trabajo, la condición sexual o la tipificación étnica. En segundo término, paquetes con un carácter más flexible, líneas *moleculares* que introducen un acontecimiento inesperado, abriendo así pequeñas brechas en las estructuras esclerotizadas de la sociedad. Por último, *líneas de fuga* a partir de las cuales se cruza de manera absoluta un umbral, accediendo de esta forma a un nuevo sistema de relaciones no regidas por una lógica binaria y dicotómica. De cualquier modo, no hay que olvidar el trasfondo conceptual que se ha esboza-

⁸ El último libro de Deleuze, (Deleuze, 1996), que recoge en gran medida artículos y textos escritos a lo largo de la década de los ochenta, es considerado una imagen de lo que hubiera sido la obra que el autor nunca escribió sobre el ámbito de la literatura. El título, *Crítica y clínica*, recoge esta intención doble de análisis y propuesta.

⁹ Las dos caras del procedimiento se encuentran presentes en la obra de Deleuze y Guattari. Si en el compendio de textos titulado *Diálogos*, Deleuze da cuenta del análisis cartográfico en referencia sobre todo al estudio de los códigos, estratos y fugas que forman el corpus social, en *Mil mesetas* podemos encontrar el mismo esquema pero aplicado, esta vez, a observar las distintas líneas que aparecen a lo largo de tres novelas cortas. Cf. Deleuze y Parnet (1980), pp. 141-166 y Deleuze y Guattari (1988), pp. 197-211.

do. Mientras que el primer paquete de líneas conserva el carácter trascendente del modelo arborescente, el segundo grupo responde a la inmanencia propia de las relaciones rizomáticas. Por lo que respecta a la última línea, dado su carácter rupturista, aquello que expresa es precisamente «la tensión que configura el agenciamiento duro-flexible» (Deleuze y Guattari, 1988: 203).

Al mismo tiempo, cada tipo de línea responde a unas características determinadas. Ante el plano de consistencia al que da lugar un paquete molecular o flexible, conformado por movimientos heterogéneos en múltiples direcciones, el paquete molar presenta una estructura estable y bien definida que describe para Deleuze y Guattari los entresijos internos de la sociedad capitalista y sus instituciones de poder. Los tres elementos visibles en este tipo de líneas son, en este orden, las llamadas *máquinas binarias*, los *dispositivos de poder* y el *plano de organización*. Este último aparece como factor de cohesión de los dos anteriores, obviamente a merced de una gradación jerárquica y centralizada. Por lo que hace a la máquina binaria, se trata de un complejo encargado de generar y establecer los mecanismos de creación, selección y mejora de las identidades que el poder tolera en su seno. Esto responde a todo un conjunto de instancias significantes que confieren los códigos según los cuales se debe reconocer el individuo dentro del grupo. A su vez, «la codificación se lleva a cabo bajo la supervisión de los distintos dispositivos de poder, dentro de los cuales se encuentra el aparato de Estado» (Deleuze y Parnet, 1980: 145-149). Tal esquema general expresa pues el conjunto de dinámicas que se producen en el interior de un agenciamiento —social, textual— esto es: lo que Deleuze y Guattari reconocen como «movimientos de *des-territorialización* y de *re-territorialización*» (Deleuze y Parnet, 1980: 151).

Esta manera de radiografiar las estructuras del poder, se traduce en una descripción de las diferentes etapas que conforman la evolución de la sociedad capitalista. En un primer momento, se habla de aquellas instancias que responden por completo a la creación y promoción de bloques molares. Se trata de la sociedad de carácter disciplinario cuyo análisis llevó a término Foucault (Foucault, 1979). Este tipo de organización social, que privilegia una forma de opresión directa sobre el individuo en forma de encierro, muestra el nacimiento de realidades tan usuales como la escuela, la fábrica, el hospital o la cárcel. Asimismo, el poder, que cuenta con el potencial adaptativo de un organismo vivo, restituye su influencia con la puesta en escena de nuevas formas de incidir sobre el individuo y el grupo. Se habla en este caso de las sociedades de control, que imprimen su acción de una forma más sutil cuanto más cruel, en campo abierto y de modo velado. Ya no se trata de encerrar al individuo, sino de «controlar sus movimientos en un mundo caracterizado por la fragilidad de los vínculos derivados del auge de las nuevas tecnologías» (Deleuze, 1995: 265-286).

Con todo, no hemos abandonado el ámbito textual, pues reconocemos los efectos prácticos de una comprensión del libro como la que distinguen Deleuze y Guattari: desenmascarar las acciones del poder para generar nuevas condiciones de posibilidad en el campo individual y colectivo. Y, aunque se pueda reprochar a los autores el hecho de no definir una alternativa política concreta, no hay que olvidar que las líneas activas, generadas con la nueva lógica textual, plantean una respuesta alejada del sistema imperante y, en este sentido, antifascista:

«A este fascismo del poder nosotros contraponemos las líneas de fuga activas y positivas, porque tales líneas conducen al deseo, a las máquinas del deseo, y a un campo social de deseo: no se trata de que cada uno escape ‘personalmente’, sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería [...] Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema capitalista» (Deleuze, 1995: 34).

BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, G. (1971): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- (1972): *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama.
- (1995): *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos.
- (1996): *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama.
- (2007): *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Gedisa.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1977): *Rizoma*. Valencia, Pre-Textos.
- (1978): *Kafka. Por una literatura menor*. México, Era.
- (1988): *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos.
- (1993): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, G. y PARNET, C. (1980): *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos.
- DOSSE, F. (2009): *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires, FCE.
- FOUCAULT, M. (1979): *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI.
- MARX, K. (1985): *El manifiesto comunista y Once tesis sobre Feuerbach*. Madrid, Alhambra.
- NIETZSCHE, F. (2011): *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid, Tecnos.
- SAUVAGNARGUES, A. (2006): *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires, Amorrortu.
- VIDARTE, P. (2006): *¿Qué es leer? La invención del texto en filosofía*. Valencia, Tirant Lo Blanch.

Tipógrafo al margen. Transparencia y silencio de la escritura

Outsider typographer. Transparency and silence of writing

DAVID PEIDRO PÉREZ Y ANDREU VALLS PÉREZ

Resumen: Nos hallamos ante las puertas de entrada ya no solo de la «ciencia de la tipografía» sino del hecho mismo de leer, de escribir y, en general, de generar y transmitir un sentido inscrito. Ahora, en este preciso instante en que se nos presentan las puertas, cada uno de los dispositivos del quehacer tipográfico funcionan en la plenitud de sus posibilidades: yo leo, descifro y declamo, se me escucha en todo momento, la voz se establece en lo que puede llegar a considerarse como cierta restitución, el texto se hace accesible; y todo ello parece suceder en un mismo instante.

Palabras clave: tipo, margen, transparencia, voz, sentido.

Abstract: We are faced with the entrance not only of the «Science of typography» but also of the very fact of read, write and, in general, of generating and transmitting a registered sense. Now, at this very moment, each of the devices of the typographic work operates in the fullness of their potential: I read, decode and claim. Voice settles in what might be regarded as certain restitution, the text is made accessible; and all this seems to happen in a moment.

Keywords: type, margin, transparency, voice, sense.

*La escritura puede y debe ser más clara que el habla.
La forma atávica de la comunicación es la lengua oral.*

JAN TSCHICHOLD

La historia de la impresión tipográfica ha sido la historia de la eliminación de esa marca.

ERIC GILL

«[...] lo más importante en la imprenta es transportar el pensamiento, las ideas, las imágenes de una a otras mentes. Esta declaración la puedes considerar la puerta de entrada de la ciencia de la tipografía» (Warde, 2005).

Nos hallamos ante las puertas de entrada ya no solo de la «ciencia de la tipografía» sino del hecho mismo de leer, de escribir y, en general, de generar y transmitir un sentido inscrito. Ahora, en este preciso instante en que se nos presentan las puertas, cada uno de los dispositivos del

quehacer tipográfico funcionan en la plenitud de sus posibilidades: yo leo, descifro y declamo, se me escucha en todo momento, la voz se establece en lo que puede llegar a considerarse como cierta restitución, el texto se hace accesible; y todo ello parece suceder en un mismo instante. Así, situados en el límite de acceso, en el umbral de la tipografía, vemos que *ya* estamos dentro: aun sin tener nociones de tipografía partimos de unas exigencias a las que el tipógrafo atiende a la hora de administrar el acceso al texto. Siempre estamos *ya* en la tarea del tipógrafo, a pesar incluso de que dicha tarea deba ser discreta —«el tipo bien usado es invisible como tipo»—, transparente en el momento justo de su aplicación. Ahora mismo que yo leo, la tipografía debe acallarse, quedar al margen para dejar lugar. En los límites de una página, en el espacio centrado por su margen blanco, el tipógrafo se pone en juego justo cuando se dispone a desaparecer. Esta dinámica de desaparición y silencio atiende, tal vez, a una marginalidad de base inscrita ya en la escritura misma y en su relación con la voz. Marginalidad tal vez central, que instituye un centro y lo atraviesa. Cómo se articulen margen, transparencia, y escritura puede señalar hacia ese espacio en el que, al intentar entrar, situados ante su puerta o umbral, ya siempre estamos.

NOTA PREVIA

Poner el tipógrafo al margen, o partir de él, requiere:

- Poner el acento en la tarea realizada por parte del tipógrafo en el margen, en el blanco y en el espaciado de un texto, en el modo en que este margen permite el acceso al texto y colabora en el establecimiento de un sentido accesible en la lectura.
- Atender al carácter «marginal» del tipógrafo, a cómo la buena tarea *no se nota* en una tendencia hacia cierto borramiento de sí, hacia cierta desaparición, o cierto quedar al margen, para dejar lugar al sentido.
- Incidir en el modo en que la escritura ha sido instituida como elemento marginal y secundario, como suplemento externo respecto a la voz interna de un hablante que demanda ser restituida en la lectura.¹
- Ubicar al margen la «marginalidad» y exterioridad del tipógrafo y la escritura equivale a poner en primer plano los dispositivos que soterradamente ponen en marcha el establecimiento de un sentido-voz y, en ese sentido, conmover o cuestionar las dualidades exterior-interior, margen-centro, significante-significado, sobre las que se soporta todo discurso.
- Ya no únicamente conmover esas dualidades fundamentales y aceptadas sino, dando un paso más —un paso en *el lugar en el que*, en la escritura, *ya estamos*—, apuntar e intentar hacer ver de qué manera esta marginalidad de lo secundario instituye de entrada la centralidad de un sentido; cómo la transparente disposición de lo escrito abre el espacio y sitúa el lugar mismo del *logos*.

Todo ello atendiendo al papel blanco, neutro y callado del margen.

¹ Pensemos en el diálogo entre Sócrates y Fedro, y más allá de él en la delimitación dada por Aristóteles de la escritura, en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau, en la centralidad de la plena presencia de sí en Hegel, en la primacía de la voz en Saussure y, de manera tanto más amplia como concreta, en toda práctica discursiva y los presupuestos que soterradamente la sustentan y mueven. A la hora de indicar estos hitos, como en el momento de dar gran parte de los pasos de este ensayo, nos atenemos a Derrida, J. (2005): *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

I. LA TIPOGRAFÍA Y LA TAREA DEL TIPÓGRAFO

«La tipografía puede definirse como el arte de disponer correctamente el material de imprimir de acuerdo con un propósito específico: el de colocar las letras, repartir el espacio y organizar los tipos con vistas a presentar al lector la máxima ayuda para la comprensión del texto» (Morison, 1998).

De la tipografía se espera que propenda hacia el sentido, tendido entre la voz inicial del autor y el lector que trata de restituirla. Abdicar su presencia, obedecer a cierta transparencia. Como si de un juego de manos se tratara, el tipógrafo nos hace visible lo invisible para, así, desaparecer. La elección del tipo, su tamaño, el espacio entre las letras y las palabras, espacio entre líneas, la medida de la línea y la columna, el tamaño de la página y los márgenes, la elección del papel; todos los elementos en los que trabaja el tipógrafo parece circundar un lugar, apuntar hacia un centro: la voz.

II. LEGIBILIDAD Y LECTURABILIDAD

«La *legibilidad*, entonces, se refiere a la percepción, y su medida es la velocidad con que se reconoce un carácter. [...] La *lecturabilidad* se refiere a la comprensión, y su medida es el tiempo en que el lector puede permanecer en un bloque de texto sin cansancio. Los caracteres sans-serif pueden ser perfectamente legibles, pero nadie pensaría en componer una novela con ella, ya que dispone de una baja *lecturabilidad*» (Tracy, 2003: 31).

«Así pues, *legibilidad* habla de de las formas y detalles de las letras y *lecturabilidad* de un todo mayor. Ambos niveles se pueden reunir en *legibilidad*, dejando *lecturabilidad* para la manera en que el autor maneja el lenguaje para hacer comprensible el texto» (Unger, 2009: 20).

«*Legibilidad* (la forma) y *lecturabilidad* o comprensibilidad, en el fondo, son conceptos aparentemente disociados que parecen mezclarse durante el proceso de lectura. Así, la *lecturabilidad* (comprensión) adquiere significación en las formas tipográficas, enlazando al lector con lo escrito. Sin ella solo veríamos letras» (Martínez de Sousa, 2005: 45).

III. LA TRANSPARENCIA

Uno y otro término —legibilidad y lecturabilidad— enmarcan el campo de acción del tipógrafo a la vez que dejan traslucir las necesidades y las exigencias a las que atiende su tarea. La diferencia entre una y otra noción oscila sobre la línea que separa los puntos en los que el acceso al sentido depende de la disposición tipográfica y los puntos en los que dicho acceso queda más allá de ella: entre las letras y el discurso. Es esta línea de demarcación la que evidencia los presupuestos que sustentan el campo del tipógrafo. Por un lado, la diferencia y la distancia entre el lenguaje y la letra escrita, entre significativo —respecto a un significado originario— y el significativo del significativo o, de un modo más reducido, sencillamente entre significativo y significado, entre letra y sentido. Por otro lado, se explicita que dicha distancia abierta requiere ser salvada, que la diferencia no puede resultar irreductible en un completo distanciamiento

entre el significado y los distintos juegos de los significantes. En otras palabras: la diferencia ha de ser superada a la vez que necesariamente conservada. Tanto en la letra como en el lenguaje —tanto respecto a la legibilidad como respecto a la lecturabilidad— la transparencia mantiene esta distancia mientras solventa el peligro de una diferenciación absoluta que disolvería los términos. En la transparencia la letra da acceso al sentido del discurso, y en ella discurso y letra se mantienen a la vez diferenciados en una jerarquía claramente demarcada: la invisibilidad instrumental de una cede el lugar a la preeminencia del otro. Según esto «el tipógrafo de libros tiene ante sí el trabajo de erigir una ventana entre el lector que se encuentra dentro de la habitación, y el paisaje que son las palabras del autor» (Warde, 2005) Como si de un cristal se tratase, entre uno y otro, une en el mismo momento en que separa e instaura la centralidad del sentido: «el entusiasta que arranca una página de un libro y la cuelga en la pared para deleitar sus sentidos contemplándola, está mutilando algo infinitamente más importante» (Warde, 2005). De este límite o margen trazado por la transparencia se deriva la tarea del tipógrafo: colocar las letras, organizar los tipos y repartir el espacio. Así pues, la transparencia no se deriva sencillamente de la buena tarea tipográfica sino que la propia tipografía se comprende en, y desde, la noción de transparencia —como también lo hace el discurso—. Es ella la que reparte ya los espacios. Es esa misma transparencia, que mantiene y salva la diferencia entre significado y signifiante, la que pone a la escritura en el lugar del margen.

IV. EL ESPACIO

Hasta qué punto esa invisibilidad de la letra resulte aséptica, o hasta dónde se pueda afirmar que esa separación que otorga al sentido el lugar original y a la letra escrita el del suplemento, sea algo siempre previo y natural, es algo que cabe ser movilizado y cuestionado en, y desde, el trabajo mismo del tipógrafo. En él actúan siempre los dispositivos que ponen en marcha estos movimientos de delimitación, marginación y jerarquización.

V. LA PÁGINA

«Las páginas se pliegan y dan vuelta; las proporciones aumentan y disminuyen delante de la forma que las sustenta. Pero la armonía de esta forma subyacente no es menos importante ni menos fácil de percibir que la armonía de las mismas letras. La página es un pedazo de papel. También es una proporción visible y tangible, que resuena casi en silencio, como si fuera el bajo continuo del libro. Sobre este sonido descansa la caja tipográfica, que debe responder a la página» (Bringhurst, 2008: 169).

VI. EL MARGEN

El margen es el espacio entre la caja de composición y el corte o el lomo. El margen circunscribe el texto, lo señala, pero también alberga los elementos de la página externos a él: las notas de pie, el texto de cabecera, la paginación o los dedos del lector que sostiene el libro (el margen permite que nuestras manos no tapen la caja de texto). Pero el margen no es un ente solitario, permanentemente se conjuga con las partes comprendidas bajo un todo mayor: la página. Además de los márgenes, sobre la página decidimos la medida de la línea, el número de

columnas, el ancho entre columnas, la altura de caja, el texto de cabecera, el texto de pie y la paginación. No hay movimiento de uno que no afecte al otro. Como si de un edificio se tratara, todas sus estancias se sustentan entre sí.

VII. LA ENCUADERNACIÓN

«La encuadernación es el arte de vestir el libro mediante la unión y cosido o pegado por el lomo de los pliegos que lo forman, a lo cual se añade la cubierta, sea en rústica o en tapa, de manera que pueda manejarse con comodidad. [...] Cuando el impresor termina de imprimir la obra, los pliegos pasan al taller de encuadernación, que puede formar parte de los talleres de impresión o constituir empresa aparte. En este segundo caso, los pliegos se transportan hasta el taller donde habrán de manipularse. Si la unidad de tirada coincide con la unidad de encuadernación, los pliegos se encuadernan en el formato de la primera, que coincide con el de la segunda. Si la unidad de la tirada es excesivamente grande, los pliegos deberán sufrir uno o más cortes para adecuarlos a las máquinas de encuadernación, de tal manera que estos pliegos cortados serán la unidad de encuadernación, no coincidente con la de impresión. [...] El cosido: El conjunto de pliegos se unen entre sí cosiéndolos con hilo de algodón, lino o rayón. Dado que el cosido aumenta el lomo, es necesario someter el conjunto de pliegos a un nuevo prensado. El libro queda dispuesto a recibir el tipo de encuadernación que se haya programado» (Martínez de Sousa, 2005: 65-73).

VIII. LOS CORTES

«Los cortes. Superficies que presentan al exterior el conjunto de los cortes de las hojas de un libro, una vez que estas han sido desviradas o cortadas con ayuda de un instrumento (generalmente una guillotina). [...] Los del libro no refileado se denominan cortes intonsos, y el libro no refileado se denomina asimismo libro intonso» (Martínez de Sousa, 2005: 65-73).

IX. CAJA DE TEXTO

De este modo en el margen coinciden mecanismos que podríamos considerar tanto internos como externos en relación al proceso mismo de «comprensión del texto». El margen enmarca el bloque textual y lo aísla respecto a todo aquello que debe resultarle ajeno en el momento mismo de ser reconocido como legible. En una composición armónica espacia el texto, abre y demarca el espacio que le corresponde: «aquí está el texto y no más allá ni más acá, es este el lugar donde hace y se hace disponible». Es este mismo espaciado el que establece además un orden: al margen, por ejemplo, quedan las notas instituidas aquí como secundarias, aquellos textos que, en la medida que no son más que meros puntos de apoyo, no requerirían ser leídos en voz alta. En él, queda así establecida una centralidad respecto a una periferia; lo nuclear de la caja tipográfica que abre la disponibilidad del sentido y lo periférico de las notas, el texto de cabecera o la paginación con lo ahora ya ajeno, todo aquello que, más allá del margen, no es texto, el afuera del texto que el propio margen conjura y evita —los dedos que sostienen el libro no se interpondrán entre el ojo y la caja tipográfica—. Pero se obedece, además, a necesidades que desde el punto de vista de la puesta a disposición del sentido podrían parecer pu-

ramente exteriores, meramente técnicas: el margen condiciona la labor en la imprenta, determina el cosido, la encuadernación, el buen guillotinado o el corte de los pliegos y, en consecuencia, la institución de la página, ese silencioso bajo continuo.

X. EL PLIEGO Y LA VOZ

Ahora bien, esta institución va más allá de sí misma. La transparencia que está en la base se hace concreta tanto en la delimitación de un centro como en la demarcación de la página. El cosido de los pliegos y la encuadernación establecen lo que será la continuidad, el orden y el ritmo de la lectura. Disponen las condiciones y prefiguran una linealidad —la de la voz que lee lo que será la desembocadura de toda la labor tipográfica—. Tras esto, el corte inaugura una dinámica propia.

«[...] yo esgrimo un cuchillo, como el cocinero degollador de aves. El repliegue virgen del libro, aún, presto a un sacrificio del que sangraron los cantos rojos de los tomos antiguos; la introducción de un arma, o abrecartas, para establecer la toma de posesión» (Mallarmé, 2002: 95).

Así pues, en el límite o en el borde mismo del margen, el corte establece la posesión, hace disponible el texto. En este sentido el propio cosido del pliego constituyen cierto corte, la demarcación de la frontera o borde de la página. Así, lo técnico de la guillotina o el cuchillo poco afilado no resulta en absoluto externo respecto al restablecimiento del sentido. Con él se encanta la transparencia, el texto deviene texto en el momento mismo en que la página deviene página. Rota, con el gesto del corte, la circularidad o la vuelta continuada del pliego, el libro se abre: la linealidad de la voz puede ser restablecida, la letra puede ahora callar.

XI. EL PASO A LA LÍNEA

«Los tonos del color (aplicado a los tipos sobre el blanco continuo de la página) y sus agrupaciones activan las voces» (Tschichold, 2002: 110). Ya no hay pliego. Ante nosotros reposa, ahora ya abierta, la página, y sobre ella la caja tipográfica. En este momento no hay más que una superficie, la de un plano, que de manera inmediata debe poder responder a la exigencia de devenir línea temporal. Del espacio y el plano de la página en la que «ahora aquí todo está a la vez presente», a la línea y el tiempo de la voz que «pasa y perdura»; se da un paso apenas perceptible. Tan imperceptible como insólito e imposible —del espacio al tiempo, de la letra a la voz—. Es en el punto preciso de ese paso donde la transparencia actúa: legibilidad y lecturabilidad deben ser llevadas a cumplimiento para permitir ese paso que es la lectura. Ambas se entienden desde este paso. Se trata así, por parte de la transparencia, de una acción pasiva, de un dejar pasar sin ofrecer resistencia, entrar en juego retirándose. Ahora bien, no se puede pasar por alto el hacia donde se da el paso: hacia la línea, además siempre única, de una voz. Pero el paso inmediato mismo, lo artificioso de ese trasvase —artificio del tipógrafo—, señala a la vez hacia la no-inmediatez de la lectura. La transparencia permite la lectura y le otorga en *el tiempo de un soplo* esa inmediatez que se desvela ahora absolutamente mediada. La transparencia misma se entiende como la mayor posibilidad del paso a la línea de la voz. Así, en este juego invisible se percibe la preeminencia tan incuestionada como instituida de la *phoné* sobre la escritura. La letra calla, la voz habla. Es algo que *se hace*.

XII. LA LETRA

«Entendemos que las letras son signos que remiten a sonidos. Escribir no es sinónimo de hablar por escrito, sino más bien de traducir el habla a un código tosco [...]» (Gill, 2005: 164). Se afirma y se acepta una preeminencia: la del habla, la del habla oral además, la de la voz. Respecto a un centro —la voz— se mueve una periferia —la letra—. Así pues a la escritura no le corresponde un habla propia. La escritura es de este modo ajena al habla, un intruso; pero un *intruso en casa*: ella prepara el centro, ella dispone la casa, ese lugar donde se dará el sentido, ella da lugar a la voz. De ahí que no deba notarse, como no debe percibirse el cristal de una ventana o una lente. Además, no solo no posee habla sino que no debe poseerla. Estableciendo y disponiendo el centro debe quedar al margen. «La buena tipografía es como un sirviente ideal: está siempre presente pero aun así no se advierte; es discreto pero también un requisito para el bienestar; es callado, suave» (Tschichold, 2002: 18).

XIII. EL ORNAMENTO

Desde este punto cabe cuestionar y atender, ya no al papel de la escritura, sino a la misma labor minuciosa del tipógrafo; como la transparencia que le precede, y de la que parte, conduce y se atestigua en la creación y elección de los tipos tanto como en la ordenación y administración de los espacios. No resulta extraña pues cierta toma de postura respecto a lo que se llama «ornamento». Así,

«la tipografía ornamental debe eludirse con el mismo ímpetu que se rehúsa la arquitectura ornamental en el seno de la civilización industrial. [...] Los caracteres austeros, si se escogen con tino y son racionalmente proporcionados, poseen toda la nobleza de las palabras sencillas» (Gill, 2005: 29).

«Y el tipo que por caprichos de diseño o exceso de ‘color’ toma la forma en nuestra mente de un dibujo, es un mal tipo» (Warde, 2005). Y este principio se hace valer incluso cuando la elección del tipo pasa por una búsqueda de la preeminencia, cuando se pretende ‘que se vea’.

«Uno de los principios de la tipografía duradera es siempre la legibilidad; otro es algo que va más allá de la legibilidad: una inversión, rentable o no, que le da energía vital a la página. Esto adquiere diversas formas y se lo conoce por nombres como *serenidad*, *viveza*, *gracia* y *goce*. [...] Pero la alegría, la gracia y el goce, como la legibilidad misma, se alimentan del significado, que debe provenir de la persona que escribe, de las palabras y del tema, no del tipógrafo. [...] En un mundo lleno de mensajes solicitados, muchas veces la tipografía debe llamar la atención hacia sí misma antes de que alguien la lea. Sin embargo, para que sea posible leerla, debe renunciar a la atención que ha conseguido. Por lo tanto, la tipografía que tiene algo que decir aspira a una especie de transparencia serena» (Brighurst, 2008: 23).

Es esa la transparencia serena de la que parte la escritura incluso cuando requiere llamar la atención, esa en la que para decir hay que no decir.

XIV. LA VOZ Y LA MANO, LO NATURAL Y LO TÉCNICO

Así pues, si, tal como vimos, la transparencia se establecía sobre la frontera misma entre lo discursivo y lo tipográfico, entre lecturabilidad y legibilidad, esta misma divisoria se corresponde con otra que quizá no sea más que la misma: la del margen trazado entre lo natural y lo técnico. Frontera de entrada evidente e incontrovertible, sienta la base para ordenaciones que parecen exceder el campo del discurso —entre el intelectual y el amanuense, entre lo original y lo derivado, pero también entre lo prehistórico y lo histórico, entre lo voluble y lo establecido o entre la costumbre y la ley—. En cualquier caso, la problemática ambigüedad de esta dualidad establece y confirma que ambos términos nunca se dan en la igualdad de un mismo plano, que no cuenta con un equilibrio, y que no pueden contar con él. La voz es la «plena presencia de sí» del sentido —posición según la cual, razonar es *hablar para sí* en silencio, pensar es hablar en silencio, acto de pensar y presencia directa e inmediata de lo que se piensa, hablar donde el sentido-significado aparece él mismo sin significante—; lo escrito, por el contrario, es el sustituto de la voz cuando ella se ausenta. Si la voz es presencia, la escritura tan solo representa. Así, si la transparencia salvaba la distancia entre sentido y letra en el momento mismo en que la mantenía activa y operante, en este punto se conserva igualmente la desigualdad de la diferencia: lo técnico de la mano debe ceder ante lo natural de la voz, lo racional del *logos* ha de superar y ganar preponderancia sobre lo material y manual de la escritura.

XV. LA VOZ, EL TRAZO Y LA MARCA

«Una impresión es justamente una marca hollada por la presión. Pues bien; la historia de la impresión tipográfica ha sido la historia de la eliminación de esa marca»² (Gill, 2004: 91). Cabría señalar, si esta eliminación no responde a la soterrada tendencia de superar y borrar —borrado siempre parcial, disimulo quizá, en la medida en que parece que la tipografía incluye y explicita a la vez que esconde su carácter técnico— superar y borrar las señales de un trabajo

² Pero esta tendencia, hacia la eliminación de la *marca*, no podemos tratarla de forma unilateral e inequívoca. Primero la escritura y después la tipografía, a lo largo de su historia se han visto influenciados por diversos factores (técnicos, sociales, ideológicos, artísticos o comunicativos); requerirían un análisis más exhaustivo. En los comienzos de la escritura, y paralelamente a la escritura jeroglífica, se desarrollaron otras, como la escritura hierática o el sistema demótico. «[...] basado en los movimientos naturales del brazo y la mano —ductus— y en la utilización de materiales y soportes manejables, cubría la necesidad de la escritura en cuestiones de tipo administrativo, comercial, literario o personal, donde factores como la rapidez e inmediatez en la obtención del texto escrito, e incluso con su transportabilidad y fácil manejo, pasaban a un primer plano» (Martín, 2001). Desde las etapas más primitivas de la escritura, «en la que los dibujos comunican el significado, la *semasiografía*, hasta la escritura que expresa la lengua, la *fonografía*, la escritura, parece, ha ido encaminada hacia cierta practicidad» (Gelb, 1985). Con la llegada de la imprenta y de forma gradual, la escritura, ahora tipografía, influenciada por las formas caligráficas, poco a poco, se iría distanciando de las formas manuales. «El siglo XVIII es un siglo clave para la ampliación de las posibilidades de la interpretación del tipo, pues en él se introducen algunas novedades que supondrán la separación definitiva entre tipografía y escritura. [...] Las familias de tipos del siglo XVIII van a llevar a la práctica tipográfica unos términos de manipulación que bien podrían calificarse de genuinamente tipográficos, pues distinguen definitivamente el tratamiento de los caracteres de sus orígenes manuales y los introducen en un nuevo vocabulario formal y gráfico, que ya nada tiene que ver con ellos. El *ductus* de la modulación, como en los caracteres de la escritura inclinada, se desplaza hacia la posición axial, acentuando al mismo tiempo, hasta el extremo, el contraste entre los trazos finos y los gruesos, que adquieren así un marcado ritmo gráfico (blanco y negro)» (Martín, 2001). Desembocando en una simplificación y geometrización de las formas, cada vez mayor, alejada de las formas heredadas de la escritura. Llegando, así, a tipografías cada vez más austeras, ausentes de remates y modulación del fuste.

manual del trazo, de la materialidad administrada técnicamente por la mano, en beneficio de la preponderancia de la voz. Superación del trazo del pincel, el cincel o la pluma que se extendería más allá de sí misma, alargando su influencia hasta la eliminación de las marcas de presión ejercidas por la imprenta sobre el papel, eliminación misma del propio papel y superación de la materialidad física de lo escrito en un paso hacia lo digital. Cabría preguntar si esta historia de la eliminación de la marca no va de algún modo a la par con cierta búsqueda de la mayor «disponibilidad completa e inmediata de la información» posible o, dicho de otra manera, una «absoluta presencia de sí» del sentido. Acercamiento, al fin y al cabo, a una plenitud de la presencia de la cual es detentataria la voz. Ante esta desigualdad responde el silencio y la transparencia —esa inclinación a *dejar pasar a través* o a *retirarse*— de las que parecen partir las exigencias funcionales a las que se enfrenta habitualmente el tipógrafo.

XVI. EL TIPÓGRAFO EN EL MARGEN

En esta misma dirección podrían hilvanarse las consideraciones según las cuales, en beneficio de cierta racionalidad y partiendo de ella, «nada debería quedar al arbitrio de la imaginación del rotulista» (Gill, 2004: 65). Y no lejos quedarían las consideraciones sobre el ornamento o la caligrafía. Más aún:

«Para todo aquel que haya disfrutado de una buena educación, los nombres de Bach y de Mozart despiertan ciertas asociaciones. En cambio, a estas últimas personas, las expresiones Breitkopf-Fraktur y Fournier-Antiqua, sus equivalentes aproximados en tipografía, no les dicen nada» (Tschichold, 2002: 20).

Solo en parte, y con la cautela necesaria para no aparentar que se defiende la necesidad de un desconocimiento de diseño editorial, tanto mejor para ellos en la medida en que ello da muestra de su buen hacer tipográfico, efectivamente: «no dicen nada».

XVII. EL SIGNO Y EL SIGNIFICADO

Bien podría parecer que ese silencio le resulte intrínseco a la letra, natural, central. En este punto se podría, a la vez, cuestionar hasta que punto se puede mantener algo así como la «naturalidad»: el tipógrafo parte de una transparencia, la transparencia constituye el paso artificioso del plano a la línea desde un bloque tipográfico centrado por un margen en y sobre la página, página instituida y abierta a su vez por un corte totalmente técnico realizado en el límite o borde de ese mismo margen. Paso tras paso, institución tras institución, ya no se sostiene la «naturalidad» o «inmediatez» de lo que parece, de entrada, inmediato y que se revela resultado de un reenvío constante de mediaciones. Más aún cuando no toda letra ha sido vacía de significado, aun cuando no deja de ser signo que remite a sonido. Piénsese, por ejemplo, en la escritura dentro de la tradición hebrea (Cohen, 1999), en ella la letra misma ofrece resistencia, es interpretable aunque jamás del todo descifrable y, en ese sentido, habla, dice algo tan difuso como absolutamente concreto, no dejándose encauzar *solo* como un objeto bello, ni tampoco *solo* como un mero instrumento o medio de acceso a la voz. Y no deja de serlo: la letra es la letra. De hecho, en el taller del impresor, del tipógrafo o en el estudio del diseñador editorial, allí donde la marginalidad de la escritura es puesta al margen y constituye una tarea central, la

letra, la composición, el papel, el libro, silenciosamente y sin dar paso a otro sentido, *dicen algo*. Ahí es, quizá, el silencio el que diga.

XVIII. LA ESCRITURA COMO SUPLEMENTO Y PRÓTESIS

Solicitadas esa «naturalidad» y esa «inmediatez» de la transparencia, ahora que la evidencia de esas nociones parece estremecerse o temblar, se dispone tal vez de la distancia necesaria para ver hasta qué punto esa marginalidad de la escritura y del tipógrafo no resulta algo naturalmente constitutivo. Esa necesidad de dejar espacio, a través de la invisibilidad, a la voz y de permanecer en segundo lugar sea probablemente el resultado de una institución, además, nada aséptica. Desde ella, la escritura es comprendida como un suplemento a la voz³ en su margen, como lo que actúa en su ausencia —«ahora aquí, ante estas páginas no está aquel que habla, su voz falta»—, restituyéndola siempre en parte, ocupando el vacío que esta ha dejado. A fin de cuentas: una *prótesis*⁴.

³ Cabría tan solo apuntar a algunos de los textos considerados clásicos en los que se evidencia esta toma de postura, empezando por el *Fedro* de Platón, discurso que inaugura y determina el pensamiento occidental acerca de la escritura yendo, y sin salir de ella, mucho más allá de ella misma. Se citan algunos fragmentos:

«Sócrates. —Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de esta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si les preguntas algo *se callan* con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensarán, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan solo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que lo escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse a sí mismo» (Platón, *Fedro* 275c-e).

«Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz» (Aristóteles, *De la interpretación* 1, 16 a 3).

«Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son *inmediatamente los signos* son idénticos en todos [...]» (Aristóteles, *De la interpretación* 1, 16 a 3).

«La escritura solo es la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto» (Rousseau, *Fragment inédit d'un essai sur les langues*).

«¿Hablaré, al presente, de la escritura? No, tengo vergüenza de divertirme con esas simplezas en un tratado sobre la educación» (Rousseau, *Emilio o acerca de la educación*).

«[...] la lengua visible se vincula solo como un signo de la lengua sonora: la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla» (Hegel, *Enciclopedia*, parágrafo 459).

«Así, aunque la escritura sea *por sí misma extraña al sistema interno*, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y sus peligros» (Saussure, *Curso de lingüística general*).

«El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma el tiempo: a) representación de una extensión, y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea.» (Saussure, *Curso de lingüística general*).

«Se aprende a hablar antes que se aprende a leer; la escritura viene a doblar la palabra, jamás al contrario» (Saussure, *Elementos de lingüística general*).

Todas estas citas, a excepción de la primera, han sido extraídas de Derrida, J. (2005): *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI. (Línea esta de la voz, por cierto, que para su buena restitución a partir de la escritura demanda su propia unidad y uniformidad, que no admite cruces ni interferencias y, por ello, guardando que, pongamos por caso, las notas al margen sean efectivamente marginales, ni extensas ni nucleares).

⁴ *Prótesis*. Abre el término la ambigüedad de la lectura, un espacio o margen de indecidibilidad. Es, efectivamente, ese cuerpo externo y, en ese sentido, extraño respecto a lo interior y propio de un organismo, que debe

XIX. LA IMPRENTA

«Durante los últimos cuatrocientos años, el caudal principal de producción de textos ha discorrido por cauces tipográficos» (Gill, 2004: 54). Afirmación rotunda de que en ese margen ya —y siempre— estamos.

XX. MÁS CLARA QUE EL HABLA: LA SIMULTANEIDAD Y LA PERDURACIÓN

«*La escritura puede y debe ser más clara que el habla.* La forma atávica de la comunicación es la lengua oral. [...] Y es aquí donde la tipografía supera a la palabra no escrita, ya que, sin ayuda de otro tipo, puede establecer las relaciones de forma clara y simultánea, algo que en la elocución oral se prolongará en el tiempo. A ello colaboran los subrayados, los resaltes, los cambios de cuerpo y las diversas posibilidades que ofrece la buena disposición tipográfica de un texto determinado» (Tschichold, 2002: 11).

De manera tal, que se atestigua cierta ventaja del suplemento respecto a la voz: en lo escrito todo el sentido está ya aquí, y ahora simultánea y plenamente presente. Ciertamente que el acceso a él pasa por la «traducción» a la linealidad de la voz y, en esta medida, por el pliego, el encuadernado, el corte, el establecimiento de un centro por parte del margen, la administración del espacio y la selección y disposición de los tipos, y la impresión; pero el contenido —el pensamiento, la idea, el paisaje— está ya ahora disponible. Si la voz ha sido comprendida como la presencia inmediata de un sentido opuesta a la representación mediada de lo escrito, ahora se da un giro. La escritura, sin abandonar su puesto subalterno y atendiendo en este punto fielmente a la transparencia, resulta conceder un grado de accesibilidad mayor incluso que el del propio habla. El lector dispone en las páginas el, y del, tiempo. En lo escrito el sentido está todo él, y de una vez, presente; y así, de cierta manera, deviene más presencia que la presencia, más voz que la voz. Es más: esa presencia plena excede el ahora del «ahora aquí la totalidad del sentido se hace disponible y presente». Ese exceder recae en un «siempre». «A esa ventaja hay que añadir que las palabras se las lleva el viento, mientras que lo escrito perdura» (Tschichold, 2002: 11). Como un fármaco⁵ contra la desmemoria y la desaparición —si no contra la muerte— la escritura perpetúa esa plena disponibilidad del sentido. La voz sobrevive y perdura en la letra, reside en ella del mismo modo que devenía centro en base a la marginación del signo escrito. Si la transparencia conectaba los polos manteniéndolos a la vez suficientemente separados, amenaza ahora con confundirlos y disolverlos sin llegar tampoco a borrarlos. La escritura participa o mantiene una particular relación con el tiempo y la superación de su pasar.

«A pesar de mi miedo soy, sin embargo, semejante a alguien que se mantiene ante las grandes cosas, y recuerdo que antes sentía en mí destellos semejantes cuando iba a escribir. Pero esta vez estaré escrito,

ocupar el hueco dejado por un miembro que falta, que debe solventar la ausencia en una restitución funcional y que, por ello, debe pasar desapercibido. Pero también es pro-tesis: es decir, el espacio previo (pro) a la posición ya establecido (tesis), el lugar que precede a lo que se afirma y se mantiene como nuclear, en ese sentido el lugar en el que de entrada siempre se está —en estas páginas la tarea del tipógrafo y los presupuestos inadvertidos que la sustentan y de los cuales se parte—.

⁵ En relación al fármaco y la escritura: Platón (1997): *Fedón, Fedro*. Madrid, Alianza Editorial. 268a-270b.

[...]; quiero escribirlo, porque así lo tengo en mí más tiempo que leyéndolo, y cada palabra toma duración y tiempo de resonar»⁶ (Rilke, 2004).

La voz perdura *en* la letra.

XXI. LA ABOLICIÓN

La voz perdura en la letra y con ella aún su demanda de centralidad; ahora ya, según vemos, con cierta violencia. No ocupa sencillamente el polo central que por naturaleza parecía corresponderle. No lo hace con independencia de su margen, sino en él, y gracias a él. El fármaco que es la escritura parece cobrar protagonismo o que, en realidad, soterradamente, siempre lo ha poseído. O parece, al menos, que la disimetría entre uno y otro polo no es estable, que vacila en un movimiento de reversibilidad. Y con todo, la transparencia conserva sus plenos derechos: el margen ha de permanecer silencioso.

Prueba de este desequilibrio constante y tenso podría ser el gesto —considerado quizá *ex-céntrico*— de Eric Gill:

«[...] ¿qué clase de revolución es la necesaria? ¿Una reforma de la ortografía? Nada de eso; lo que hace falta es *la abolición de la ortografía*, la derogación íntegra del sistema de letras tal y como lo conocemos. El objetivo es fácil de cumplir; el único requisito es disponer de la voluntad necesaria para llevarlo a cabo, la voluntad que surge cuando se tiene la lucidez que encierra la idea. [...] Lo que persigo con mi razonamiento no es reclamar un sistema simplificado sino más racional. El sistema que necesitamos es aquel en el que se da una auténtica correspondencia entre el habla, o sea, el plano de los sonidos de la lengua, y los instrumentos de comunicación. [...] de ahí que la única manera de mejorar el sistema de letras sea abolirlo» (Gill, 2004).

En él, nada más lejos de una excentricidad, resuena la condena originaria de la escritura, la del diálogo con Fedro en los extramuros de Atenas: la letra debilita y pervierte a la palabra-razón (*logos*). Al fin y al cabo, con esta abolición, no se hace más que, racionalmente, llevar el centro hasta el extremo.

XXII. MÁS CLARA QUE EL HABLA: LA DISLOCACIÓN

Fórmula —volvemos a ella— de la exigencia de invisibilidad de la que parte el tipógrafo, tanto más severa cuanto más clara: «*La escritura puede y debe ser más clara que el habla*. La forma atávica de la comunicación es la lengua oral» (Tschichold, 2002: 11). En la misma línea se reclama una torsión: si la forma original —natural— del lenguaje que detenta la presencia del

⁶ A modo de nota: Malte se encuentra a punto de morir, en el borde o margen mismo y enfrentado a él. Atravesado ese borde, dice, *estará escrito*. El estado de escrito equivale al del finado, al del difunto, de cuerpo presente, o presente, precisamente, en el cuerpo de lo escrito. Es en la letra donde se perdura y resuena. Y, no obstante, no conjura la desaparición. Es más, en cierto sentido la reclama: el autor, al *transcribirse* en lo escrito, forzosamente, obedece a la necesidad de su propia desaparición. La escritura hace perdurar la voz ausente del autor y por ello se exige que inevitablemente el autor esté ausente ya una vez realizado el trazo. En este sentido no hay, propiamente hablando, texto con autor: la escritura anticipa la muerte. A este respecto, Blanchot, M. (1992): *El espacio literario*. Barcelona, Ediciones Paidós.

sentido es la voz, la letra *debe ser* más clara que la voz. De acuerdo, la letra no debe insertar interrupción alguna, pero más allá de esta necesidad se presenta la exigencia de ser más transparente que la presencia misma de la voz y el sentido, más incolora aún que la propia transparencia, permaneciendo en el margen más central que el centro. ¿Hacia dónde apunta esta torsión? ¿Afirma la mera invisibilidad de lo que permanece callado y, de por sí, sin contenido? ¿No supone esta exigencia cierto violentar tanto a la letra como al sentido, forzar la dualidad que mantiene separados los polos letra-voz, exterior-interior, significante-significado? (Se mencionó como de pasada que el intruso está en casa. Quizá ahora se vislumbre la incomoda posibilidad de que la casa sea del intruso, que el intruso sea la casa misma, o que no haya ni intruso ni casa; que los ordenes y las jerarquías —cuestión de márgenes y centros— se subviertan desde ellos mismos, inadvertidamente, desde la tarea misma del tipógrafo ahora, ya, y en todo momento). Se da un desajuste, se disloca.

XXIII. LA RESISTENCIA DE LALENTE

«O puede utilizar lo que yo llamo tipografía transparente o invisible» (Warde, 2005). Transparencia, invisibilidad, o silencio, presuponen, generan y activan una serie de mecanismos que determinan y reparten espacios, centros y márgenes. Estas mismas nociones, a la vez, y toda vez, conmueven esos mismos mecanismos, desplazan sus dispositivos, los desubican y dislocan, los descentran. «En mi casa tengo un libro, que cuando me acuerdo de él, veo los tres mosqueteros y sus camaradas fanfarroneando por las calles de París» (Warde, 2005). La propia lente que permite la visión escapa necesariamente a ella; en ese sentido subvierte el propio juego que ella establece y permite. Le presenta resistencia.

Y todo sucede en silencio.

BIBLIOGRAFÍA:

- AICHER, O. (2004): *Tipografía*. Valencia, Campgràfic Editors.
- BLANCHOT, M. (1992): *El espacio literario*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- BRINGHURST, R. (2008): *Los elementos del estilo tipográfico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- COHEN, E. (1999): *El silencio del nombre*. Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, J. (2005): *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2007): *La voix et le phénomène*. Paris, Quadrige/Puf.
- GELB, I. J. (1985): *Historia de la escritura*. Madrid, Alianza.
- GILL, E. (2004): *Un ensayo sobre tipografía*. Valencia, Campgràfic Editors.
- HOCHULI, J. (2007): *El detalle en la tipografía*. Valencia, Campgràfic Editors.
- MALLARME, S. (2002): *Fragments sobre el libro*. Valencia, Arquitectura.
- MARTÍN, J. L. (2001): *Manual de tipografía*. Valencia, Campgràfic Editors.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, J. (2005): *Manual de edición y autoedición*. Madrid, Pirámide.
- MORISON, S. (1998): *Principios fundamentales de la tipografía*. Barcelona, Ediciones del Bronze.
- PLATÓN (1997): *Fedón, Fedro*. Madrid, Alianza Editorial.
- RILKE, R. M. (2004): *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*. Buenos Aires, Losada.
- TRACY, W. (2003): *Letters of credit*. New Hampshire, DRG.

- TSCHICHOLD, J. (2002): *El abecé de la buena tipografía*, Valencia, Campgràfic Editors.
- (2003): *La nueva tipografía: manual para diseñadores modernos*. Valencia, Campgràfic Editors.
- UNGER, G. (2009): *¿Qué ocurre mientras lees? Tipografía y legibilidad*. Valencia, Campgràfic Editors.
- WARDE, B. (2005) [En línea]: *La copa de cristal*. <http://www.unostiposduros.com/?p=1199>
[Consultado 26/02/2011]

Michael Haneke y el desafío del narrador

Michael Haneke and the challenge of the narrator

NATALIA ALBIZU ONTANEDA
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: La obra de Michael Haneke puede ser considerada como un constante intento de elaboración de la pregunta acerca de la violencia humana. Prácticamente todas sus películas presentan un modo de vérselas con ella, apareciendo tal modo siempre cincelado por formas peculiares de llevar a cabo la narración. De alguna manera, la narración del horror lleva siempre aparejada la pregunta acerca de sus términos: en el cine de Haneke, narrar el horror resulta inseparable de la pregunta acerca de cómo sea posible narrarlo.

Palabras clave: narración, violencia, ideología, sentido.

Abstract: The work of Michael Haneke can be considered as a constant attempt to deep inside human violence. Virtually all of his films have a way to deal with it, appearing so always chased by peculiar ways of carrying out the narrative. Somehow, the narrative of the horror carries accompanied question about its terms: Haneke film, narrating the horror is inseparable from the question of how it is possible to retell it.

Keywords: narration, violence, ideology, sense.

La obra de Michael Haneke puede ser considerada como un constante intento de elaboración de la pregunta acerca de la violencia humana. Prácticamente todas sus películas presentan un modo de vérselas con ella, apareciendo tal modo siempre cincelado por formas peculiares de llevar a cabo la narración. De alguna manera, la narración del horror lleva siempre aparejada la pregunta acerca de sus términos: en el cine de Haneke, narrar el horror resulta inseparable de la pregunta acerca de cómo sea posible narrarlo.

Funny Games es probablemente la película del cineasta en la que la elaboración de la violencia aparece de manera más explícita. Esta cinta presenta a una familia que, sin que se nos ofrezca razón alguna, sufre de pronto la crueldad extrema de Paul y Peter, dos muchachos que aparecen de la nada para llevar a cabo una serie de peculiares y violentos juegos con los miembros de la familia. De estos últimos sabemos solo sus nombres, así como que son tres y que constituyen una familia burguesa. De los victimarios, por su parte, sabemos únicamente que se presentan con esos apostólicos nombres y que van vestidos de blanco.

Una de las razones por las que *Funny Games* cobró notoriedad fue, ciertamente, la reacción que provocó en el público: no resulta fuera de lo común oír decir que fulanita o fulanito tuvo que abandonar la sala, disgustado o disgustada por el desarrollo del filme. Sin embargo, probablemente esas mismas personas vieron antes *Casino* o *La lista de Schindler*, aguantando estoicamente los baños de sangre y los horrores mostrados en la pantalla. Si la violencia que Haneke presenta es, por el contrario, bastante más «comedida» por lo que respecta a su representación —en sus películas no mueren cientos de personas ni se hace uso de técnicas de tortura

propias de asesinos de thrillers psicológicos—, ¿por qué resulta entonces mucho más insoporable que la violencia representada de manera más explícita?

En el planteamiento narrativo desarrollado por Haneke, la violencia ejercida por Paul y Peter no encuentra ningún motivo, y eso la dota de un carácter sobremanera insoporable. No se nos ofrece absolutamente ninguna pista acerca de por qué alguien podría terminar haciendo lo que ellos hacen, y las esperanzas de recibir algún tipo de respuesta a la pregunta por el sentido de sus acciones quedan insatisfechas. El que Paul y Peter se ensañen con la gente por un ajuste de cuentas, o el que se trate quizás de dos perturbados que mantienen conflictos irresueltos con su padre —como parecen sugerir los remedos de sesiones psicoanalíticas que muchos filmes terminan siendo—, es algo que no encuentra cabida en la trama de *Funny Games*. Llegado cierto punto, los espectadores toman conciencia de que la pregunta que los mantiene en vilo —¿por qué hacen los personajes lo que hacen?— debe ser abandonada, pues no recibirá respuesta ninguna. La tremenda crueldad que los dos muchachos exhiben no conseguirá emerger del sinsentido, y al final de la película quedará la pregunta de qué podemos sacar de todo ello.

Evidentemente, al decir que la crueldad no consigue emerger del sinsentido no decimos que aquella deba resultar, por el contrario, comprensible o justificable. Se trata, antes bien, de la necesidad de su inserción en una trama por medio de la cual la perplejidad consigue ser transformada en lucidez; una trama que, siguiendo las tesis de Paul Ricoeur, se presenta como una concordancia discordante que integra lo insensato en unidades de sentido no exhaustivas (Ricoeur, 2004). La narratividad nos permite así elaborar tramas que no agotan el sentido —por la simple razón de que nunca podrían hacerlo—, no siendo la falta de plenitud de aquel un motivo para perdernos en las tinieblas de la perplejidad. *La lista de Schindler* no conseguirá nunca dotar de sentido a los horrores del Holocausto, pero los integra en una trama que permite, de alguna manera, concebir un modo de vérselas con ellos.

Funny Games, por su parte, parece sustraerse a esta concepción de la narratividad. Nos encontramos ante una película que parece presentarse de entrada como una narración de la miseria humana que se declara ella misma fracasada, pues no consigue integrarla en ningún entramado de sentido. Los horrores que los personajes viven no forman parte de una suerte de *Bildungsroman* en la que las adversidades se integren en el proceso de maduración: «Lo que no te mata te hace más fuerte» no tiene cabida en la película de Haneke, y ello por la simple razón de que nuestros tres héroes terminan muriendo.

Tenemos entonces ante nosotros un desarrollo narrativo que, en vez de incluir un arco de transformación, consiste en una serie de repeticiones monótonas, pues los crueles juegos de Paul y Peter terminan cobrando ese cariz. Da, prácticamente, lo mismo un juego que otro, y no tenemos ninguna idea acerca de por qué querrían jugarlo. Los personajes restantes —miembros de dos familias vecinas— sucumben de igual manera a la crueldad de los dos muchachos, y la revelación de tal cosa ocurre sin que haya una banda sonora que busque asustarnos o arrancarnos una lágrima.

La fría repetición de la violencia recuerda así la lectura del Marqués de Sade que Gilles Deleuze lleva a cabo en su *Presentación de Sacher-Masoch*. Y es que, Paul y Peter, presentan los rasgos de los personajes sadeanos; encontramos en ellos el extraño spinozismo que Deleuze identifica en la obra del marqués:

«Debe distinguirse [...] también un más alto factor indicador del *elemento impersonal* del sadismo y que identifica esa violencia impersonal con una Idea de la razón pura, con una demostración terrible capaz de poner al otro elemento bajo su sujeción. En Sade aparece un extraño spinozismo: un naturalismo y un mecanicismo penetrados de espíritu matemático. A este espíritu debe ser referida esa infinita repetición, ese proceso cuantitativo reiterado que multiplica las figuras y adiciona a las víctimas, para volver a pasar por los millares de círculos de un razonamiento siempre solitario» (Deleuze, 2008: 24).

La violencia que se ejerce en la obra sadeana no se debe entonces a una inclinación personal, sino que encarna la tendencia a una suerte de mal puro. Las rigurosas exposiciones de las interminables teorías de los libertinos Durcet, Blangis, Curval y el Obispo, así como la obsesiva precisión de sus reglamentos, no han de verse como detalles secundarios de la narración de sus «aventuras», sino que se insertan en la violencia del razonamiento demostrativo. Este, liberado de todo elemento personal, no tiene que ver ya con el placer: el libertino se declara excitado no por cualesquiera objetos, sino por *el* Objeto, objeto que no puede estar presente y que consiste en la «idea del mal».

Este extraño spinozismo que encontramos en Sade —y que cabe caracterizar como una deriva perversa del superyó, según la interpretación deleuzeana— no puede, evidentemente, sino estar abocado al fracaso, pues el crimen absoluto es imposible de alcanzar. «Lo negativo está por todas partes», nos recuerda Deleuze, «pero solamente como proceso parcial de muerte y de destrucción» (Deleuze, 2008: 30). El mal como idea de la razón no puede ser alcanzado por el libertino, imposibilitado de zafarse totalmente del elemento personal. El extraño spinozismo que nos encontramos en el universo sadeano es así un delirio, la ilusión transcendental de un mal incondicionado.

Si cabe describir la obra sadeana con el rótulo «porno *more geometrico*», como sugiere Tomas Geyskens (Geyskens, 2010: 106), podríamos quizás pensar en la cinta de Haneke como violencia *more geometrico*: Paul y Peter se presentan también como tendentes al elemento impersonal, al abandono de cualquier motivación personal. Su continua obsesión con seguir las reglas del juego —obsesión que recuerda la de los libertinos— parece situarse del lado del razonamiento demostrativo que Deleuze identifica en el spinozismo sadeano. Los juegos perversos de los dos muchachos implican la observancia estricta de las reglas, de manera que todo ocurre «lógicamente», según las reglas estipuladas. Los acontecimientos se siguen unos de otros, con el paradójico resultado de que el motivo principal de la trama no consigue cobrar sentido. El mal *more geometrico demonstratum* —demostración que no puede ser sino un delirio— se nos presenta como ininteligible; la concordancia absoluta, despojada de la integración de la discordancia, nos parece igual que esta última.

Retomemos en este punto la pregunta que formulamos antes de pasada: ¿qué hemos de sacar los espectadores de la concordancia-discordancia —que no la concordancia discordante— que parece ser este filme? Si estamos ante una repetición de actos crueles que no parece llevarnos a ninguna parte, ¿les habría dado lo mismo a los espectadores que salieron disgustados de la sala salir media hora antes, o incluso no entrar siquiera? Sin perjuicio de que probablemente respondieran que sí, enfadados, y sin perjuicio de que a muchos les pueda parecer que *Funny Games* no es una película particularmente buena, intentaremos dar una respuesta a la pregunta anterior.

Tomemos para ello en consideración otro texto de Deleuze en el que la perversión ocupa un lugar central. Se trata de uno de los apéndices de la *Lógica del sentido*, «Michel Tournier y el mundo sin el otro», escrito que constituye, en cierto modo, una elaboración de algunas de las tesis de la *Presentación*. En esta última se sostenía, al contrario que en la teoría freudiana, que el perverso sádico sufre de un superyó desmesurado, mientras que el masoquista presentaría un yo rebotante y carecería más bien de superyó. No prestaremos atención aquí a las razones por las que Deleuze invierte los presupuestos del psicoanálisis freudiano. Baste para nuestros propósitos con subrayar las consecuencias de la hinchazón del superyó en el sádico. Si en el masoquista el hecho de que el yo goce de admirable salud va acompañado de la inexistencia de la instancia del superyó, en el sádico nos encontramos con lo contrario: la apoteosis del superyó conlleva la aniquilación del yo, la expulsión del yo con todas sus consecuencias sádicas.

La lectura deleuzeana de *Viernes o los limbos del Pacífico*, de Michel Tournier, pone de manifiesto las consecuencias últimas de dicha negación. Si el libertino sadeano, «imposibilitado

de liberarse completamente del elemento personal, encontraba aún de manera monstruosa el yo en el exterior que son sus víctimas» (Deleuze, 2008: 125), el Robinson de la novela de Tournier permite entrever la consumación del perverso en su encuentro con los Elementos puros. El aislamiento que sufre el personaje altera completamente su estructura perceptual, imposibilitando el mantenimiento del elemento personal tanto en el interior como en el exterior.

El planteamiento de la obra de Tournier logra invertir, según Deleuze, la que ha sido una lectura habitual del *Robinson Crusoe* de Defoe: la búsqueda, a partir del motivo de la isla desierta, de los orígenes y el orden de los trabajos y de las conquistas que se hacen de ellos. Frente a esto, el Robinson de Tournier plantea la pregunta no por los orígenes, sino por los fines, abriendo la puerta a una dimensión diferente:

«la intención, en Defoe, era buena: ¿qué le sucede a un hombre solo, sin el Otro, en la isla desierta? Pero el problema está mal planteado. Porque, en lugar de llevar un Robinson asexual a un origen que reproduce un mundo económico análogo al nuestro, arquetípico del nuestro, habría que llevar un Robinson asexual a *fines completamente diferentes y divergentes* de los nuestros, en un mundo fantástico él mismo desviado. Planteando el problema en términos de fin y no de origen, Tournier se prohíbe dejar que Robinson abandone la isla. El fin, el objetivo final de Robinson es la ‘deshumanización’, el encuentro de la libido con los elementos libres, el descubrimiento de una energía cósmica o de una gran Salud elemental que no puede surgir sino en la isla» (Deleuze, 2005: 350).

La «deshumanización» de Robinson tiene como primer efecto el que su mundo pierde la profundidad, viéndose confinado a la superficie: la «estructura del otro» garantiza la existencia de un fondo, fondo que es, a su vez, el fundamento de la categoría de lo posible. El otro «introduce el signo de lo no percibido en lo que yo percibo, me determina a hacerme cargo de lo que yo no percibo como perceptible por el otro» (Deleuze, 2005: 353). El Otro —que es por el que siempre pasa mi deseo, según nos dice Deleuze con marcado vocabulario lacaniano—, me dota de profundidad al sostener el mundo de lo virtual: el fondo de lo no percibido por mí, pero percibido y perceptible por el otro, hace posible el no quedar confinado en la superficie de la necesidad de lo actual.

¿Qué pasa entonces en el mundo de Robinson, al que se ha sustraído dicha estructura? Se trata de un

«mundo crudo y negro, sin potencialidades ni virtualidades: lo que se ha desmoronado es la categoría de lo posible. [...] no hay sino líneas abstractas, luminosas e hirientes, no hay más que un sin fondo rebelde y huidizo. Nada más que Elementos. El sin-fondo y la línea abstracta han reemplazado a lo modelado y el fondo. Todo es implacable. Al dejar de tenderse y de plegarse unos hacia otros, los objetos se alzan amenazantes; descubrimos entonces maldades que no son ya las del hombre» (Deleuze, 2005: 353).

Volvamos entonces ahora a nuestro filme: ¿son acaso las maldades que no son ya las humanas las que Paul y Peter cometen? ¿Intenta *Funny Games* presentarnos un mundo perverso de superficie, buscando delinear la violencia pura y elemental que Tournier, sin haberse planteado una novela sobre la perversión, habría conseguido plasmar tan bien?

Independientemente del hecho de que el objeto consistente en la «idea del mal» no puede ser sino un delirio, por lo que nuestros perversos antihéroes no pueden nunca sustraerse completamente a la «estructura del otro», lo cierto es que el otro está lejos de ser un mero residuo inevitable en la película. De hecho, se puede afirmar que, más que presentar un superyó hinchado y aniquilador, lo que hace Haneke es introducir un otro «inflado»: *Funny Games* no es una película de superficie; el fondo no se ve para nada amenazado. Pero el otro que garantiza

la profundidad no lo constituyen los tres héroes-víctimas; su «inflación» se debe antes bien a la extraordinaria presencia del espectador. La profundidad de *Funny Games* no es tanto intra como extraescénica, viéndonos los espectadores interpelados a lo largo de toda la película. Las varias —probablemente demasiadas— interpelaciones a las que nos somete Paul son prueba de ello. Y es que los *funny games* que se juegan en la película parecen ser no tanto los que juegan los muchachos con la familia como los que juega Haneke con nosotros.

Prestemos atención al uso de las reglas narrativas: al igual que los victimarios, el narrador parece estar obsesionado con seguir las reglas del juego. Se permite saltárselas, sin embargo, al permitir a uno de los personajes dirigirse a nosotros en repetidas ocasiones. Sus intervenciones están siempre relacionadas con lo mismo: cómo ha de desarrollarse la trama. Paul nos interpela siempre preguntándonos qué esperamos que ocurra o de qué lado nos situamos. La cuarta pared se ve también violada técnicamente: cuando por fin parece que puede haber una salida para las víctimas, uno de los victimarios rebobina la película y todo vuelve a los círculos repetitivos de la crueldad.

La violación de las reglas narrativas habituales nos lleva entonces a pensar en la cinta de Haneke no ya como una fracasada narración de la miseria humana, sino como una denuncia de la miseria de la narración. *Funny Games* se sitúa, ciertamente, en la estela del efecto de distanciamiento brechtiano, buscando denunciar lo que puede yacer encubierto bajo los planteamientos narrativos. Nos encontramos así ante una película que se ubica en el marco del cine autorreferencial que se propone indagar la sigilosa inserción ideológica de ciertos motivos en los entramados narrativos.

Evidentemente, con ello no contamos nada nuevo. Por un lado, la autorreferencialidad ha sido un instrumento habitual del cine «de vanguardia» por lo menos desde la década de los setenta. Por otro, no hace falta sino leer por encima cualquier entrevista realizada a Haneke para saber que *Funny Games* busca vérselas con los modos de representar la violencia, especialmente los modos habituales en el cine de Hollywood. La preocupación por el hecho de que la integración de la violencia en tramas de sentido pueda llegar a convertirla en un producto consumible sin más es, ciertamente, uno de los motivos que subyace a la película: se trata de la denuncia de las representaciones de la violencia que, lejos de presentarla como motivo de perplejidad y de la necesidad de vérselas con ella, nos devuelven respuestas prefabricadas a la pregunta por su sentido —respuestas que pueden apelar a factores psicológicos, sociales, religiosos o políticos, entre otros—, legitimando su existencia al integrarla sin más en la trama.

Ahora bien, si la problematización de las estructuras narrativas es casi un lugar común desde hace cuarenta años, resultando muchas técnicas poco novedosas para los espectadores de hoy —técnicas que han sido incluso asimiladas por los modos dominantes de narrar—, ¿qué es lo que justifica el entusiasmo por esta película? Recordemos, para empezar, que la violación de las reglas narrativas ocurre en un marco donde estas se manifiestan con enorme presencia: *Funny Games* no es una película que busque saltarse las normas sin más, sino que lo hace al mismo tiempo que pone de manifiesto la deriva perversa de su seguimiento estricto. (De hecho, la violación explícita de las normas resulta, a mi juicio, superflua: el uso perverso de las reglas narrativas logra ya un efecto de distanciamiento. Sirvan como ejemplo las expectativas creadas por el plano detalle del cuchillo y la presentación de nuevos personajes —los vecinos—, introducidos ambos en los momentos estipulados: las reglas narrativas se cumplen, pero sirven únicamente para la perpetuación de los fríos y monótonos círculos de la crueldad).

Tenemos entonces ante nosotros una película que presenta los peligros de una ambición de coherencia última: al igual que en la interpretación deleuzeana del perverso sádico, la exhaustividad obsesiva se presenta como equivalente al delirio, enfrentándonos con el sinsentido. La absurda pretensión de plenitud de sentido propia del paranoico encuentra una peculiar representación en la cinta de Haneke: la narración «normal» se ve sarcásticamente transformada en

una suerte de narración patológica. El planteamiento de *Funny Games* podría servir así para ilustrar la crítica de Judith Butler a ciertas teorías psicoanalíticas que postulan que «la meta normativa del psicoanálisis es permitir al paciente contar una historia única y coherente sobre sí mismo» (Butler, 2009: 75). Frente a esto, la posibilidad de la narración que la obra de Haneke permite entrever subraya el carácter siempre incompleto de la urdimbre narrativa. Si la narración solo es pensable gracias a la agencia lingüística que se deriva de lo que Butler llama la estructura de interpelación —estructura que permite la constitución del sujeto por medio de la interpelación del otro—, entonces dicha condición de posibilidad hace a la narración estructuralmente incompleta, pues la interpelación —condición de posibilidad de la narración— supone una interrupción necesaria de la misma:

«En el momento en que el relato es destinado a alguien, adquiere una dimensión retórica que no es reducible a la función narrativa. Supone a ese alguien y procura reclutarlo y actuar sobre él» (Butler, 2009: 91).

Butler desarrolla esta tesis en el contexto de lo que supone dar cuenta de sí mismo en el marco de la labor psicoanalítica. En este sentido, el relato al que se refiere tiene que ver con las asociaciones del analizando, y la interpelación con la relación concreta entre este y el terapeuta. Sin embargo, me parece que el cine de Haneke permite llevar a cabo una analogía libre, que espero no resulte demasiado grosera: a mi juicio, sus películas están plagadas de interrupciones que responden a interpelaciones e interpelan a su vez, ilustrando de alguna manera algunas de las tesis que Butler desarrolla. No podemos ahondar en ellas aquí, pero retengamos la importancia de la interpelación como interrupción narrativa: *Caché*, por ejemplo, se basa en una suerte de agujero narrativo fundamental, pues el protagonista se ve interpelado por un otro que se sustrae a una integración narrativa. El «perseguidor» que exige al personaje de Daniel Auteuil que dé cuenta de sí mismo no es sino una apertura operada por la cámara, apertura que solo puede cobrar sentido merced nuevamente a la presencia del otro que somos los espectadores.

Evidentemente, el dotar de sentido a dichas «aperturas» implica, de alguna manera, una cierta actividad de inserción en un entramado. Sin embargo, ello no ha de confundirse con el hecho de que el planteamiento narrativo busque su asimilación en la trama. A mi juicio, lo más interesante del cine de Haneke es que mantiene los agujeros narrativos sin pretender clausurarlos, dependiendo su emergencia del sinsentido de la profundidad que garantiza el espectador en tanto que otro. De este modo, las interrupciones narrativas que nos encontramos no representan algo así como una victoria de las «tinieblas de la falta de sentido», sino que son sintomáticas del desafío al que se enfrenta el narrador que se pregunta por los términos en los que su propia narración puede tener lugar.

Funny Games se presenta, desde esta perspectiva, como una suerte de aproximación asintótica a un grado cero en el cine de Haneke: bajo la denuncia de los modos tradicionales de representar la violencia en tanto que encubridores de motivos ideológicos, yace también la pregunta por la posibilidad de un modo propio de representarla. *Funny Games* no es entonces solo una crítica al cine dominante de Hollywood, sino que es una suerte de declaración de perplejidad por parte del narrador ante su propia narración, declaración que, sin embargo, inaugura un camino que no puede darse sino narrando. La problematización de la narración que nos encontramos en la cinta no cabe ser situada en el marco de un proyecto de negación del cine narrativo, como sería el caso del programa radical de Laura Mulvey (Mulvey, 1975). Se trata, por el contrario, de la pregunta constante acerca de qué y cómo sea posible narrar, pregunta que Haneke establece por medio de sus propias narraciones.

En este sentido, la elaboración de la violencia que sus películas presentan no tiene solamente una dimensión de crítica en la medida en que busca vérselas con las representaciones exis-

tentes, sino que plantea un modo propio de vérselas con ella. No se trata, evidentemente, de la disección de la configuración resultante de la conjunción del razonamiento demostrativo de la perversión sádica y la idea del mal, configuración que nos devuelve una concordancia equivalente a la discordancia. Se trata, más bien, de una aproximación llena de interrogantes que, como es el caso de *La cinta blanca*, plantea el carácter ineluctable de vérselas con ellos, al mismo tiempo que no pretende taponarlos con corchos prefabricados de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires, Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2005): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- (2008): *Presentación de Sacher-Masoch*. Buenos Aires, Amorrortu.
- GEYSKENS, T. (2010): «Literature as Symptomatology: Gilles Deleuze on Sacher-Masoch», en De Bolle, L. (ed.): *Deleuze and Psychoanalysis*. Lovaina, Leuven University Press, pp. 103-115.
- MULVEY, L. (1975): «Visual Pleasure and Narrative Cinema», *Screen*, 16 (3), pp. 6-18.
- RICOEUR, P. (2004): *Tiempo y narración*, Vol. I. México D. F., Siglo XXI.

Escritura en marcha: cartografía de la nueva deriva contemporánea

Writing in progress: cartographie of the new contemporanean derives

IRENE LÓPEZ
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Cada día cientos de personas recorren la ciudad. La mayoría de ellos inicia su trayecto diario sin una consciencia absoluta del desplazamiento automático que les lleva a su lugar de destino. Podemos ser sombras grisáceas que se mueven a merced de los flujos continuos del tránsito masivo. Metros, estaciones, plazas. Lugares del *afuera*, que se han convertido en puntos centrales en la articulación de nuestras necesidades cotidianas. Lugares que se repiten en el discurrir de la vida diaria.

Palabras clave: desplazamiento, nomadismo, paseo, literatura, *flâneur*.

Abstract: Everyday hundreds of people walk althrough the city. Most of them start their daily journey without an absolute conscience of automatic displacement which leads them to their place of destination. We can be grey shadows that move at the mercy of continuous flows of mass transit. Metres, stations, squares. Places of the outside, which have become focal points in the articulation of our daily needs. Places that are repeated in the flow of daily life

Keywords: movement, nomadism, literature, walking, *flâneur*.

Caminar es también pensar, hasta el punto que todo viandante es, en cierta manera, una especie de filósofo, abstraído en su pensamiento, que convierte su itinerario en un gabinete de trabajo, su mesa de despacho, su taller o laboratorio, el artefacto que le permite trabajar.

MANUEL DELGADO

Cada día cientos de personas recorren la ciudad. La mayoría de ellos inicia su trayecto diario sin una consciencia absoluta del desplazamiento automático que les lleva a su lugar de destino. Podemos ser sombras grisáceas que se mueven a merced de los flujos continuos del tránsito masivo. Metros, estaciones, plazas. Lugares del *afuera*, que se han convertido en puntos centrales en la articulación de nuestras necesidades cotidianas. Lugares que se repiten en el discurrir de la vida diaria. La mayoría de las veces apenas prestamos atención a los detalles de los acaeceres cotidianos, a los símbolos, las huellas, los rastros urbanos que forman un conjunto de signos, mensajes encriptados, invisibles retales del tejido urbano. Sin embargo, ciertos artistas, literatos, teóricos, han querido ver toda una suerte de estudio y experimentación que tiene la ciudad como su mayor laboratorio de operaciones. Ellos son los encargados de otorgar un nuevo sentido y una reinterpretación capaz de cuestionar los guiones en los que nos movemos.

Por eso, reside un cada vez mayor impulso por «tejer el mundo que le rodea» (Ardenne, 2008: 16), por circunscribirlo, por adueñarse del entorno urbano. Una estrategia que consiste en absorber las realidades cotidianas, fagocitar los efluvios que acontecen en la práctica diaria. Las nuevas «herramientas topográficas» (Bourriaud, 2008: 34-45) permiten realizar una aproximación al entorno que ha experimentado un auge en los últimos años.

Frente a la estructuración y ordenación cartesiana que suele imperar en el urbanismo de las ciudades contemporáneas, aún quedan resquicios alejados del control urbano, lugares poco transitados, periferias, ángulos muertos donde tienen cabida formas artísticas que se adueñan y reconfiguran el espacio urbano. En este sentido, el paseo y la deambulación, se configura como una de las maneras de cuestionamiento que permite flexibilizar, invertir y reflexionar la ciudad. En este sentido, ciertos artistas como Francis Alÿs, Sophie Calle o Janet Cardiff, han experimentado el paseo como forma de subjetividad y de creación artística. Son solo algunos de los nombres que se pueden citar en el conjunto de las prácticas artísticas donde el caminar se erige como formulación subversiva de nuestro entorno más cercano. Más allá del valor documental que ofrece la fotografía como vehículo de certificación verídica de lo ocurrido, me interesa resaltar el retorno de la deriva, del paseo, del errabundeo como cuestionamiento estético-político. ¿Cuál es el motivo por el que estos y otros artistas han interiorizado la caminata y han hecho de ella su insignia más característica?

Las actuales deambulaciones urbanas responden a una suerte de estrategia crítica, que supera la observación, a priori pasiva, de un primitivo *flâneur* decimónico, para fundamentar un cuestionamiento crítico de las matrices y códigos cotidianos. Nos encontramos con Sophie Calle que, después de un periplo iniciático que la lleva recorrer diversos lugares del globo terráqueo, vuelve a París, su ciudad natal, para, sin ser del todo consciente, dedicarse al mundo artístico. Las *filatures* son sus primeas obras, consistentes en persecuciones a desconocidos en las calles parisinas. La deriva de su cuerpo responde a la figura del caminante-detective, un cualquiera, un *quidam*, que vaga a merced del azar sin una pretensión ni un objetivo determinado. Durante ese tiempo, Calle utiliza el paseo persecutorio como una suerte de revelación personal, una forma de autosugestión y conocimiento.

Francis Alÿs, por el contrario es consciente de que sus deambulaciones constituyen una duda urbana, una observación empírica de la ciudad, de los trazos cotidianos, huellas diarias de existencialidad perdida. Desde sus primeras obras consistentes en paseos por la ciudad de México, Alÿs crea situaciones de extrañamiento, de reflexión práctica de la urbe, planteamientos que replantean los modos actuales de existencia. Existen también colectivos interdisciplinarios que han hecho suya la deriva y errancia para subvertir y reflexionar acerca del entorno urbano. Grupos como Stalker, continúan sus «transurbancias» alrededor de núcleos populares para invertir los valores hegemónicos de nuestra sociedad. Para estos colectivos, la ciudad es el foco de atención principal. La ciudad como espacio poroso, donde tiene lugar acciones, pliegues, accidentes, acontecimientos rutinarios, en definitiva, movimientos, desplazamientos.

El paseo es la materialización de toda esta suerte de mutabilidad, acción física y a la vez mental: «El movimiento o la efervescencia se encuentra en todas las mentes» (Maffesoli, 2005: 26). Por ello, una de las figuras que mejor representa este precepto sería la del nómada, aquel errante que se encuentra en continuo movimiento, siempre atravesando territorios y fronteras. Nomadismo entendido como actitud cotidiana, naturalizada, que rechaza el estatismo y busca siempre en la imposibilidad una certeza. En palabras de Foucault, se trataría de

«intentar llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más próximo posible a lo inviable. Lo que se requiere es el máximo de intensidad, y al mismo tiempo, de imposibilidad» (Foucault, 1998: 43).

Nomadismo entendido también como trasgresión del espacio, como errancia del territorio, como escapatoria de la normalización y control que cada vez se ha convertido en algo común en las ciudades (capítulo aparte sería analizar la vigilancia y los dispositivos CCTV, por ejemplo) por ello, la inactividad del paseo, funciona como una actitud desafiante, inclasificable y por tanto fuera de los límites biopolíticos. Martí Perán apunta:

«el andar ocioso deviene antagonista; rescatando la potencialidad laberíntica de la ciudad como espacio disponible para la construcción de experiencia propia, ahora sí, sin obediencia a lo previsto» (Perán, 2005: 23).

Como veremos más detalladamente en las siguientes páginas, el paseo no solo supone una manera de transitar y de estar en el mundo, un desplazamiento *perpetuum*, sino que constituye una de las formas subversivas y críticas más eficaces en nuestra actualidad. Muchos de estos artistas han absorbido los esfuerzos críticos que, desde la literatura, se ha venido realizando en los últimos siglos. La literatura es, en última instancia, aquel territorio común desde donde surgieron las primeras reflexiones, siempre sin sistematizar, sobre el paseo reflexivo y creativo.

EL PASEO NARRADO

Caminar supone un acto poético en sí mismo, el entorno urbano, como hemos descrito anteriormente, se erige como el enclave idóneo donde confluyen las experiencias necesarias para la creación e inspiración literaria. Por ello, la mayoría de escritores paseantes surgen con el advenimiento de la modernidad y la construcción de los nuevos espacios y reorganización urbanística. Sin embargo, ya en el siglo XVIII, ciertos pensadores tenían presente el acto de caminar como forma de inspiración creativa. Rousseau se ha convertido en uno de los referentes más característicos a la hora de situar una posible historia del caminar como forma filosófico-artística. Si bien, algunos autores como Rebecca Solnit (Solnit, 2001) sitúan ya, en la cultura griega, el paseo como reflexión ontológica. La escuela peripatética, guiada por Aristóteles, debe su nombre al acto de caminar que hacían constantemente mientras discutían sobre cuestiones filosóficas, introduciendo el caminar en la filosofía, un hecho bastante común que se ha dado desde Kant hasta la actualidad. Sin embargo, se puede decir que es Rousseau el encargado de iniciar un recorrido en la historia del pasear que continúa siendo vigente, y que no cesa en su empeño de reinterpretación y revisión. El paseo, entonces, puede ser definido como necesidad orgánica, como pulsión de escapismo, de evanescencia. Walser, escritor paseante por excelencia, apuntaba:

«Pasear, respondí yo, me es imprescindible, para animarme y para mantener el contacto con el mundo vivo, sin cuyas sensaciones no podría escribir media letra más ni producir el más leve poema en verso o prosa. Sin pasear estaría muerto, y mi profesión, a la que amo apasionadamente, estaría aniquilada» (Walser, 1997: 41).

Las Ensoñaciones de un paseante solitario, incluso en una mayor medida que en las *Confesiones*, son para Rousseau, un encuentro con el individuo, una conquista del espacio interior, y por tanto, constituye una de las primeras autobiografías. Son «nuevas fórmulas de pensamiento» (De Diego, 2010: 31) que presagian «las representaciones posteriores del yo» (De Diego, 2010: 32). Si bien es cierto que Rousseau inaugura, en cierta medida y con permiso de Montaigne, el género autobiográfico, es en ese contexto salvaje y de naturaleza, donde tienen lugar

estas reflexiones ontológicas. No podía ser de otra manera, el *locus amoenus* funciona en el filósofo francés como paradigma del hombre ilustrado que debe volver a la naturaleza para encontrar su verdadero origen. Sentido análogo encontramos en Hazlitt cuando escribe, casi por las mismas fechas, su *Arte de caminar* donde confluye el individuo y el paisaje pero siempre en solitario, así dice el propio autor: «Una de las cosas más placenteras del mundo es irse de paseo, pero a mí me gusta ir solo» (Hazlitt, 2003: 7).

Casi un siglo después, Thoreau escribe *Caminar* (1861), un pequeño texto sobre la importancia del paseo. Aunque supone otra aportación en la literatura del paseo, sigue a Rousseau en su elogio a la naturaleza y al encuentro con el paisaje. Al igual que Balzac, quien se preguntaba en *Teoría del andar* sobre la relevancia del propio acto de caminar: «¿No es realmente extraordinario el que, desde que el hombre anda, nadie se haya preguntado por qué anda, si puede andar mejor, qué hace al andar?» (Balzac, 1998: 34).

Atención especial merecen Schelle y Rétif de la Bretonne, ambos autores escriben sobre la figura del paseante desde una perspectiva diferente, dejando atrás las ensoñaciones y tribulaciones meditativas sobre la naturaleza, ambos sitúan la figura del caminante en entornos urbanos. Schelle en su *Arte de pasear* (1802), ya plantea recorridos urbanos, a pesar de que no se tiene constancia de que habitase en ningún núcleo urbano, todo lo contrario, acabó sus días en el manicomio (un claro antecesor de Robert Walser).

Nicolas-Edme Restif de la Bretonne, un personaje peculiar de la cultura parisina, apodado el «búho de París», publicó varios libros de temática pornográfica en rivalidad con el marqués de Sade. *Las noches revolucionarias* (1793), que pertenecía a un proyecto literario más ambicioso llamado *Las noches de París*, constituye un relato en primera persona del clima revolucionario que aconteció a finales del siglo XVIII, descripciones de atrocidades como violaciones, prostitución infantil o asesinatos, se mezcla con la observación urbana, siempre de noche, en el límite de lo prohibido e ilegítimo. Lo que interesa resaltar de esta novela, más allá de valor documental de una determinada época, es la temprana observación del entorno urbano nocturno, lo que precede a la figura del *flâneur*-detective que surgiría unas décadas más tarde. Bretonne muestra cierto placer de mirar la vida de los otros, mientras pasea insomne por la ciudad en llamas de París.

La observación de la ciudad irá adquiriendo un mayor desarrollo en la literatura, impulso que evoluciona en paralelo al proyecto de la modernidad y de los nuevos espacios en las ciudades. Rousseau, con sus *reveries* meditativas inicia el camino hacia la conquista de la subjetividad, de una toma de conciencia del individuo, aspecto que convergerá en el *flâneur* urbano, figura que es plenamente consciente de la «posesión de su individualidad» (Fournel, 1858: 262). En efecto, fue Victor Fournel el primero en definir el concepto de *flanerie* ya en mitad del siglo XIX. Como bien es sabido, el arquetipo del *flâneur* estaba representado por el poeta cuyo personaje protagonista fue Baudelaire, atento observador de los cambios sociológicos a finales del siglo XVIII. Pertenece a la burguesía, pero no participa de ella. Es una figura difusa, opaca, que se esconde en el auge del nuevo fenómeno de las masas populares. Es Walter Benjamin quién más atención ha dedicado al estudio de esta figura. Para Benjamin el *flâneur* ejemplifica el cambio de paradigma histórico. Se sitúa en el limbo inconcluso de los dos mundos:

«El *flâneur* está en el umbral tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos les ha dominado. En ninguna de las dos se encuentra como en su casa. Busca asilo en la multitud» (Benjamin, 1998: 81).

Los lugares en los que el *flâneur* se sentía a sus anchas eran los Pasajes, bulevares acristalados repletos de cafés y comercios, donde los parisinos paseaban y se relacionaban. La nueva

urbanización de París llevada a cabo por el barón Haussman y demandada por Napoleón III, supuso un nuevo planteamiento urbanístico basado en trazados rectilíneos y con grandes calzadas para el tránsito de los coches de caballo. Además se intentaba, a su vez, cambiar los viejos barrios medievales, escondidos entre callejuelas estrechas y oscuras, ideales para acciones reivindicativas como las barricadas, por nuevas y amplias calles, menos proclives al escondrijo y resguardo (Vilder, 1986: 86-96). Sabido es la polémica que supuso tal remodelación, por ejemplo Jules Ferry publicó un panfleto *Les comptes fantastiques d'Haussmann* (Ferry, 2000), donde lo denunciaba abiertamente. En efecto, los grandes bulevares y la amplitud de las calles apenas dejaban resquicio para el callejeo, acto que puede ser definido como ocioso, «lo que Walter Benjamin llama ‘callejeo’ es una especie de protesta contra un ritmo de vida orientado únicamente hacia la producción» (Maffesoli, 2005: 50).

Por ello, el cambio de paradigma urbanístico ocasionó un fuerte impacto que tuvo inmediatas consecuencias en la población parisina. El *flâneur* es testigo de los cambios acontecidos a mitad de siglo XIX y respira el nuevo aire de modernidad que se instala progresivamente en la ciudad de París. Observa, escondido, el tumulto de los transeúntes que se reúnen en los Pasajes. Medita y reflexiona a la vez que pasea bajo los arcos abovedados. Tal como ha señalado Antonio Pizza, el *flâneur* ensaya un tiempo «autre» (Pizza, 1995: 29), un tiempo ralentizado, meditabundo, escudriñando los rostros ajenos, escondiéndose entre la multitud, fundiéndose con los viandantes. Los pasajes, eran pues, el lugar idílico para un *flâneur* como Baudelaire, que pasaba sus días dormitando entre conversaciones ajenas, elucubrando interiormente sus poemas, paseando y deambulando por los pasajes. Algunos de sus versos muestran la riqueza urbana, el hombre entre la multitud o el nacimiento de la ciudad moderna, sin embargo en muchos de sus poemas rezuma un aire nostálgico, el *Spleen* (Baudelaire, 1998) característico de la decadencia decimonónica y del declive de los pasajes. Ese *Spleen* tiene connotaciones históricas, se puede definir como el umbráculo que separa dos mundos irreconciliables; ser testigo de tal acontecimiento supone la absorción de una cierta sensibilidad melancolizada, una actitud, una toma de posición que se esgrime como la única salida posible a los cambios sociológicos, a la resignación de saber viviéndose entre el abismo de la sutura histórica.

A pesar de que a priori el *flâneur* puede sugerir una ociosidad interrumpida, posee la capacidad de traducir aquello que deglute, que observa, gracias a un desarrollo de la visión. La actividad observadora y vigilante se convierte en un hecho fundamental que se traslada a una producción literaria. En este sentido, la flanerie puede ser definida como una forma visual de escritura, la *denkbilder*, que se traduce por «imágenes que piensan». Uno de los ejemplos paradigmáticos sería *Dirección única*, escrito por Benjamin en 1928, está compuesto por fragmentos breves, cada uno de ellos podría ser una calle, un punto en el mapa del pensamiento benjaminiano. Para Rícher, es un texto puramente urbano y guardaría relación con una supuesta flanerie visual, ya que Benjamin lo concibe como «imágenes-pensamientos» (Rícher, 2006: 134), una metodología que desarrollará con mayor profundidad en el proyecto de los *Pasajes*. El *flâneur*, como el escritor, desmenuza las imágenes de la ciudad, absorbe los signos, los estímulos, en definitiva, descifra los códigos urbanos, para traspasarlos posteriormente al papel.

La incipiente ciudad es pues el foco de atención de muchos de los escritores a finales del siglo XIX y XX. Podemos encontrar ejemplos que ilustran esta inclinación hacia la observación de la ciudad. E. T. A. Hoffman en *La atalaya del primo*, elogia la mirada, convirtiendo el relato en una suerte de *augenblick*, de instante fugaz donde la visión se convierte en herramienta epistémica. Edgar Allan Poe es otro gran precursor de la literatura del paseo, con *El hombre de la multitud* ofrece un análisis meta urbano que sirve de referente en las primeras experiencias modernas del siglo XIX. En el cuento, un hombre observa, desde un café londinense, la multitud moverse en la calle. Su atención es captada de inmediato, al observar una conducta sospechosa en un hombre mayor y decide seguirle, hasta que le pierde de vista entre el gentío. Situa-

ción similar ocurre con Virginia Woolf, una de las novelistas que se han inspirado en los paseos para la creación de sus obras. En *Ms. Dalloway*, Woolf describe minuciosamente, como una hermeneuta moderna, la vida cotidiana a principios de siglo y sorprenden, sobresalientemente, la representación de la ciudad, así como los paseos urbanos protagonizados por una mujer. En este sentido destaca el cuento breve llamado *Street haunting*, donde describe la necesidad imperiosa de salir a la calle con la excusa de comprar un lápiz.

Si estos ejemplos ilustran los primeros acercamientos a la literatura del paseo en el advenimiento de la ciudad, un siglo después, los paseantes solitarios siguen en activo. Kafka dedica un breve pero intenso relato titulado *El paseo repentino*, que describe cómo alguien, estando en la comodidad y tranquilidad del hogar, decide salir a la calle en mitad de la noche sin motivo aparente. El impulso de salir a pesar de encontrarse en el regocijo y amparo del hogar, propio de la esfera íntima, responde a una inquietud por lo desconocido; el exterior, lo que nos asombra y nos asusta, un sentimiento que no podemos dejar marchar. Una necesidad imperiosa de abandonar la morada segura, la sensatez y la pasividad y expulsar nuestra curiosidad infatigable a salir al exterior, a la calle, con el único cobijo de la noche como testigo mudo.

Los personajes de las novelas de Sebald (escritor alemán fallecido hace diez años) están en constante desplazamiento, los paseos que el protagonista de una de sus novelas principales, *Los anillos de Saturno*, se convierten en el hilo argumental que articula las historias fragmentadas que el narrador va describiendo en primera persona:

«con los pies cansados del largo camino que baja de Lowestoft, me senté enseguida en un banco de la vasta pradera llamada Gunhill para contemplar el mar clamoroso de cuyas profundidades ahora las sombras ascendían hasta la superficie. Los últimos paseantes de la tarde habían desaparecido» (Sebald, 2000: 90).

La soledad del caminante es uno de sus *leit motifs* que se encuentran en otras de sus novelas, como *Vértigo*. Sebald, admirador de Walser (escritor paseante por excelencia), le dedica un libro, *El paseante solitario*, en homenaje al escritor que nunca volvió de dar uno de sus largos paseos.

CONSTRUIR CAMINANDO

Cuando Francis Alÿs llega a México en 1986, lo hace con la intención de pasar una temporada en la ciudad trabajando como arquitecto, sin embargo decide no volver a Europa, atrapado por la aún hoy, fascinación que el D. F. ejerce en él. Desde sus primeras obras, Alÿs ha experimentado con el acto de caminar comparándolo con el proceso de creación. La ciudad es el centro de operaciones donde se pueden producir situaciones espontáneas, es «el perfecto lugar para que ocurran accidentes» (Medina, 2007: 13). Para el artista, caminar supone «una especie de resistencia, a la vez que resulta ser también un método muy inmediato para desplegar historias. Es un acto fácil y barato de representar» (Medina, 2007: 14). Alÿs experimenta, hasta sus últimas consecuencias, el paseo como forma de reflexión crítica de nuestra sociedad. *The collector* (1991), una de las primeras obras, consistente en pasear por México un objeto metálico con forma de perro, representa una narración de la urbe desde una nueva perspectiva. Significa recorrer las calles como el primitivo *flâneur*, mientras ejerce la acción de arrastrar, es decir, realizar un acto cotidiano pero desplazado, un impulso casi automático, un acto *infraleve* o, por decirlo a la manera de Perec, un acto *infraordinario*. Constante en Alÿs es la búsqueda de aquellos lugares periféricos, marginales, por ello incide en la captación de los «despojos» que

la ciudad genera, como en la serie *Sleepers* (1996-2000) donde retrata a marginados durmiendo en plazas públicas, en aceras, en portales. Dormir, otro acto cotidiano, íntimo, un acto que nos hace vulnerables, solo que en esta ocasión la vulnerabilidad se acentúa porque los protagonistas, en su mayoría vagabundos que Alÿs retrata, duermen, sueñan acaso, a ras del suelo. Para verlos, debemos bajar nuestra mirada, para descubrir a los *homeless*, las prostitutas, los marginados, habitantes y usuarios de la ciudad, al obligarnos a agachar la cabeza, Alÿs nos está recordando «una tierra real, política, conflictiva» (Ramírez, 2008: 87). Arrastrar está también presente en *The politics of rehearsal* (2005), Alÿs mueve un bloque de hielo a lo largo de su vecindario, conforme se va derritiendo, el bloque gigante deja un surco, una línea imaginaria que cambia muy sutilmente la fisonomía habitual de las calles mexicanas. Son actos apenas perceptibles, pero cargados de una fuerza poética capaz de sublimar las experiencias de los quehaceres diarios. El sentido político es una constante en la totalidad de sus obras. *The green line*, realizada en 2004 en Jerusalén, Alÿs mientras camina, dibuja gracias al chorreo de un bote de pintura, un línea divisoria que deja un rastro visible y marca los lugares por los que ha caminado.

Para el comisario Cuathemoc Medina, las caminatas de Alÿs responden a una forma de anti-paseo, y por tanto se configuraría como lo opuesto al *flâneur*, según Alÿs el paseante decimonónico representa un arquetipo melancolizado, en su gusto «demasiado romántico» (Medina, 2007: 14). El arte respondería entonces a una estrategia social y política, precepto que coincide con los situacionistas y su formulación por la creación de un urbanismo relacional. Es inevitable, no rememorar los esfuerzos de los situacionistas por crear espacios desinstitucionalizados, fuera del control estatal y alejados de la vigilancia normativa, en su búsqueda del «urbanismo unitario» postularon una teoría, conocida como la deriva, basada en el conocimiento de las ciudades mediante el paseo sin rumbo predeterminado. Para realizar dicho proceso se necesitaba identificar aquellos lugares y espacios con los que se experimenta una mayor sinergia y conexión. Debord inventó el neologismo *psicogeografía*, un sentimiento que se respira en las ciudades, donde se «presenta un relieve psicogeográfico, con corrientes constantes, puntos fijos y vórtices que nos disuaden de entrar o salir según que zonas» (Debord, 1968: 13). La deriva se convierte así en un estado crítico que comulgaba a la perfección con el programa ideológico de los situacionistas, se trata de desvelar los lugares prohibidos de las ciudades, a la misma vez que se constituye como crítica a los paseos artísticos iniciados por los dadaístas y practicados con una mayor envergadura por los surrealistas,¹ Debord se cuestiona la insustancialidad de estos paseos, basados según él, solo en el sentido lúdico, crítica bastante irónica, puesto que también la deriva situacionista contaba con el componente ocioso.

Debord, influenciado en parte por Asger Jon, desarrolla la *Guide Psychogéographique de París*, una cartografía de la capital francesa donde muestran una ciudad fragmentada, aislada, sus formas son acaso un archipiélago, pequeñas islas que deambulan libremente a merced del azar. No hay conexiones entre cada islote, salvo por unas flechas rojas que funcionan como *unité d'ambient*, que señalan los «gradientes intersticiales» (Andreotti, 1996: 55), hiatos que unen las parcelas divididas de la capital. Es por tanto, un mapa anti— turístico, que invita a la dispersión y a la desorientación, a encontrar lugares alejados de los circuitos de circulación masivos. Saber perderse, decía Benjamin, es casi más importante que orientarse (Benjamin, 1990). La deriva y su desorientación funciona como una crítica al racionalismo que opera en el urbanismo de posguerra, se trata de vagar por la ciudad «en busca de espacios no sincronizados, de *unité d'ambient* subversivas y de contradicción productiva, fragmentar el carácter homogéneo del espectáculo» (Andreotti, 1996: 56).

¹ Un ejemplo sería *Nadja*, de André Breton (1962)

La deriva situacionista supone una formulación teórica del paseo como reflexión y crítica social, reflexiones con las que Alÿs coincide, pero siempre de manera sesgada; puesto que sus paseos encierran un fuerte contenido político, incluso cuando ha realizado paseos que pudieran parecer ociosos, como *Narcolepsium* (2000), donde recorrió la ciudad de Dinamarca bajo las sustancias psicodélicas, encierra una mirada irónica hacia una sociedad que él considera burguesa. Pero Alÿs, a diferencia de cualquier analogía situacionista, lleva el paseo hasta el límite, rozando la ilegalidad (como en *Re— enactment*, (2004), donde paseó con un arma en la mano hasta que fue asaltado por la policía).

Por otro lado, la influencia que los situacionistas recibieron del sociólogo Henri Lefebvre, así como de la Escuela de Chicago fue decisiva. Lefebvre, que había formulado la teoría de los momentos, es decir, la apreciación de los instantes cotidianos que ocurren en el entorno urbano, se convierte en una figura principal a la hora de desarrollar la teoría del urbanismo unitario: «a veces hacer algo lleva a nada» (Medina, 2008: 13) dice Alÿs a propósito de sus caminatas, las que él ve como pequeños actos capaces de crear momentos imperceptibles pero preñados de contenido simbólico, como ocurre en *Cuando la fe mueve montañas*, una intervención en la bienal de Lima en la que consiguió, gracias al trabajo de 500 personas, mover apenas unos milímetros de una de las montañas de Perú.

La teoría de los momentos también ha influenciado a otros artistas, como Sophie Calle, encargados de apoderarse del entorno urbano para crear una suerte de «experimentos sociológicos-artísticos», Calle ha sido definida, en alguna que otra ocasión como «artista etnógrafa» (Camart, 2007: 53) debido a su inclinación escopofílica. Son las primeras obras de Calle donde encontramos una mayor experimentación con el entorno urbano, así en *Suite Venitienne* (1980), consiste en la persecución de un desconocido (al que bautiza como Henry B) hasta Venecia, persecución que se prolongará durante unas semanas. De esta forma, Calle recorre las calles de Venecia a la misma vez que establece recorridos urbanos con los pasos del sujeto perseguido. Se convierte en una detective profesional, hasta el punto de conseguir una habitación en frente del hotel donde Henry B se hospeda, para tener una mayor visión y control de todos sus movimientos. Esta obra es la culminación de un proceso en la conversión final de un detective, hecho que Calle ya había comenzado en París (Calle, 1998).

De esta forma Sophie Calle es una rastreadora, una sabueso que ofrece todo su empeño en averiguar qué se esconde tras un hombre que jamás conocerá. Siente una gran curiosidad por conocer los detalles insignificantes e insulsos de la vida de los otros. Hay, por tanto, un impulso voyeurístico, un anhelo que satisface la necesidad imperiosa de conocer y saborear el regocijo que regala la mirada panóptica. El control ejercido por la mirada, la observación escondida y un cambio fisonómico evidente, hacen que se le compare con la figura del detective, entendida como la prolongación del flâneur decimonónico (Benjamin, 1998). En Sophie Calle ambas figuras confluyen para satisfacer la demanda interior de la artista. Por un lado, utiliza la calle como una flaneuse actual, observando la multitud, por otro, se esconde tras el atuendo y actitud de un detective que ha sido contratado para perseguir a alguien. Es este el tema de su tercera obra, *The Shadow* (1981), otra persecución realizada a través de su madre, que es la encargada de contratar a un detective para que le siga durante un día. Calle es entonces el objeto perseguido y pasea por la ciudad de París sabiendo que alguien está vigilándole. En estas obras, la artista se convierte en rastreadora, en sabuesa semi profesional que se inmiscuye en la ciudad y se deja perder en ella.

Otra de las obras que merece la pena resaltar es el proyecto que llevó a cabo junto con el escritor Paul Auster, *Gotham handbook* o *Instrucciones personales para S. C. que ayuden a vivir mejor en Nueva York*, donde Auster aconseja a la artista sobre cómo mejorar la vida en la ciudad norteamericana. Son pequeñas acciones micropolíticas en el espacio urbano capaces de establecer relaciones entre iguales, «intersticios sociales que gestionan nuevas posibilidades de

vida». Esas acciones eran tan nimias como significativas, desde sonreír más a menudo, regalar vales de comida, cigarrillos o *sandwiches*, hasta elegir un consultorio donde poder encontrar a Sophie Calle.

El lugar escogido es una cabina telefónica lo que supone establecer un lugar de conexión, de intercambio y de encuentro en un lugar no determinado, nos recuerda al concepto de ciudades ocasionales o ciudades *post-it city*, término que fue acuñado por Gianni La Varra. Responden a modos de ocupación ocasional de espacios no concebidos para albergar actividades que quedan fuera del marco reglado de la institución. Se desarrollan de esta forma acciones lúdicas, comerciales, divulgativas, humanitarias en espacios no institucionalizados o que no han sido preparados para ello, *ergo* nacen de la espontaneidad, de la interacción social, de un mecanismo emanado de la sociabilidad o supervivencia (caso de los sin techo), en base a las necesidades de la población urbana (Cortés y Perán, 2002).

De apropiación urbana y deriva saben el colectivo Stalker, un grupo artístico que se ha apropiado de la deriva como mecanismo de activación de la esfera urbana. Stalker, comenzó su andadura en 1997, ellos mismos se definen como «laboratorio de arte urbano que investiga el territorio actual, con especial interés en las zonas marginales» (Cortés y Perán, 2008), por eso desarrollan sus propuestas artísticas en la ciudad. Ejemplo de ello son los proyectos que llaman «transurbancia» consistentes en recorrer zonas periféricas de diversas ciudades italianas, lugares intersticiales, que escogen por estar abandonados, olvidados o marginalizados. Otra de sus iniciativas, *La senda del mar* (2000), fue realizada en Espai de Castellón, consistía en recorrer la ciudad con botas de agua, en el camino se topaban con impedimentos, obstáculos, zonas pantanosas, en construcción, hasta la propia playa. Se trataba de poner el acento en aquellas zonas suburbanas, lugares inhóspitos que ni siquiera los propios habitantes de la ciudad conocían.

Janet Cardiff, a diferencia de los anteriores, ha creado una original manera de practicar el camino. Mediante la experimentación con el sonido, le ha permitido crear las *walks audio*, es decir, paseos sonoros que experimenta con una atmósfera auditiva gracias a la ayuda de unos auriculares especiales que crean un sonido virtual. Sus intervenciones no se completarían sin el público, puesto que las piezas de Cardiff están concebidas para ser escuchadas mientras se pasea por determinados lugares. Al oír su voz sentimos, en parte, una especie de unión con la artista: las narraciones que Cardiff relata se mezclan con sonidos ambientales autóctonos del lugar en cuestión. La voz de Cardiff se instala en nosotros gracias a un nuevo sistema tecnológico llamado «binaural» que permite reproducir el sonido casi en una experiencia virtual. La coincidencia entre la voz de la artista, la cual va dando indicaciones del recorrido, y el propio lugar que, en tiempo sincrónico, estamos viendo, responde a una estrategia basada en la «memoria involuntaria», una narración realizada al instante y que coincide temporal y espacialmente en el tiempo. Otras veces, Cardiff confiesa ciertos sentimientos, temores, como una suerte de catarsis, por ejemplo en *The Missing Voice: Case Study B* (1999), la artista revela en sus audio *walks*: «¿has tenido alguna vez la urgencia de desaparecer, de escapar de tu propia vida incluso por un momento, como abandonar tu habitación para mirar en otra?» (Cardiff, 2005: 18). Las descripciones urbanas de Londres se superponen con sus propios pensamientos, reflexiones sobre la ciudad, sobre lo que ha leído, sobre los vestigios rutinarios que pueblan, en ese momento, su día a día. Así, hay referencias a novelas, a periódicos, elucubraciones que va anotando en su diario, tal como hacía Calle. En estas piezas encontramos algo de aquellas ensoñaciones roussonianas que se trasladan a la actualidad en la reflexión interior y la búsqueda de una subjetividad. Ahora es la ciudad la fisionomía que se debe explorar, una ciudad cargada de flujos móviles, de conexiones, hay, en cada una de sus descripciones, un elogio obvio a la experiencia cotidiana como una nueva articulación estética.

En *Her Long Black Hair* (2001), un recorrido sonoro por la ciudad de Nueva York lleva a visitar lugares comunes de la ciudad, pero vistos desde una nueva perspectiva; una voz te susu-

rra, te describe cada detalle minuciosamente, una suerte de fenomenología urbana basada en la poética del día a día, en la valoración del *infraveve*, un proceso que, además de agudizar la visión, introduce el sonido, algo inusual en los paseos artísticos. Pero estos paseos no solo ofrecen la oportunidad de observar la ciudad desde una perspectiva diferente, es también la unión en el afuera y el adentro. En palabras de Solnit:

«el ritmo del andar genera un ritmo de pensamiento, se crea una consonancia entre un pasaje interno y otro externo, lo que sugiere que la mente es también una clase de paisaje y caminar es una de las maneras para atravesarlo» (Solnit, 2004: 24).

Las obras de Cardiff son por tanto espacios narrados y ficcionales, historias que Cardiff continúa relatando en la mayoría de sus obras, historias incluso reales, como en *Wanas Walks* (1997), una cartografía sonora de un pueblecito de Suecia, donde cuenta el episodio histórico de la guerra entre Dinamarca y Suecia. Consigue, de esta forma, articular un discurso que absorbe parte de la propia historia y que tiene una relación directa con la memoria, concatenada con el hecho sonoro, que acentúa aún más el extrañamiento de esos paseos. La creación de ficciones es también el hilo conductor para *Münster walk* (1997), con motivo de la bienal de escultura en Münster es invitada a participar con un proyecto de paseo escultórico. Para esta ocasión Cardiff inventa una historia basada en la búsqueda de una niña perdida por la ciudad alemana, su voz se entremezcla con la del narrador, creando superposiciones de voces que, a su vez, son interrumpidas por sonidos ambientales de la propia ciudad, como campanas, bicicletas, el rumor del agua o el ruido de pisadas.

Estas obras representan otra forma de enfocar el paseo artístico. Los paseos sonoros exploran otra dimensión del paseo como motor estético, aunque en Cardiff no se encuentra el componente crítico tan característico de Francis Alÿs, cuestiona, a su manera, los espacios urbanos mediante el recorrido sinestésico y casi fenomenológico creando «espacios emocionales» de los que hablaba Michel de Certeau en su teoría de la práctica urbana (De Certeau, 1999). Si Sophie Calle utiliza las ciudades para sus persecuciones, Alÿs los paseos con una dimensión social, Cardiff ejemplificaría el paseo urbano como experiencia fenomenológica. Todos tienen en común la búsqueda incansable de aquello que pasa inadvertido; los sujetos ajenos, los paseos urbanos, las caminatas ontológicas responden a interrogantes y cuestiones que son inmanentes al ser humano, un poso heredado, ancestral, que permanece en la intrahistoria y que, a la vez, es precedero, fugaz, fútil. El acto de caminar es sumarse en un ejercicio de autoconocimiento que produce un efecto transitorio a la vez que permanente, en este sentido, resuena de nuevo la voz de Certeau:

«sin duda alguna los procesos del caminante pueden registrarse en mapas urbanos para transcribir sus huellas. Pero estas sinuosidades en los trazos gruesos y en los más finos de su caligrafía remiten solamente, como palabras, a la ausencia de lo que ha pasado. Las lecturas de recorridos pierden lo que ha sido: el acto mismo de pasar» (Certeau, 1999: 13).

A lo largo de este artículo, hemos visto formas diferentes de plantear el camino como forma artística, el paseo convertido en estrategia estética capaz de potenciar y cuestionar planteamientos críticos. Como decía Benjamin, el hecho de pasear es ya una forma de resistencia, de no legitimar los valores hegemónicos capitalistas, de subvertirlos. Hoy en día, el paseo también puede estar asociado con otra manera completamente diferente a esta: el nuevo turismo, los centros comerciales, no lugares que se han convertido en el punto de reunión y socialización. Según Giandomenico Ammendola, los centros comerciales tendrían su antecedente en los pasajes: «constituyen el verdadero arquetipo de los shoppings malls actuales por su función de

esplendorosa ágora de la nueva Europa urbana y burguesa» (Ammendola, 2000: 191). Los paseos comerciales son cada vez más comunes, asociados al consumismo masivo, idea que apunta Susan Buck-Morss, para quien «la flánerie, como una forma de percepción, se conserva en la comercialización de las personas y las cosas en la sociedad de masas» (Buck-Morss, 2000: 562).

Estas fórmulas artísticas, que aquí hemos apuntado, constituyen el reverso del caminar consumista, se erigen como prácticas de resistencia que pueden ser manifestadas desde diferentes puntos de vista, desde el paseo crítico de Alÿs, las derivas de Stalker o la reinterpretación del espacio urbano que hace Cardiff con sus paseos sonoros. Estrategias que tienen como telón de fondo la ciudad como escenario urbano, como marco geográfico donde tienen lugar los acontecimientos nimios, imperceptibles, invisibles, pero que encierran una fuerza poética capaz de convertirse en mecanismo de subversión, de inversión de los guiones establecidos, de los guiones aprendidos que, gracias al paseo como vehículo de reflexión, somos capaces cuestionarlos, rechazarlos, cambiarlos o, simplemente, asumirlos. En definitiva, constituyen tácticas de desplazamiento, de movimiento, tanto físico como intelectual, un desplazamiento que, con el paseo, se hace posible. Ardenne, así lo entiende:

«desplazarse por la ciudad es, entonces, una de las apuestas del artista moderno. Se trata, a veces, de dar cuenta de una posibilidad de extravío geográfico, a veces, del anonimato ciudadano, a veces, de la ciudad como materia psíquica y depósito de huellas de la vida social o individual» (Ardenne, 2008: 64).

BIBLIOGRAFÍA

- AMMENDOLA, G. (2000): *La Ciudad postmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Madrid, Celeste Ediciones.
- ANDREOTTI, L. y COSTA, X. (1996): *Situacionistas: arte, política, urbanismo*. Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- ARDENNE, P. (2008): *Un arte contextual*. Murcia, Cendeac.
- BALZAC, H. (1998): *Dime cómo andas, te drogas, vistes y comes. . . y te diré quién eres*. Barcelona, Tusquets.
- BAUDELAIRE, C. (1998): *El Spleen de París*. Madrid, Visor.
- BENJAMIN, W. (1990): *Infancia en Berlín hacia 1900*. Madrid, Alfaguara.
- (1998): *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*. Madrid, Taurus.
- BOURRIAUD, N. (2006): *Arte relacional*. Buenos Aires, Adriana Gil Editora.
- (2008): «Topocrítica. El arte contemporáneo y la investigación geográfica», en Hernández Navarro, M. A.(ed.): *Heterocronías, tiempo, arte y arqueologías del presente*. Murcia, Cendeac, pp. 34-45.
- BUCK MORSS, S. (1995): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid, Visor.
- CARDIFF, J. (2005): *The walk book*. New York, Public Art Fund.
- CORTÉS, J. M. y Perán, M. (2002): *Arquitecturas para el acontecimiento*. Valencia, Generalitat Valenciana.
- DEBORD, G. (1996): «Teoría de la deriva», en Andreotti L. y Costa, X. (eds.): *Teoría de la deriva y otros textos situacionistas*. Barcelona, Museu d'art contemporani.
- DE CERTEAU, M. (1999): *La invención de lo cotidiano*. México, Universidad Iberoamericana.
- DE DIEGO, E. (2010): *No soy yo. Autobiografía, performance y los nuevos espectadores*. Madrid, Siruela.

- FERRY, J. (2000): *Les comptes fantastiques d'Hausmann*. Paris, Editions de la violente.
- FOUCAULT, M. (1994): *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris, Gallimard.
- FOURNEL, V. (1858): *Ce qu'on voit Dans les rues de Paris*. Paris, Adoplhe Delahays.
- HAZLITT, W. (2003): *El arte de caminar*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LA VARRA, G. (2001): «Post-it city: los otros espacios públicos de la ciudad europea», en AAVV, *Mutaciones*. Barcelona, Actar / Arc en rêve centre d'architecture, pp. 426— 431.
- MAFFESOLI, N. (2005): *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México, Fondo de Cultura Económica
- MEDINA, C. (2007): *Francis Alÿs*. Nueva York, Phaidon.
- PERÁN, M. (2008): *Post-it city. Ciudades ocasionales*. Barcelona, CCBB.
- PIZZA, A. (1995): «Baudelaire, la ciudad, el arte», en Baudelaire, C. *El pintor de la vida moderna*. Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, pp. 11-71.
- RITCHER, G. (2006): «A matter of distance», en Hanssen, R. (ed.): *Walter Benjamin and the arcades Project,s*. Nueva York, Continuum, pp. 132— 157.
- SADLER, S. (1998): *The situationist city*. Cambridge, Massachusetts Intitute of Tecnology.
- SAUVAGEOT, C. (2007): *Sophie Calle, l'art caméléon*. París, Presses universitaires de France.
- SOLNIT, R. (2001): *Wanderlust: History of walking*. Londres, Penguin books.
- SEBALD, W. (2008): *Los anillos de Saturno*. Barcelona, Anagrama.
- VILDER, A. (1986): «The triumph of urbanism: Hausmann and the boulevards of Empire 1853-1867», en Stanford, A. (ed.): *On streets*. Cambridge, MIT Press, pp. 86-96.
- WALSER, R. (2006): *El paseo*. Madrid, Siruela.

La lectura de los días. Walter Benjamin y los recorridos urbanos

The reading of the days. Walter Benjamin and the urban routes

CLAUDIA SUPELANO-GROSS¹
Universidad de Salamanca

Resumen: Abordar el tema de la ciudad desde una perspectiva filosófica se presenta como una tarea sumamente compleja y, a la vez, necesaria. Patente y oculta a la vez, extraña y familiar, la ciudad es el escenario, testigo y protagonista de pensamientos, prácticas e impulsos creativos. La ciudad es un espacio transformador y transformado, construido y destruido; es un libro abierto para quien quiera transitar por sus páginas. Teniendo esto en cuenta, parece que no hay manera de «escapar» de la ciudad; lo urbano no solo determina y define, sino que, en cuanto tal, permite una mejor comprensión del propio ser humano. Aun así, las reflexiones filosóficas en torno a la ciudad parecen insuficientes: aunque muchos pensadores han hablado de la ciudad, pocos han profundizado en ella. En cambio, han sido artistas, escritores, fotógrafos, cineastas, etc., quienes se han atrevido a asumir la responsabilidad de mostrar la importancia de su tratamiento y la complejidad de su naturaleza.

Palabras clave: Benjamin, Baudelaire, Hessel, ciudad.

Abstract: To give account of the city, from a philosophical perspective, is extremely complex and necessary. The city is the scene, witness and protagonist of thoughts, practices, and creative impulses. The city is a space which constructs and is constructed, which is built and destroyed. It is an open book for those who want to travel through its pages. It seems that there is no way to «escape» of the city; as such, it allows a better understanding of humans. Even so, the philosophical reflections on the city seem to be insufficient: although many thinkers have spoken of the city, few have deepened inside. But there have been artists, writers, photographers, filmmakers, etc. who have dared to take on the responsibility to show the importance of their treatment and the complexity of its nature.

Keywords: Benjamin, Baudelaire, Hessel, city.

INTRODUCCIÓN

*Y junto con el café
tomas quién sabe cuántas cosas:
tomas toda la mañana, la mañana de este día
y a veces también la mañana perdida de la vida.*

WALTER BENJAMIN

Abordar el tema de la ciudad desde una perspectiva filosófica se presenta como una tarea sumamente compleja y, a la vez, necesaria. Patente y oculta a la vez, extraña y familiar, la ciudad

¹ Personal Investigador en Formación del Programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación de España.

es el escenario, testigo y protagonista de pensamientos, prácticas e impulsos creativos. La ciudad es un espacio transformador y transformado, construido y destruido; es un libro abierto para quien quiera transitar por sus páginas. Teniendo esto en cuenta, parece que no hay manera de «escapar» de la ciudad; lo urbano no solo determina y define, sino que, en cuanto tal, permite una mejor comprensión del propio ser humano. Aun así, las reflexiones filosóficas en torno a la ciudad parecen insuficientes: aunque muchos pensadores han hablado de la ciudad, pocos han profundizado en ella. En cambio, han sido artistas, escritores, fotógrafos, cineastas, etc. quienes se han atrevido a asumir la responsabilidad de mostrar la importancia de su tratamiento y la complejidad de su naturaleza.

Este abandono de la ciudad como objeto filosófico, pone de relieve lo que José Luis Pardo ha denominado un «desplazamiento del espacio a favor del tiempo en tanto que categoría filosófica» (Pardo, 1990: 23). Pese a este desplazamiento, el espacio sigue siendo una categoría fundamental puesto que el ser humano está siempre situado. Con ello, se evidencia la importancia de recuperar la reflexión en torno a la ciudad en tanto espacio humano por excelencia, esto es,

«traer a la superficie de la interpretación la espacialidad fundamental y exhaustiva de la vida humana, aunque frecuentemente esta haya sido enterrada, o relegada, a segundo plano» (Soja, 2008: 20).

Por esto, formular la pregunta en torno a la ciudad se presenta como una necesidad, como urgencia de una cuestión que es muy cercana, una cuestión a la que no es preciso llegar, sino «en la que estamos ya desde antes» (Soja, 2008: 19).

Si esto es así, la importancia del planteamiento filosófico de Walter Benjamin se hace evidente, pues el espacio, la ciudad, recorre, protagoniza, posibilita y es testigo de su obra. La complejidad de su planteamiento, así como sus más íntimos intereses filosóficos, se entrecruzan con la experiencia de lo urbano. Por ello, no hay en Benjamin un estudio sistemático de la «ciudad» como tampoco una única manera de abordarla, sino que, al contrario, la ciudad es como un eco, una sombra, siempre presente y a veces imperceptible que es necesario aprehender.

Como si se tratara de una versión moderna del legado socrático, Benjamin asumió que para aprender y hacer filosofía hay que estar en la ciudad y que toda reflexión parte y se encuentra en ella. Para ello, recorrió la ciudad de todas las maneras posibles: postales de viaje, relatos de ciudades, viajes, recuerdos de la infancia, libros acerca de las grandes metrópolis, calles, mapas, planos, transeúntes, etc., y cuanto objeto le permitiera acercarse a la ciudad. En este recorrido, la literatura y París tuvieron un lugar privilegiado, y Charles Baudelaire fue su incansable guía. Quizás porque, como Sócrates, Baudelaire también concebía la ciudad como el lugar del conocimiento en tanto escenario humano del *shock* donde confluyen lo visible y lo invisible, lo agradable y lo horrible, donde tiene cabida la auténtica reflexión y el arte. En una carta de 1855, escribe Baudelaire:

«Querido Desnoyers, me pides unos versos sobre la Naturaleza, ¿verdad? Bosques, castaños, prados, insectos, incluso el sol ¿no? Lo siento, pero ya sabes que soy incapaz de entermecerme ante los vegetales y mi alma se rebela ante esa nueva religión que siempre tendrá algo de *shocking*, para alguien realmente *espiritual*, me temo. Nunca creeré que el *alma de los dioses habite en las plantas*, y aunque allí habitara, me importan más bien poco, pasando a considerar la mía mucho más preciosa que la de esas hortalizas sacralizadas» (Azúa, 1999: 55)².

² Carta de 1855 (subrayado de Baudelaire).

Estas afirmaciones, así como los temas, la poética y figura de Charles Baudelaire obsesionaron a Benjamin en tanto que vio en él, y en el París de su época, la posibilidad de reconstrucción histórico-crítica de la sociedad capitalista del siglo XIX que tanto le interesaba.³ En Benjamin, al igual que en Baudelaire, no parece haber un interés por lo natural, sino más bien el pleno reconocimiento de una nueva situación, a saber, que la ciudad es el bosque de la modernidad. Por ello, no es extraño que Benjamin dedicara varias obras y fragmentos a la reflexión en torno al poeta francés, como tampoco que, a través de él, reivindicara la reflexión de la ciudad desde y en la ciudad misma. Justamente, este punto es el que interesa destacar aquí, en la medida en que posibilita la comprensión de la preocupación benjaminiana en torno a la ciudad. Ahora bien, no hay que olvidar que, si bien París ocupó un lugar central en la reflexión benjaminiana, esta no se limita ni se refiere únicamente a esta ciudad. Por el contrario, se articula de varios escenarios que forman, por usar un término benjaminiano, una *constelación* urbana.

Son varios los escritos benjaminianos en los que la ciudad es protagonista. En otros, es el escenario o un testigo, pero en casi todos está presente de alguna manera. Sin embargo, a la hora de realizar una aproximación a lo que aquí se ha denominado «recorridos urbanos», esto es, los textos principales en los que el autor reflexiona sobre la ciudad al recorrer distintas ciudades, se pone de relieve que hay una serie de escritos fundamentales que configuran una *constelación*. El uso de tal término, no es azaroso. Al contrario, en Benjamin, *constelación* tiene un objetivo muy específico: poner de relieve que al tratar con la realidad, los objetos y los fenómenos, lo importante es la autosuficiencia de estos, que sean únicos y que no se someta o quede diluido en una cadena de fenómenos que siguen a otros. Y esto es así, porque en las constelaciones, las estrellas son independientes, no tienen ninguna relación entre sí, pero la observación ha llevado a establecer líneas de unión que permiten advertir nuevas formas. Esto se traduce en una manera de abordar las cosas caracterizada por el extrañamiento, en el que la noción de experiencia tiene un papel fundamental. Por estas características, y por ser propio del proyecto benjaminiano, el modelo de constelación permite establecer un mosaico conformado por cuatro ciudades⁴ —Berlín, Nápoles, Moscú, París— independientes entre sí y pensadas desde distintas perspectivas.

El tratamiento benjaminiano de estas ciudades ha sido estudiado, desde otras perspectivas, por Susan Buck-Morss (Buck-Morss, 1995), y retomado recientemente por Martín Kohan (Kohan, 2007). Buck-Morss, por su parte, establece un esquema de coordenadas espaciales apoyado en la noción de apropiación de un lugar que Benjamin expone en su *Diario de Moscú*. Cuatro puntos cardinales que, de acuerdo con la autora, guían la indagación benjaminiana de la ciudad, son: Berlín al norte, París al oeste, Moscú al este y Nápoles al sur. París y Moscú, origen y final de la sociedad burguesa; Nápoles, infancia mítica; Berlín, infancia del autor. Basándose en este esquema, Kohan habla de una «Zona Urbana» que se configura como una ciudad nueva, tan real como imaginada, y que, según el autor, «cobra existencia en el recorrido de lectura por los textos de Benjamin» (Kohan, 2007: 29). Kohan, siguiendo a Buck-Morss, afirma así que se trata de cuatro ciudades que hacen referencia a distintos tiempos y escritos: un

³ Esta reconstrucción histórico-crítica que pretende Benjamin y su relación con Baudelaire tienen en su base una concepción de la historia muy específica expuesta en las célebres *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Sin embargo, tal y como se enunció en la Introducción, no corresponde aquí ahondar en este tema en tanto que no se trata de un estudio de la obra y planteamiento de Benjamin.

⁴ Pese a esto, no hay que olvidar que Benjamin escribió sobre muchas otras ciudades, pero lo cierto es que son estas cuatro las que permiten establecer una dialéctica. Y, esto es así, porque entrando y saliendo en estas ciudades es posible indagar en las preocupaciones estéticas de Benjamin, en las que sensibilidad y conocimiento, así como una particular teoría de la experiencia —que a su vez está relacionada con una específica teoría del conocimiento— que subyace a sus recorridos urbanos.

nivel temporal y una ciudad social y personal. Dos ciudades de ruptura: la Revolución Francesa (París), y la proletaria (Moscú). Esta línea de análisis es complementada por Claudia Kerik (Kerik, 1993), al señalar que estas cuatro ciudades determinan cuatro tipos de escritura en Benjamin: críticos (París), diario de viaje (Moscú), reseña de turista (Nápoles) y autobiográficos (Berlín).

A pesar de las importantes aportaciones de estos autores —el texto de Buck-Morss es considerado un clásico y ha dado pie a múltiples discusiones—, no hay que olvidar que hay más relaciones entre estas ciudades, establecidas además por el propio Benjamin, que no se agotan en el esquema de puntos cardinales pues, tal y como el propio autor afirma, «este es solo el principio en la orientación» (Benjamin, 1991: 32). Precisamente por esta razón, la figura de la constelación posibilita hablar de una teoría de la ciudad en sentido amplio sin caer en simplificaciones. Adicionalmente, hay que tener en cuenta que estos modelos no parecen responder del todo al método utilizado por el filósofo, esto es, la recolección y puesta en evidencia de materiales y observaciones para que estas sean interpretadas. En este sentido, no es posible limitar el tema de lo urbano a un esquema de este tipo que parece simplificarlo. Por ello, siguiendo lo que se puede rastrear en los escritos benjaminianos, más que de puntos cardinales, o de una «zona» casi literaria, se podría decir que estas ciudades forman una *constelación urbana* que se presenta como un todo complejo, compuesto de diversos elementos, que posibilita la consideración de la ciudad como objeto estético en sentido amplio.

Sin embargo, no es el objetivo del presente trabajo analizar de manera detallada cada uno de los recorridos urbanos. Por el contrario, lo que se pretende es ahondar en dos de ellos, Berlín y París, pues es allí donde la literatura ejerce mayor influencia si se considera a Benjamin como lector de la obra de Franz Hessel y Charles Baudelaire que supo identificar el potencial cognitivo y filosófico de la misma.

BERLÍN, CIUDAD (RE)CREADA

Dos obras componen la reflexión benjaminiana en torno a Berlín: *Infancia en Berlín hacia 1900* (Benjamin, 1990) y *Crónica de Berlín* (Benjamin, 1996). El proyecto se remonta a 1931, año en que Benjamin se comprometió con la *Literarische Welt*, para escribir, desde el primero octubre de 1931 hasta marzo de 1932, cuatro *Crónicas de Berlín*. No obstante, Benjamin consideró que el proyecto daba para más en tanto que, al buscar la manera de expresar su experiencia, de y con, la ciudad, se enfrentó con la complejidad de tal labor.⁵ De ahí la inclusión de su propia subjetividad, al punto de introducir el *yo* en su escritura —yo que el propio autor confesaba evitar deliberadamente— y la consideración de los recuerdos de infancia. Por esta razón, Benjamin convirtió algunas de las notas de *Crónica de Berlín*, en *Infancia en Berlín hacia 1900*.

La particularidad que caracteriza a los textos que componen este primer recorrido, estriba en su determinación por dos aspectos: el hecho de que Berlín sea la ciudad natal de Benjamin y la decisión del autor de jugar con los datos autobiográficos.⁶ Por ello, la ciudad es abordada a partir de las experiencias de la infancia, pues:

⁵ Esta referencia es recogida por Concha Fernández en la Introducción a *Escritos autobiográficos* (Benjamin, 1996: 19), y es extraída de los propios Currícula que Benjamin escribió y que se encuentran recogidos en esta edición.

⁶ No hay que olvidar que, tal y como señala Concha Fernández, si en *Crónica de Berlín*, Benjamin hace referencia explícita a varios datos autobiográficos, en *Infancia en Berlín hacia 1900*, lo hace intentando evitarlos.

«el estímulo superficial, lo exótico, lo pintoresco solo tiene efecto en el extranjero. Para retratar una ciudad, un nativo necesita otros motivos —más profundos—, los del que viaja hacia el pasado en lugar de en la distancia. El libro de un nativo sobre su ciudad siempre se relacionará con los recuerdos, el escritor no ha pasado allí su infancia en vano» (Benjamin, 1997: 215).

Ahora bien, no se trata de que la ciudad sea un mero escenario en el que transcurren las anécdotas, al contrario, son estas últimas las que están al servicio del «conocimiento de la ciudad». A este respecto, cabe recordar que el propio Benjamin afirma al inicio de *Crónica de Berlín*: «quiero rememorar aquí a aquellos que me han iniciado en el conocimiento de la ciudad» (Benjamin, 1990: 188). En este sentido, el autor establece un doble proceso de conocimiento de la ciudad. Por un lado, aquellos guías y, por otro, el acto de rememorar mismo. Benjamin anuncia cinco guías fundamentales pero en su escrito solo deja entrever cuatro, a saber: las niñeras, las prostitutas, el extravío y la obra de Frans Hessel. Este último ejerció una fuerte influencia en el filósofo alemán con su libro *Paseos por Berlín*, y es evocado como su compañero de travesía, en *Infancia en Berlín*:

«Descubrí, más tarde, rincones nuevos: he completado mi conocimiento de los otros...Treinta años más tarde, cuando un geógrafo, un natural de Berlín, se unió a mí tras una larga ausencia de ambos en la ciudad. Sus pasos surcaron ese jardín en el que él sembraba el grano del silencio» (Benjamin, 1990: 25).

Y es que, precisamente, Hessel fue el primero en referirse al potencial cognitivo de la ciudad, así como en transmitirlo a través de la literatura. De ahí que Benjamin tomara de la lectura de sus obras dos mecanismos de representación urbana. El primero, toma a Berlín como ciudad conocida, es la ciudad que tantas veces recorrió de pequeño; a partir de esto configura una autobiografía espacial. Este mecanismo autobiográfico es, como señala Adorno en el epílogo a *Infancia en Berlín*, «el contrapeso subjetivo a las masas de material que reunió para la proyectada obra de los pasajes de París» (Benjamin, 1990: 220). Sin embargo, la rememoración no se agota en el deseo autobiográfico sin más, de hecho, para Benjamin se trata de que:

«los recuerdos, incluso cuando se extienden en detalles, no siempre representan una autobiografía. Y con toda seguridad esto no lo es ni siquiera en lo referente a los años en Berlín [...] pues la autobiografía tiene que ver con el transcurso del tiempo y con aquello que constituye el constante fluir de la vida. En cambio, aquí se trata de un espacio, de momentos y de inconstancia» (Benjamin, 1997: 212).

Precisamente, aquí el propio autor da la clave de cómo ha de entenderse su crónica: no se trata de un recuento autobiográfico sino de pensar el espacio, pensar la ciudad, lo cual se encuadra perfectamente en esa recuperación de la espacialidad humana como fundamento de la reflexión filosófica en torno a la ciudad frente a la privilegiada categoría del tiempo.⁷ Evidentemente, para el autor, el acto de rememorar es un modo de conocimiento, pues «en el recuerdo aprendemos la nostalgia como principio de conocimiento» (Benjamin, 1996: 293). Esto, a su vez, remite a una particular concepción de la experiencia y de ahí que, en 1940, Benjamin

⁷ En este sentido, y sumado a lo ya dicho, cabe decir que encontramos en Benjamin una primera intención de aquello que Edward Soja ha definido como Postmetrópolis «en tanto acto de (re)compensación que intenta terminar con el privilegio del tiempo sobre el espacio, fuertemente arraigado en los estudios urbanos, evitando solo invertir, sin embargo, el orden del privilegio, es decir, evitando subordinar el tiempo y la historia a una determinación espacial.» (Soja, 2008: 36-37).

escriba a Adorno: «por qué ocultaré que encuentro en mis recuerdos de infancia la raíz de mi 'teoría de la experiencia'» (Adorno, 1998: 25). De esta manera, Berlín es presentado como lugar de aprendizaje en un doble sentido: en tanto lugar de aprendizaje de los primeros años y en tanto lugar de conocimiento mediante un aprender a perderse:

«Perderse en una ciudad —igual que uno se pierde en un bosque— es algo que requiere ya una formación muy distinta. Para ello, letreros y nombres de las calles, transeúntes, tejados, quioscos o tabernas tienen que hablarle al callejante como ramas que crujen en el bosque bajo sus pies, como el espantoso grito de un avetoro a lo lejos, como la súbita calma de un claro del bosque en cuyo centro un lirio ha brotado» (Benjamin, 1993: 190).

Si bien están íntimamente relacionados, este aprender a perderse ha de diferenciarse del no orientarse, pues se trata de «incitar a quienes pretenden luchar contra el anquilosamiento de la imaginación a que no se olviden de olvidar a fin de no perder la memoria y la curiosidad» (Augé, 1998: 104). El olvido, para Benjamin, devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno. En el aprender a perderse, por tanto, es fundamental el papel de la infancia, tal y como el propio Benjamin lo configura. Y esto es así, porque la tarea de la infancia es introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico, pues

«el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo [...]. Toda infancia describe estas nuevas imágenes para incorporarlas al patrimonio de imágenes de la humanidad» (Benjamin, 2005: 395).

Se trata, por tanto, del correlato de la vida olvidada que presentaba Proust, en el que el adulto, a través de la mirada de los días, del espacio, regresa a la infancia «abriendo el abanico del recuerdo» (Benjamin, 1996: 191).

En este sentido, es posible afirmar que Benjamin habla desde el recuerdo de lugares, hechos y objetos concretos para configurar un Berlín determinado por el extrañamiento ante el complejo que es la ciudad en tanto que, solo en apariencia, es homogénea. Por ello, lo que muestra Benjamin es que en la experiencia de conocimiento de la ciudad cualquier objeto es fundamental y por ende, tal y como afirma Adorno, es preciso «contemplar todos los objetos tan cerca como fuera posible, hasta que se volvieran ajenos y como ajenos entregaran su secreto» (Adorno, 1995: 70). Este método de consideración de lo fragmentario, de lo nimio, de lo cotidiano, será definido por Benjamin en sus escritos posteriores como fisionómico, término que toma del propio Hessel para quien su libro sobre Berlín debía ser entendido «cómo fisionomía de la ciudad a la del parque de esta tierra virgen del siglo XVIII» (Hessel, 1997: 211).

De esto se sigue el uso del segundo mecanismo que procura introducir una forma de abordar la ciudad en la que se pretende no conocerla. Este se basa en la intención expuesta por Hessel de «volver a mirar la ciudad en la que vivo como lo hice la primera vez o encontrar la forma de volver a hacerlo» (Hessel, 1997: 33). Dicho mecanismo viene posibilitado por un extrañamiento que busca que la ciudad se revele, revelación que solo es posible una vez que hay distancia, la cual se traduce, en lo que respecta a la ciudad, en un aprender a perderse. Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que en varias ocasiones el autor haga referencia a su propio extravío, que se complementa con las alusiones a su falta de orientación y a su falta de memoria y que se presenta como una especie de resistencia fundamental, pues «quién sabe cuánto de lo que hoy constituye mi relación personal con las calles de la ciudad se fundamenta

en esta resistencia» (Benjamin, 1996: 193). El perderse en la ciudad consiste en crear distancias para lo que la experiencia de haberse ausentado es fundamental, tal y como la comparten Hessel y Benjamin. Y es precisamente aquí donde se establece una primera conexión con otra ciudad, a saber, París, pues «estas artes de perderse me las ha enseñado París» (Benjamin, 1996: 193). Esta conexión es reforzada si se tiene en cuenta que en la base de esta afirmación benjaminiana se encuentra su relación con el propio Hessel con quien tradujo a Baudelaire y Proust y quien dedico algunas obras a las calles parisinas.

Así, esta concepción de lo urbano permite plantear una relación dialéctica entre los textos (ciudades) de Berlín y París mostrando, en tanto, que forman parte de una constelación urbana. En esta dialéctica es posible identificar el modelo urbano de uno de los temas más tratados, y discutidos, por Benjamin, a saber, el del aura. Berlín puede verse como ejemplo de ciudad en la que todavía es posible lo aurático, si se tiene en cuenta la definición del aura como *manifestación irrepetible de una lejanía por cercana que esté*. En París, en cambio, se ve la pérdida del aura tal y como lo anticipara Baudelaire. Al respecto Benjamin afirma:

«cuanto más consciente de esto es Baudelaire, tanto más certeramente se inscribe la decadencia del aura en su obra lírica [...]. Baudelaire describe ojos de los que se podrían decir que han perdido su capacidad de mirar [...], es evidente que el ojo del hombre de la gran ciudad está sobrecargado con funciones de seguridad [...], la mirada atenta a la seguridad prescinde de abandonarse soñadoramente a la lejanía» (Benjamin, 1993: 165).

Se refiere aquí, Benjamin, a la experiencia de shock descrita por Baudelaire, pues si en París la experiencia de shock imposibilita la memoria, en Berlín pasa lo contrario: todavía es posible aprender a perderse. Si bien el tema del aura se escapa del ámbito del presente estudio, esta pequeña mención permite ver la conexión e importancia de lo urbano con los planteamientos benjaminianos más conocidos, así como la relación entre estas dos ciudades.

PARÍS, CIUDAD RECORRIDA

El tratamiento benjaminiano de la ciudad es desarrollado de manera más amplia en los escritos en torno a París. Muchas de sus reflexiones encuentran en esta ciudad no solo su punto de partida sino también de llegada. Por ello, son varios los textos que conforman el entramado de este cuarto recorrido urbano: *París, la ciudad en el espejo* (Benjamin, 1929), los dos resúmenes de *París capital del siglo XIX* (Benjamin, 1993; y 2005), *El París del segundo imperio en Baudelaire* (Benjamin, 1993), *Sobre algunos temas en Baudelaire* (Benjamin, 1939), y las múltiples referencias a la capital francesa en el inacabado *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2005), entre otros. En cada texto se ofrece una variedad de aproximaciones a lo urbano tan diversas como la manera en la que el propio Benjamin «recorrió» esta ciudad. Por ello, tres aspectos determinan radicalmente este recorrido: la estancia prolongada en la Biblioteca Nacional de París, la vivencia callejera de la ciudad y la fascinación por Charles Baudelaire.

Un primer aspecto que salta a la vista, en relación con el tratamiento de París, es la importancia que Benjamin otorgó a su estancia en la Biblioteca Nacional y a las lecturas que allí llevó a cabo. La Biblioteca fue su refugio privado desde el cual conocer la ciudad, no escapando a la calle, sino adentrándose en ella de una manera distinta. Ya desde el escrito *París, la ciudad en el espejo*, reconocía la importancia de los libros en el conocimiento de esta ciudad al afirmar que «no existe ninguna ciudad que esté más íntimamente ligada a los libros que París» (Benjamin, 1992: 72). Por ello, no resulta extraño que el filósofo pasara largas jornadas en la

sala de lectura de la Biblioteca Nacional. Este detalle, que parece insignificante, ha dado pie para que varios de los estudiosos de Benjamin consideren que el recorrido urbano parisino se limita a una cuestión de crítica literaria más que a una profunda reflexión filosófica. Es el caso de la ya citada Susan Buck-Morss y, continuando con esta línea, Martin Kohan. La tesis que sostienen estos autores es que, en lo que respecta a París, Benjamin reflexionó solo desde la lectura de los textos como representaciones de la ciudad, y no desde la consideración de la ciudad como texto.

En este orden de ideas, y de acuerdo con estos autores, Benjamin parecería posicionarse más como un crítico literario que como sujeto de la experiencia en contacto con la ciudad, pues la presentación de París solo estaría fundada en la lectura de las representaciones literarias de la misma. Si bien es cierto que la literatura ocupa un lugar central en el planteamiento en torno a París —no hay que olvidar la importancia que tiene la novela de Louis Aragon *Le paysan de Paris*, o, evidentemente, la obra de Charles Baudelaire, por citar los ejemplos más conocidos—, afirmar que la experiencia benjaminiana de esta ciudad es meramente literaria es cuestionable e implica ignorar la coherencia metodológica que el propio Benjamin realizaba. Parece fundamental recordar que, en 1926, Benjamin había pasado varios días en París en compañía de Franz Hessel, quien conocía «las artes de recorrer las calles de París» (Witte, 1997: 115) y que, por ello, afirma en sus escritos sobre Berlín que las artes de aprender a perderse las aprendió de esta ciudad. Otro aspecto sintomático es el hecho de que en el *Libro de los Pasajes*, los materiales referentes a París no se limitan a citas literarias sino que, al contrario, se encuentran referencias a objetos y detalles como la estrechez de las aceras, o los automóviles, o las prostitutas, siguiendo con la línea de la observación cuidadosa como medio de aproximación a la ciudad.

Así, es posible afirmar que lo que hay en el París de Benjamin es una tensión entre la lectura de los textos y la vivencia de la ciudad. Tensión que parte de una fascinación personal por la literatura francesa pero también por la consideración de la ciudad como un entramado, como un *texto* en el sentido etimológico del término, en el que los libros son un elemento constitutivo pero no el único. De esto se sigue que el autor opte por una observación cuidadosa de la ciudad, pero ya no como el niño de Berlín, sino como intelectual.

Esto se ve muy bien en el pequeño escrito *París, la ciudad en el espejo*, donde el filósofo alemán concibe París como «un gran salón de biblioteca atravesado por el río» (Benjamin, 1992: 73), pues considera que no hay monumento alguno, ni calle, en esta ciudad que no haya servido de inspiración a una obra maestra de la poesía. Así, relaciona a Notre Dame con Victor Hugo, la Torre Eiffel con Cocteau, o la Opera con Leroux. Y esto es así, debido a que, para Benjamin,

«esta ciudad se inscribió en forma tan indeleble en la literatura porque en ella misma actúa un espíritu afín al de los libros. ¿No fue ella quien proyectó desde hace tiempo, cual novelista versado, los cautivantes argumentos de su construcción?» (Benjamin, 1992: 73).

Sin embargo, la ciudad no se agota en este «espectro literario». En sus calles, en el río, la ciudad se refleja en miles de ojos, en miles de objetivos. París es la ciudad-espejo: «liso como un espejo, en el asfalto de sus calles las imágenes se reflejan». Y, es precisamente allí, en las calles, donde acontece una de las experiencias de la ciudad más importantes, a saber, la del nombrar. Dicha experiencia, cobra importancia en París en tanto que

«hay barrios enteros que revelan su secreto en los nombres de sus calles. En la gran plaza delante de la Gare St. Lazare uno está rodeado por media Francia y por media Europa» (Benjamin, 1992: 73).

La consideración del nombre como fuente de conocimiento de la ciudad es un punto fundamental del callejeo y está íntimamente ligada a la obsesión por lo microscópico que caracteriza el pensamiento benjaminiano, tal y como se verá posteriormente. Asimismo, el propio Benjamin reconoce en París uno de los problemas principales que ya había detectado en Moscú: el de la representación de la ciudad. Por ello, afirma que

«hay un saber ultravioleta y uno ultrarrojo alrededor de esta ciudad y ninguno de los dos se deja atrapar en forma de libro: son la fotografía y el plano de la ciudad» (Benjamin, 1992: 73).

Así, no es posible limitar el análisis benjaminiano a la lectura de ciertos textos, sino que, más bien, en París se enfrenta a la complejidad propia de acercarse a la ciudad, por lo que, tal y como expresa el propio autor en el *Libro de los Pasajes*, ha de «edificarla también a partir de sus fuentes» (Benjamin, 2005: 113). Una vez establecido esto, es posible asumir una posición de acuerdo con la cual en París tienen lugar dos movimientos complementarios y de sentido inverso, tal y como describe Marc Augé en *El viaje imposible*:

«Uno ve al autor a través de las ciudades que este ha evocado y ve a las ciudades a través de aquellos que las han amado y descrito: fantasmas que, gracias a nuestros recuerdos de lecturas, continúan recorriendo sus calles y sus plazas [...]. A causa de una capacidad de transmutación, la ciudad es asimismo poética y no sería difícil agregar nombres de poetas a los de los novelistas para expresar la incesante relación que mantienen las palabras de la escritura y el espacio de la ciudad» (Augé, 1998: 110).

La relación entre las palabras y el espacio de la ciudad se da en París de forma paradigmática en la lectura de la obra de Charles Baudelaire. Varios son los puntos que determinan la importancia de Baudelaire en la reflexión llevada a cabo por Benjamin en su intento de reconstrucción filosófica e histórica del siglo XIX —la modernidad, la masa, las correspondencias, el *flâneur*, los paraísos artificiales, etc.—. Cada uno constituye un mundo y merecería un análisis propio que escapa al objetivo del presente estudio, y, sin embargo, no hay que perder de vista que todos estos conceptos se enmarcan en un mismo escenario, a saber, la ciudad. En esta medida, es posible entender el interés benjaminiano en la obra de Baudelaire como un interés ante todo estético en el que, a partir de la lectura, sea posible experimentar y conocer la ciudad. No resulta extraño entonces que, para Benjamin, la estructura de los versos del poeta francés sea «comparable al plano de una gran ciudad en la que podemos movernos inadvertidos» (Benjamin, 1993: 117), en tanto que lo que hay en ellos es una sensibilidad nueva que se alimenta de la experiencia sensorial de la ciudad.

Esta experiencia enlaza directamente con la observación cuidadosa de lo pequeño, del detalle, de lo breve, que caracteriza el modo de proceder de Benjamin y que encuentra su correlato en la noción baudelaيرية de *correspondencias*. De acuerdo con Baudelaire, la realidad es como una diosa de dos caras en la que, aparentemente, todo está dividido y contrapuesto y, sin embargo, se encuentra gobernada por una misteriosa ley de correspondencias que requiere de una sensibilidad capaz de descifrarla. Lo más nimio y vulgar puede referirse a un conocimiento que la filosofía ha buscado en vano. Lo sucio, la violencia, el sexo o la enfermedad forman, por supuesto, parte de las posibles correspondencias, como también la belleza y el amor. Esta ley de correspondencias es entendida por Benjamin como la posibilidad de que una palabra sugiera una imagen y «en este caso, la imagen podría determinar el significado de la palabra, o también la palabra el de la imagen» (Benjamin, 2005: 284), y como posibilidad de recuperación de la experiencia perdida en la modernidad —pérdida que ha sido tratada exhaustivamente por varios autores en relación a los efectos alienantes de la técnica y la consecuente pérdida del

«aura»— que también puede ser entendida como insuficiencia en la capacidad para establecer relaciones entre palabras, objetos e imágenes, es decir, de generar constelaciones que remitan al conocimiento de la historia, pero también de la propia época⁸.

En esta medida, el sentido baudelariano de las correspondencias «se puede definir como el de una experiencia que busca establecerse al reparo de toda crisis» (Benjamin, 1993: 65). Por ello, un aspecto que rescata constantemente Benjamin al hablar de las correspondencias es el papel del recuerdo. No hay que olvidar que al tratar Berlín, el filósofo alemán ya ponía en evidencia la capacidad creativa y cognitiva del recuerdo, un recuerdo que se presenta como medio posibilitador de reacciones⁹ y que no pertenece al terreno del tiempo, al de la autobiografía, sino al del espacio de los momentos, al del instante cuyo valor estriba en la posibilidad de su creación.¹⁰ Esta atención por el detalle es lo característico de los recorridos urbanos benjaminianos:

«los detalles que crean el recuerdo, que crean instante, tienen siempre que ver con el espacio. Es este el que permite confeccionar un mapa, una cartografía en el recuerdo y en el modo de recordar, que posibilita superar el tiempo, romper la relación recuerdo-tiempo y dar lugar a una realidad plegada, asentada siempre en la conexión con lugares y con los detalles que los caracterizan más propiamente» (Benjamin, 1993: 115).

Resulta, entonces, completamente comprensible la importancia que le dio Benjamin a la figura baudelariana del paseante, cuya forma paradigmática es la del *flâneur* y cuyo escenario no es otro que la gran ciudad. En *El pintor de la vida moderna*, Baudelaire enunciaba de esta manera las características del *flâneur*:

«La muchedumbre es su dominio, como el aire del pájaro, como el agua del pez. Su pasión y su profesión es el desposarse con las multitudes. Para el perfecto vagabundo, para el observador apasionado, hay un inmenso goce en elegir domicilio en el número, y en lo ondulante, en el movimiento, en lo fugitivo y en lo infinito. Estar fuera de casa y, no obstante, sentirse en casa en cualquier parte [...]. Observador, paseante, filósofo, llamadle como queráis. A veces es poeta; más, a menudo, se aproxima al novelista o al moralista; es el pintor de las circunstancias y de todo cuanto las circunstancias sugieren eterno» (Baudelaire, 1999: 352).

Así, el *flâneur* es aquel que se detiene ante el mundo que le rodea y, por un instante, ese instante, a la vez efímero y determinante, es capaz de cruzar miradas antes de perderse en la multitud. Solo él sabe introducirse entre las calles y recorrer los laberintos que, como en Berlín, el espacio es recuperado a pesar de que siempre remiten a la infancia:

⁸ Esta insuficiencia es desarrollada por Benjamin en varios escritos. Sin embargo, es en *Sobre algunos temas en Baudelaire*, donde lo hace en relación con el poeta francés y lo extrapola a la filosofía, al afirmar: «puesto que las condiciones de recepción para la poesía lírica se han vuelto más pobres puede deducirse que la poesía lírica conserva solo en forma excepcional el contacto con los lectores. Y ello podría deberse a que la experiencia de los lectores se ha transformado en su estructura. Esta conjetura será quizás aprobada, pero nos veremos en dificultades para definir dicha transformación. En este campo deberemos interrogar a la filosofía. Y en la filosofía hallaremos un hecho sintomático. Desde fines del siglo pasado, la filosofía ha realizado una serie de intentos para adueñarse de la ‘verdadera’ experiencia, en contraste con la que se sedimenta en la existencia controlada y desnaturalizada de las masas civilizadas» (Benjamin, 1993: 8).

⁹ Cfr. Benjamin (2005), pp. 353 y 374.

¹⁰ Para un desarrollo más profundo de este aspecto en relación a Berlín, véase Hernández Sánchez (1996), pp. 114-117.

«La calle conduce al *flâneur* a un tiempo desaparecido. Para él, todas las calles descienden, si no hasta las madres, hasta un pasado que puede ser tanto más fascinante cuanto que no es su propio pasado privado. Con todo, la calle sigue siendo siempre el tiempo de una infancia. Pero ¿por qué la de su vida vivida? En el asfalto por el que camina sus pasos despiertan una asombrosa resonancia. La luz de gas, que desciende iluminando las losetas, arroja una luz ambigua sobre este doble suelo» (Benjamin, 2005: 422).

El *flâneur*, entonces, se presenta como un descifrador de textos visuales y humanos cuyo recurso más importante es la ciudad, tal y como el propio Benjamin señala en *El retorno del flâneur* —texto que sirvió de epílogo a la obra de Hessel— al concebir la ciudad como recurso mnemotécnico del paseante solitario, en tanto que

«ella incita más que la propia niñez y la juventud, más que su propia historia. Lo que ella abre es la inmensa escena de la *flânerie*, que nosotros creíamos definitivamente suprimida» (Benjamin, 1996: 116).

Por ello, es posible afirmar que en la obra de Benjamin, el *flâneur* y la actividad de la *flânerie* se relacionan no solo con la observación y con la lectura, sino también con la producción: la producción de tipos distintos de texto. Esta idea es, sin duda, retomada por Benjamin de Hessel, para quien la *flânerie*

«es una forma de lectura de la calle en la que las caras de las personas, los acristalamientos, los escaparates, las terrazas-café, los ferrocarriles, los automóviles y los árboles se convierten en letras con el mismo derecho, que juntas dan lugar a palabras, oraciones y páginas de un libro que es siempre nuevo» (Hesser, 1997: 21).

De ahí que sea posible concebir que, en los escritos de Benjamin, esta figura es algo más que una mera forma histórica en el contexto urbano, en tanto que también funciona como metáfora de su propia metodología y, en consecuencia,

«una investigación de la *flânerie* como *actividad* debe explorar las actividades de la *observación* (incluida la escucha), la *lectura* (de la vida y de los textos metropolitanos) y la *producción* de textos. En otras palabras, la *flânerie* puede asociarse con una forma de *mirar*, observar (la gente, los tipos sociales, los contextos y las constelaciones sociales); una forma de *leer la ciudad* y su población (sus imágenes espaciales, su arquitectura, sus configuraciones humanas) y, una forma de *leer textos escritos* (en el caso de Benjamin, tanto de la ciudad como del siglo XIX: *como* textos y de textos *sobre* la ciudad, incluso textos que funcionan como laberintos urbanos)» (Frisby, 2007: 142).

Teniendo en cuenta lo analizado hasta el momento, salta a la vista que las más profundas reflexiones urbanas realizadas por Benjamin parten de experiencias concretas producto del convencimiento personal de que solo en apariencia es uniforme la ciudad. Es posible afirmar, entonces, que este doble proceso —el de recuperación del espacio y su consiguiente ampliación de la noción de experiencia— es la base de la importancia filosófica de la ciudad en el planteamiento benjaminiano, así como la condición de posibilidad de la consideración estética del entorno urbano. Con ello, resulta perfectamente comprensible que Walter Benjamin se presente como amante de las calles y de las historias urbanas y cotidianas; como el visionario de Simmel que desde su exterioridad es capaz de ser proximidad y distancia, así como el ojo que contempla y el paso que arraiga. La ciudad que es pensada por Benjamin hunde sus raíces en esta experiencia de lo concreto, de los objetos que la componen de diversas maneras y que es

extraída de la lectura. Es, por tanto, una ciudad que, para ser pensada, teorizada, ha de ser experimentada, sentida y vivida, con lo que nos encontramos frente a una concepción estética de la ciudad. A su vez, esta experiencia estética de lo urbano permite la afirmación benjaminiana de que la indagación acerca de lo que son las cosas y la ciudad solo puede hacerse en contacto con ellas mismas. De ahí que sea preciso darse cuenta, una y otra vez, de que el comentario de una realidad (pues se trata aquí del comentario, de la interpretación de las singularidades) exige un método completamente distinto al de un texto.

De igual manera, este planteamiento enlaza con la ya señalada importancia de las *correspondencias*, que se presenta como una de las posibilidades de ampliación del concepto de experiencia, en tanto que «el verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantarlas en nuestro espacio y no nosotros en el suyo» (Benjamin, 2005: 224). Precisamente, en esta búsqueda de posibilidades Benjamin, al igual que Baudelaire, lleva a cabo sus diversos intentos con el hachís entre 1928 y 1934. No hay que olvidar que, en Baudelaire, la idea de las correspondencias se traslada a un plano sensible que tiene como correlato el efecto del hachís, el opio y el vino —los paraísos artificiales—. Para Benjamin, esta vía se presenta como un despertar en el que:

«los nombres de las calles son en estos casos como sustancias embriagadoras que amplían nuestra percepción, dotándola de múltiples niveles. La fuerza con la que nos ponen en ese estado podría llamarse su virtud evocadora; pero esto dice muy poco pues lo decisivo aquí no es la asociación, sino la interpenetración de las imágenes. También hay que acordarse de este hecho en el caso de ciertos fenómenos patológicos: el enfermo que por la noche recorre durante horas la ciudad olvidándose de volver a casa, quizá haya caído bajo el dominio de esta fuerza» (Benjamin, 2005: 517).

En este sentido, el hachís es visto como un medio en el que se percibe el efecto mórbido de la ciudad mediante la intensificación de los sentidos hasta que todas las correspondencias se hacen posibles. En este caso, la embriaguez, entonces, permite un contraste con la experiencia cotidiana «formando una especie de figura y siendo más memorable que usual» (Benjamin, 2005: 75). Y esto es así porque, para Benjamin, la embriaguez es la única experiencia en la que es posible asegurarse de lo más próximo y de lo más remoto, y en la que los objetos cobran nuevos significados. Las drogas, por tanto, traen consigo la potenciación del fenómeno de extrañamiento que ya había considerado en su experiencia urbana y que «Karl Krauss ha formulado con la hermosa frase siguiente: ‘Cuánto más de cerca se mira una palabra, más aparta ella misma la mirada’, parece extenderse también a lo óptico» (Benjamin, 1984: 35), y que Benjamin expresa con la siguiente afirmación: «¡Cómo hacen frente las cosas a las miradas!».

Así, la indagación benjaminiana busca sumergirse en la experiencia de lo cotidiano potenciando las relaciones entre los distintos objetos y fragmentos de representación urbana. Con ello, el planteamiento de Benjamin remite a dos aspectos fundamentales: una teoría del lenguaje, en la que el nombrar y la alegoría son esenciales, y un método de presentación de materiales. Ahora bien, la razón por la cual Benjamin considera que el nombrar está íntimamente ligado con la experiencia de recorrer las calles de la ciudad parte de su convicción personal de que es allí donde es posible llevar a cabo una revolución lingüística que tiene como resultado la transformación de lo pequeño en grande, de lo banal en importante, de lo insignificante en significativo:

«la calle hizo posible que todas las palabras, o al menos una gran cantidad de ellas, fueran ascendidas a la nobleza del nombre —lo que antes no les ocurría más que a poquísimas, a una clase privilegiada de palabras—. Lo más ordinario para todos, la calle, fue lo que llevo a cabo esta revolución del lenguaje. Mediante los nombres de las calles, la ciudad es un cosmos lingüístico» (Benjamin, 2005: 521).

Teniendo esto en cuenta, resulta evidente que esta revolución del lenguaje está íntimamente ligada a la nueva noción de experiencia, en tanto que —tal y como anticipara Hessel— tiene como resultado la constitución de la ciudad como un cosmos lingüístico que se presenta como la radicalización de la concepción de la ciudad como imagen, en tanto que, ahora, pasa a ser texto. La experiencia es ampliada en el entorno urbano hasta la noción de lectura de la realidad que consiste no solo en asimilarla, como si fuera un texto —un entramado—, sino también en reconocer su diferencia. Esta nueva experiencia es descrita por el propio Benjamin en *Calle de dirección única*,¹¹ donde afirma:

«La ciudad se transformó en un libro que tenía entre mis manos y al que aún eché un par de ojeadas rápidas antes de que desapareciera de mi vista en el baúl del desván, por quién sabe cuánto tiempo» (Benjamin, 2002: 79).

La ciudad, por tanto, es como un palimpsesto, un paisaje amalgamado y constituido por diversas formas edificadas que, con el paso del tiempo, se superponen unas sobre otras y que se transforman constantemente. Este palimpsesto es leído por Benjamin en múltiples capas atendiendo a los indicios aparentemente más triviales, a los desechos, a las migajas abandonadas, a los textos y a las imágenes en los que se inspira y que se presentan como entidades materiales de referencia: espacios, representaciones y prácticas, como si se tratara de un diccionario cuyos nombres pueden ser leídos y en donde todo lenguaje es importante. De ahí que para Benjamin «todo discurso acerca del mayor o menor valor de los lenguajes me resulte inaceptable» (Benjamin, 2005: 460). Precisamente, porque todo lenguaje es importante, para el pensador alemán se trata de establecer relaciones entre fragmentos que generen nuevos significados

Como si se tratara de una invitación que ha sido aceptada, este trabajo solo puede extraer sus conclusiones en la constatación del potencial cognitivo y estético de la ciudad a través de la lectura. Es esta constatación la que permite concluir, en primer lugar, que la ciudad más que ser *denotada* ha de ser *mostrada* como un entramado de varios elementos que confluyen de distintas maneras para generar nuevos horizontes de interpretación.

A su vez, este potencial cognitivo pone de relieve que la ciudad es el espacio determinado y determinante de todas las prácticas humanas, tal y como el propio Benjamin supo anticiparlo en su momento. Esto permite concluir que la ciudad no es un mero escenario sino que, por el contrario, es materia de tratamiento estético y foco desde el cual es posible mirar al mundo. Como si se tratara de una cartografía que solo es posible construir mediante la experiencia de la ciudad y que sirve de guía para un nuevo recorrido. En esto consiste la lectura de Benjamin.

Esta cartografía en tanto imaginario urbano no puede hacerse de otra manera que mediante la recuperación de la espacialidad como elemento constitutivo, pues toda imagen está poseída por ella y determinada por otras imágenes. De esto se sigue que todo lenguaje y toda imagen han de ser tenidas en cuenta en tanto fragmentos que actúan como teselas de un mosaico dispuestas a crear nuevos sentidos. Por ello, se puede concluir también, que —una vez aceptada la invitación benjaminiana de rescatar la pregunta por la ciudad— la ciudad se convierte en un núcleo que conjuga prácticas espaciales y prácticas significantes, como si se tratara de una lectura de los días.

En este sentido, la ciudad es, además, ella misma una alegoría que trasciende a través de vivencias y concepciones que diversifican su imagen. Pensar la ciudad, por tanto, se traduce en la creación de cartografías en la forma benjaminiana de la *constelación* que parte de una inmersión en el espacio de lo cotidiano para dar lugar a nuevas ramificaciones que, aunque presen-

¹¹ Benjamin (2002). Si bien la traducción española titula la obra *Dirección única*, se utiliza aquí otra posible traducción que alude al título original: *EINBAHNSTRA E*, y que remite a la importancia de la calle.

tes, permanecen ocultas en los detalles. Por ello, es posible concluir que recorrer la ciudad en sentido amplio, consiste en potenciar esas constelaciones urbanas en las que la lectura y las imágenes yuxtapuestas generan un mapa de la ciudad que es siempre cambiante.

Asimismo, el poder cognitivo de la literatura, revierte en una conceptualización de determinadas figuras que se han ido hallando en los recorridos urbanos y que son determinantes en el planteamiento benjaminiano. Me refiero al niño, al turista, al extraño, al extraviado, al intelectual, que encuentran su realización en la experiencia fragmentaria de lo urbano, donde la alegoría potencia el detalle y posibilita las correspondencias, y los recuerdos son presentados como posibilidad creadora gracias al montaje, al tiempo que el *flâneur* recorre las calles a través de un pequeño mundo de nombres que se le presentan, a la vez, como ajenos y propios. Por tanto, el sentido de este trabajo estriba en la posibilidad de recuperar el espacio, de «hacer instantáneas de las cosas», gracias a la constatación de que en la cotidianidad del entorno urbano, todos hemos sido, y somos, trayectoria.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1995): *Sobre Walter Benjamin*. Madrid, Cátedra.
 — (1998): *Correspondencia (1928-1940)*. Madrid, Trotta.
- ARENDT, H. (2001): *Hombres en tiempos de Oscuridad*. Barcelona, Gedisa.
- AUGÉ, M. (1998): *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Gedisa.
- AZÚA, F. (1999): *Baudelaire y el artista de la vida moderna*. Barcelona, Anagrama.
- BAUDELAIRE, C. (1999): *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid, Visor.
 — (2000): *Las Flores del Mal*. Bogotá, Panamericana.
- BENJAMIN, W. (1984): *Haschisch*. Madrid, Taurus.
 — (1987): *El Berlín demoníaco*. Barcelona, Icaria.
 — (1990): *Infancia en Berlín hacia 1900*. Madrid, Alfaguara.
 — (1991): *Diario de Moscú*. Madrid, Taurus.
 — (1992): *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires, Imago Mundi.
 — (1993): *Iluminaciones II*. Madrid, Taurus.
 — (1996): *Escritos autobiográficos*. Madrid, Alianza Universidad.
 — (1997): «El retorno del flâneur», en Hessel, F. (ed.): *Paseos por Berlín*. Madrid, Tecnos, pp. 215-219.
 — (2002): *Dirección Única*. Madrid, Alfaguara.
 — (2005): *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal.
 — (2006): *Obras*. Madrid, Abada.
- BUCK-MORSS, S. (1995): *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid, Visor.
- FRISBY, D. (2007): *Paisajes urbanos de la modernidad. Exploraciones críticas*. Buenos Aires, Prometeo.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (1996): «La creación del instante», *La Balsa de la Medusa*, 37, pp. 114-117.
 — (2002): «Memoria y melancolía: Benjamin, De Chirico, Warhol», *La Ironía Estética. Estética Romántica y arte moderno*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- HESSEL, F. (1997): *Paseos por Berlín*. Madrid, Tecnos.
- KERIK, C. (1993): «Walter Benjamin y la ciudad (magia y melancolía)», *En torno a Walter Benjamin*. México, Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- KOHAN, M. (2007): *Zona Urbana: ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Madrid, Trotta.

- PALMIER, J. M. (2009): *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. Paris, Klincksieck.
- PARDO, J. (1990): *Las Formas de la Exterioridad*. Valencia, Pre-textos.
- SARLO, B. (2000): *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- SOJA, E. (2008): *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- WITTE, B. (1997): *Walter Benjamin*. Buenos Aires. Milá.

Ontología y ciencia ficción.
La alteridad radical en Lem, Aldiss, Egan y Robinson
Ontology and science fiction.
The radical otherness in Lem, Aldiss, Egan and Robinson

ABRAHAM RUBÍN
UNED

Resumen: Para hablar de la comprensión, utilizaremos en un primer lugar la visión de Heidegger sobre la subjetividad, pues en su mirar es esta la que configura los objetos a su medida y despliega, por lo tanto, la *racionalitas* como su arma más efectiva.

Palabras clave: ontología, ciencia ficción, alteridad, conocimiento.

Abstract: Our first part will explore Heidegger's work on subjectivity, since it configured objects to measure and therefore displays the *racionalitas* as their most effective weapon.

Keywords: ontology, science fiction, alterity, knowledge.

DE LA SUBJETIVIDAD A LA TÉCNICA

Para hablar de la comprensión, utilizaremos en un primer lugar la visión de Heidegger sobre la subjetividad, pues en su mirar es esta la que configura los objetos a su medida y, despliega, por lo tanto la *racionalitas* como su arma más efectiva. Descartes es considerado, desde Heidegger, como el promotor de la *subjetividad* por causa de la instauración del sujeto cartesiano. Es bien sabido que este sujeto es el *yo del ser humano*, que pasa a ser considerado como fundamento absoluto e indudable de la realidad. Es decir, que la *objetividad* siempre es entendida como correlativa al sujeto. De esa manera, el ser humano comienza, de manera definitiva, la instrumentalización del mundo que pasa a ser visto como una potencial propiedad humana. El mundo se reduce al sujeto porque es él el que estructura la realidad (de hecho, la objetividad remite siempre a la Ciencia, que es un producto humano). En concreto, esta reducción del ser a la voluntad del sujeto se hace con el objetivo de buscar un sistema o una organización total, un conjunto de seguridades ante la indefensión de no comprender lo que nos rodea, el misterio del mundo. Según Heidegger esto se realiza mediante el fenómeno de la técnica, que expresa, de hecho, el desplegarse y el cumplimiento de la metafísica. Dicho de otra manera, no hay más que un desarrollo absoluto de la subjetividad entendida como dominio del ente, debido a esa búsqueda precisa de seguridades. Esta es la etapa en la que vive Heidegger:

«la época del desarrollo de la Ciencia y la técnica, de la tecnología, cuando se perdió el misterio del mundo y cuando vivimos en la dictadura de la publicidad, cuando el dominio se consumó, cuando el ser se ha hecho público. Esto sería justamente lo logrado por la técnica moderna, al conformar el

mundo como conjunto de objetos a disposición de un sujeto incondicionado» (Heidegger, 2000: 372).

VIOLENCIA Y REPRESIÓN

La escuela de Frankfurt, en general, y Adorno, en particular, parten de la dialéctica de la abstracción. Según esta, la dialéctica de *lo uno y lo múltiple* constituye uno de los tópicos más antiguos de la historia de la filosofía. La cuestión que hace surgir la filosofía misma sería cómo *lo múltiple*, dado en la experiencia, puede ser considerado como *lo uno*; y no solo *considerado*, sino también cómo puede *ser* uno. Ya desde Hegel se piensa que en la proposición predicativa es el sujeto lo que contiene bajo una unidad toda la pluralidad aparecida en predicado. El conocimiento es, desde este punto de vista, un proceso de reducción.

«Conocemos solo en la medida en que logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones. Conocer es reducir esta pluralidad a la identidad ideal. Es decir, el concepto engloba en su generalidad las individualidades reales y las engloba en base a la identidad y no a la diferencia» (Adorno, 1975: 14).

La abstracción supone una reducción de la diversidad individual, su superación en la identidad del concepto, y esto se convierte en evidente amenaza, «en el momento en que esa abstracción deje de ser una mera operación teórica para convertirse en el punto de partida de toda operación práctica» (Adorno, 1975: 365). La relación sujeto-objeto, como expresión de los fenómenos gnoseológicos, será entendida por Adorno como una dialéctica imperialista, como una praxis de la que al final resulta un señor y un esclavo. No es que el conocimiento sea eso, es que esa es la forma del conocimiento que desemboca en el ideal científico de la modernidad. Adorno pretende criticar la comprensión de la ciencia que surge de la dialéctica sujeto-objeto.

«El conocimiento es un mecanismo de asimilación que supera la distancia sujeto-objeto, hasta restablecer la identidad entre ambos. Ahora bien, esta identidad se da a favor del sujeto. En definitiva, el conocimiento queda reducido a reflexión del sujeto sobre sí mismo, en un objeto que no es sino un momento concreto del despliegue de la subjetividad. Así entendido, el conocimiento resulta ser una praxis de apropiación, de la que emerge el *yo* como señor y el objeto como lo disponible para él» (Adorno, 1975: 28).

La historia como realización de una subjetividad total, muestra en la violencia de la imposición su falsedad. La historia es la totalidad de lo falso. Esta historia, que es historia de la razón absoluta, deja ser solo lo que no es; es negatividad contra lo diverso, lo propio, lo irracional; y afirmación de lo idéntico, que es racional, funcional, servicial; pero ocurre entonces que el proceso histórico de la racionalización es un proceso de falseamiento: lo que es, es técnicamente funcional cuando deja de ser lo que propia e individualmente representa.

«La vida, que es lo diverso, lo individual de cada cosa, cuando se dedica a hacer lo mismo, lo indiferenciado, lo maquinal, se convierte en falsedad producida por la razón técnica: falseamiento que en la violencia de su imposición es para lo vivo sufrimiento, al menos donde aún no ha llegado a ser total esquizofrenia» (Adorno y Horkheimer, 1987: 43).

Desde el mismo momento en que un *suceso* pasa a la historia (digamos a la historia escrita) queda fijado, es decir, separado del devenir, separado de su medio natural, de su contexto, donde *es*, donde existe. «Parece que los filósofos han considerado que *honrrar* algo supone liberarlo del devenir histórico y del ciclo de la vida» (Nietzsche, 2002: 65). Al fijarlo, lo *colocan*, lo cosifican, y esto lo hace el *yo*, que no es más que otra ficción, igual que la *cosa* así entendida. Nietzsche se ocupará, pues, de desmitologizar el concepto de *yo* en que se fundamentan los mecanismos que aseguran el buen funcionamiento de la sociedad de rebaño, implica cuestionar la convicción tradicional tan profundamente arraigada de que la auténtica y única realidad puede y *debe* ser entendida en términos inteligibles y comunicables. Por ello mismo la *objetividad* hace referencia a un «estado en que el historiador observa un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con tal pureza que éste no ha de ejercer efecto alguno sobre su subjetividad» (Nietzsche, 2000). De ahí que Nietzsche, a su vez, no pueda estar de acuerdo con una interpretación que habla de manera unificada, única, transparente... porque, además de múltiple y discontinuo la realidad solo se puede mover en términos de perspectivas, precisamente por su discontinuidad. La vida es un cúmulo de perspectivas y, precisamente por ello, no debería servir como excusa para utilizar solamente una, es decir, una perspectiva unificadora. La perspectiva juega en contra de toda la parafernalia de la metafísica, que más bien se ha ocupado de preguntar por lo *qué* en vez de por *quién*. Deleuze dice:

«La pregunta ‘¿Quién?’’, según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, ¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas. Aún más: cuando formulamos la pregunta: ¿Qué es lo que...? no solo caemos en la peor metafísica, de hecho no hacemos otra cosa que formular la pregunta ¿Quién? pero de un modo torpe, ciego, inconsciente y confuso» (Deleuze, 1986).

NIETZSCHE CONTRA LA VERDAD Y EL CONOCIMIENTO

Y lo que tampoco es «verdadero» para Nietzsche es toda creencia encaminada a promover un dominio técnico de la naturaleza, según la noción inherente al concepto de «progreso», y según la noción de «utilidad». En palabras de Deleuze:

«Nietzsche pregunta: ¿a qué remite el concepto de utilidad? Es decir, ¿a quién una acción es útil o perjudicial? ¿Quién, desde entonces, considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o de su nocividad, desde el punto de vista de sus motivos y de sus consecuencias? El que actúa no; este no ‘considera’ la acción. Sino el tercero, paciente o espectador. Él es quien considera la acción que no emprende, precisamente porque no la emprende, como algo que se debe valorar desde el punto de vista de la ventaja que obtiene o que puede obtener: considera que posee un derecho natural sobre la acción, él, que no actúa, que merece recoger una ventaja o algún beneficio. Presentemos la fuente de la ‘utilidad’: es la fuente de todos los conceptos pasivos en general, el resentimiento, nada más que las exigencias del resentimiento» (Deleuze, 1986).

Del mismo sitio viene su rechazo del conocimiento:

«Reducir algo que nos es desconocido a algo que conocemos alivia, tranquiliza y produce satisfacción, suministrando además una sensación de poder. Lo desconocido implica peligro, inquietud,

preocupación; el primero de nuestros instintos acude a *eliminar* esos estados de ánimo dolorosos. Primer principio: es preferible contar con una explicación cualquiera que no tener ninguna. Como en el fondo solo se trata de querer librarse de representaciones opresivas, no se es nada riguroso a la hora de recurrir a los medios para conseguirlo. La primera representación que nos permite reconocer que lo desconocido nos es conocido produce tanto bienestar que la *consideramos verdadera* al momento. Prueba de *placer* ('de la fuerza') como criterio de verdad» (Nietzsche, 2002: 75-89).

Sí es cierta una cosa: la historia filosófica, de conocimiento, que llegó hasta nosotros, en gran medida se guió por este afán de conocimiento, con la base puesta en la moral, el sujeto, la misma historia y, sobre todo, el concepto y el ser. Es decir, si la tradición filosófica se mueve dentro de los marcos de la copertenencia entre ser y pensar, Nietzsche señala la absoluta incommensurabilidad de ser y concepto, pero señalando precisamente su copertenencia entre el concepto y lo que en la tradición adopta el nombre de «ser». Efectivamente, todo lo que atañe al ser es solidario de la dimensión del pensamiento pero precisamente por eso no se puede hablar de «ser», sino que es una «ficción». Si para Parménides «no se piensa lo que no es», para Nietzsche «lo que puede ser pensado tiene que ser ciertamente una ficción», pues el pensar no aprehende lo real.

STANISLAW LEM: *EL INVENCIBLE* Y *SOLARIS*

Creemos que ahora ya estamos pertrechados para comenzar con la lectura, y comenzaremos con Stanislaw Lem, de quien, como ya dijimos, analizaremos los libros *El invencible* y *Solaris*. Estos textos muestran, en el fondo, el mismo problema: la situación en la que se ve el ser humano cuando, detrás de su conquista espacial, llega al contacto con algo ajeno, extraño, inquietante, escalofriante, e intenta comprenderlo, es decir, reducirlo a sus categorías. En este enfrentamiento con la alteridad radical el ser humano —también en la literatura de Stanislaw Lem— se verá en problemas. En todo caso, los comienzos de los libros que nos ocupan, y por lo tanto, la formulación de la situación son semejantes en ambos casos.

En un primer lugar se hace una notificación de la distancia entre el planeta y la Tierra —entre la alteridad y lo propio—, entre la identidad y la diferencia, entre el transcurrir del concepto en la búsqueda del reflejo y la diferencia inasimilable al mismo, la singularidad irreductible. Se llega mediante la hibernación, sin conciencia. Es decir, se produce un salto que suele hacerse constantemente en la literatura utópica. En la medida en que es preciso imaginar un cambio radical, o lo que es lo mismo, dar comienzo a una narrativa que se haga cargo de una alteridad extrema, se produce un salto sin que sepamos cómo, o de qué manera, se ha llegado hasta el presente, si no es mediante la intervención de un *acontecimiento* catastrófico, que habría marcado un antes y un después, deshaciendo las condiciones propias de convivencia, práctica e inteligibilidad que se vivía hasta entonces y dando lugar así a una nueva realidad, que se comienza a narrar. Tanto en *El Invencible* como en *Solaris* todo queda en manos tecnológicas. No es casualidad que el viaje se haga a través del vacío, por eso también es muy importante ver la relación existente entre utopía y tecnología en lo que refiere al cuestionamiento que se hace la ciencia ficción como género literario o manifestación cultural.

En un segundo momento se describe el planeta al que se llega: planeta con trazos milenarios, inexplorados, originales, primarios. En todo caso, es resaltable que todo suceda en un paisaje tremendamente alejado y extraterrestre —cuando todo lo humano, obviamente, es terrestre—, y con una forma siempre semejante a la nuestra, en estos casos un planeta con sol y océano —la semejanza que esconde tras de sí a la diferencia, o lo que es lo mismo, la superficie

de un espejo sobre la cual el concepto pueda desplegar toda su potencia racional e identitaria—.

En un tercer momento se formula la misión: se llega a ella en un acto secundario. En el principal una nave llega a un planeta desconocido y desaparece en extrañas circunstancias, bien la nave, bien la tripulación. El segundo acto (la novela en sí misma) narra el transcurrir de aquellos que llegan a investigar los hechos de la desaparición y los motivos que llevaron a ella. Es por eso que su tentativa necesita la búsqueda comprensiva.

En *El invencible* podemos leer la última transmisión de la nave primaria:

«El hipertransmisor había registrado una serie de señales que parecían en Morse, pero que no tenían sentido, y luego un barullo de voces extrañas, que se repitió varias veces. Haertel las describió como ‘maullidos de un gato al que tiran de la cola’» (Lem, 2002: 18).

La cautela y extrañeza se hacen evidentes en la actitud de la tripulación debido a lo acontecido con la nave primaria. La culminación tecnológica del ser humano, la culminación de su trayectoria evolutiva queda en suspenso ante el acontecimiento que vienen a investigar:

«El espacio inmenso que se extendía alrededor estaba muerto, como si ningún hombre hubiera puesto allí el pie, como si no fuera este el planeta que había devorado una nave tan grande como *El Invencible*, junto con ochenta tripulantes; un enorme crucero del espacio, experimentado, que podía desarrollar en una fracción de segundo una potencia de varios millones de kilovatios, de transformarla en un campo energético que ningún cuerpo material podía atravesar, de concentrarla en rayos destructores a la temperatura de una estrella incandescente y capaces de reducir a cenizas una cadena de montañas o de secar océanos enteros. Y no obstante, aquí había perecido ese organismo de acero construido en la Tierra, fruto de varios siglos de expansión tecnológica, sin dejar ningún rastro, sin lanzar un S.O.S., como si se hubiera desvanecido en ese desierto gris y rojo» (Lem, 2002: 21).

Es decir, la tecnología es vista y vivida como el centro evolutivo, centrado a su vez en la capacidad de defensa ante lo desconocido —protecciones de conciencia, de identidad, ante la diferencia: resortes de reducción de lo otro—. De la misma manera se actúa al plantearse la posibilidad de vida. En el aire del planeta hay un 16% de oxígeno, por el que es posible un tipo concreto de vida. La tierra está desierta, pero hay un océano; el primer planteamiento es, pues, la posibilidad de vida marina, aunque se descarta temprano por motivos no menos propios, no menos humanos, no menos comprensivos:

«aun suponiendo que aquí existieran criaturas marinas inteligentes, lo primero que harían sería apoderarse de tierra firme. Utilizando, por ejemplo, escafandras de agua oceánica» (Lem, 2002: 24).

Pero no sirve tampoco la ciencia teórica, es decir, el conocimiento, el arma humana más antigua y universal. Analizando la atmósfera de Regis III (el planeta en cuestión), se comprueba que

«hay un 4% de metano. Eso dice. Y un 16% de oxígeno. ¿Sabe lo que esto significa? ¡Una mezcla detonante! A ver si se digna a explicarme cómo es que no estalló toda la atmósfera cuando aterrizamos aquí con los reactores de borano!» (Lem, 2002: 26).

No sirve, en principio, que el ser humano llegue con todo el esplendor de su civilización: el desarrollo de una ciencia y un conocimiento que han derivado en técnica y en despliegue tec-

nológico, o una representación disciplinar de guerra como es la militar, dispuesta a cualquier tipo de enfrentamiento para conseguir objetivos. En el caso de la nave: cien expertos científicos en todos los ámbitos, un Oficial Primero, y un Oficial Segundo, que representan disciplina y mando militar, etc. Cuando aparece la alteridad en el relato, lo hace en forma técnica: son restos herrumbrosos, de metal, pero con una antigüedad superior a los 300 mil años (unión de antiguo y nuevo, resumen de toda una civilización, pico tecnológico de ascensión realizado en un pasado alejado: mezcla de pretéritos y porvenires igual de desplazados que cristalizan en una figura concreta en el presente, un acontecimiento que se encarna en una concepción espacio-temporal mientras va más allá de ella).

Ante la presencia, es decir, cuando los herrumbres perciben algún tipo de presencia, es cuando reaccionan; se ponen en funcionamiento, por lo tanto, como una máquina, un sermaquinal que se mete de lleno en las condiciones temporales de aquello que lo invade, una manera de ser con sus propias condiciones de inteligibilidad, pero con la capacidad de interactuar. El resultado que sufre el humano en contacto con las herrumbres es

«una amnesia. Pero una amnesia de una naturaleza excepcional. No solo perdió todos los recuerdos, sino también capacidad de hablar, de escribir, de leer; en realidad, es más que una amnesia. Es una desintegración total, una verdadera destrucción de la personalidad. Fuera de los reflejos más primitivos, no queda nada. Es capaz de caminar y comer, pero solo si se le pone el alimento en la boca» (Lem, 2002: 86).

Aquí hemos ilustrado el primer efecto de la exposición a la alteridad: una pérdida de todo lo que nos hace tal como somos, una pérdida repentina de nuestra identidad. La caída de un acontecimiento elimina de lleno la seguridad conceptual sobre la cual caminamos y que ha dado lugar a toda nuestra civilización, a toda nuestra construcción psicológica de personalidades. Más allá de eso, más allá de una subjetividad relativa y fundada sobre un velo tendido sobre el abismo, no queda nada. Y esto se descubre en contacto con lo desconocido, con aquello que no se deja apropiar, que huye de nuestras categorías y que no deja que lo comprendamos. Aquí puede abrigarse tanto el Mal absoluto —desde una visión mesiánica— como la diferencia en sí misma. De la misma manera que un acontecimiento no tiene por qué ser algo catastrófico sino, a lo mejor, lo más cotidiano, aquello que no apreciamos ni observamos mientras pasa, pero que sucede y deja efectos.

En *El Invencible*, rompiendo barreras, conceptos, conciencia y comprensión, el ser humano queda reducido a un bebé de meses de edad, sin toda la construcción y protección conseguida por su historia cultural. Como si de repente llegase el inconsciente y derribase el superyó, como si la diferencia más radical se alzara en anarquía nomádica ante el desarrollo científico basado en el apresamiento conceptual de aquello que no se deja reducir a simple lógica binaria. De ahí, la reacción ultradefensiva que siempre aparece tras el intento de aproximación a lo *alter*, de ahí, el intento de reducción, la tentativa comprensiva, por otro lado, siempre fracasada.

En el relato, los hombres solo se sienten seguros en la nave, pues esta cuenta con un extraordinario campo protector —cultural en nuestra lectura—, campo que se puede trasladar individualmente a cada hombre. Pero con una limitación lo suficientemente grande como para forzar una decisión: llevando el campo protector individualmente, al mantenerse bajo su protección, no pueden tocar nada, no pueden explorar ni interactuar con el terreno, solamente ver. Para realizar la interacción es preciso ir desprotegido —dejándose contaminar por el medio—. Dicho de otra manera, toda pregunta dirige y prepara ya una respuesta, desarrolla unas reglas dadas de antemano en el esquema que guía nuestra búsqueda para, así, no dejar lugar a lo nuevo. No hay lugar para la novedad si todo está ya acordado y previsto en el esquema que llevamos en el bolsillo con el objetivo de guiarnos en nuestro andar, a modo de referencia tranquilizadora ante el peligro de lo distinto, de la diferencia misma.

Llegando al final del relato, una vez *identificada* la *alteridad*, una vez trazado el plan de apropiamiento de esta —el *plan conceptual*—, acaba dando más resistencia de lo previsto y se produce una encarnizada lucha destructiva entre los humanos y el conjunto formado por los añicos de metal herrumbroso que, ahora, ya se ve que forman un todo autoorganizado ante ataques, evolucionadamente complejos y resistentes. El *modus operandi* de las chatarras y su evolución partió, precisamente, de asimilar todas las formas de ataque que sufrieron, un proceso de autoinmunización que hizo que su crecimiento fuese *a la contra*, en oposición, en negatividad a aquello que llega intentando aplanarlos, un contrapoder autónomo que, por tanto, solo actúa en tanto se siente atacado —que, en este caso, es por la percepción de presencia ajena o, lo que es lo mismo, de una inteligibilidad distinta, que se hace notar, que es activa y no reactiva. La situación es razonada magníficamente por Rohan, el Oficial Segundo de a bordo:

«Es todo tan absurdo, pensó. Ellos quieren destruir... y, a decir verdad, nosotros también; todos nosotros queremos destruir esa cosa. Y, no obstante, a nadie salvaremos destruyéndola. Regis es un planeta deshabitado; el hombre no tiene nada que hacer aquí. ¿Por qué, entonces, esa furia encarnizada? [...]. No nos tuvimos que enfrentar a una intención consciente, un pensamiento hostil. Nada más que un proceso inerte de autoorganización [...] ¿Cuántos fenómenos similares, misteriosos, incomprensibles para el hombre, encierra el universo? ¿Iremos, por ventura, a recorrer con nuestras naves todo el cosmos, llevando a bordo nuestras poderosas armas destructivas, con el propósito de aniquilarlo todo cuanto esté más allá de nuestro entendimiento?» (Lem, 2002: 154-155).

Tal es, en nuestra lectura, la postura de la identidad y del concepto en su afán de reducción de *lo otro*. En el caso de *Solaris*, la formulación es semejante, pero aquí la alteridad, representada por el planeta homónimo se ve claramente marcada y desarrollada desde el océano que contiene en su interior, verdadera *vía activa*, arteria clave de su fluir. ¿Qué es Solaris? Poco, o más bien nada, se puede decir a ciencia cierta de él. Solaris es un planeta pequeño, perteneciente a un sistema con dos soles, un sol rojo y un sol azul, y cubierto casi en su totalidad por un enorme océano de una sustancia desconocida que, usando un apelativo aproximado, podemos llamar plasma. Pero no se trata de un océano cualquiera, la sustancia de la que está formado es como un enorme ser vivo, casi se podría decir que el planeta entero es también un ser vivo y el océano su mente. Aquí vemos, por ejemplo, el comportamiento de la analogía en la percepción conceptual: vemos el océano como una mente, el planeta como un organismo, su sustancia *oceánica* un plasma. Ya desde el comienzo, y como ya vimos, intentamos describir con nuestras categorías la realidad que nos encontramos y que nos asalta.

Solaris es una forma de vida alienígena que escapa totalmente a la comprensión humana, al igual que sus, no menos, extrañas capacidades. Como ejemplo de esas milagrosas capacidades tenemos la permanente corrección de la órbita de Solaris, necesariamente inestable al pertenecer a un sistema binario (implicando pues un cambio continuo en su estructuración, una manera de ser que solo es lo que es en movimiento, en una traslación y un desplazamiento continuo detrás de la estabilidad, traspasando los límites de un polo a otro). Bien, esto es lo que sabemos al principio de la novela y es, poco más o menos, lo que acabaremos sabiendo al final.

En todo caso el océano, actor principal del libro (omnipresente a la vez que ausente), interactúa con los personajes a través de sus sueños, del deseo, de sus pensamientos más íntimos, y así es como produce realidad. Vuelve real, en la praxis, aquello escondido en el ser humano. Así es como se producen las «visitas» que llevan consigo la inquietud y hasta la locura en aquellos que las sufren, creaciones sacadas de lo más íntimo de su personalidad, de su pensamiento profundo. De nuevo, es el retorno de lo reprimido, el síntoma que surge del aplanamiento que el superyó hace del inconsciente. De nuevo, aquello más allá del concepto que no es capaz de llegar a la conciencia si no es como despojo, resto, ruina, que ni siquiera llega ente-

ro o completo a la superficie, una ceniza formada por rasgos, por huellas inútiles conceptualmente hablando, residuos ateleológicos.

Lo interesante del caso para nuestra investigación es que aquello externo, *alter*, en este caso el océano, interactúa con aquello humano sobre lo que no tenemos control, aquello que escapa a nuestra razón, aquello oculto tras el velo de la identidad: así se forma la creación de la alteridad, el fallecimiento de lo mismo, el movimiento de traslación de la figura diferencial a la identidad, en fin, la reducción de *lo otro* a *lo mismo*. Y todavía más, Solaris recrea aquello que uno repite en sueños, repite íntimamente, como la repetición que el inconsciente hace a partir de la memoria de un ser querido que se fue. Pero también repite aquello que no llegó a existir ... El personaje Snaut cuenta:

«—Un hombre normal —dijo—. ¿Qué es un hombre normal? ¿Aquel que nunca cometió nada abominable? Bien, ¿pero no tuvo nunca pensamientos desordenados? Quizás ni siquiera eso... Algo, un fantasma, pudo surgir en él alguna vez, hace diez o treinta años, algo que él rechazó, y que olvidó; algo que no temía, pues sabía que nunca permitiría que cobrara fuerzas, que se manifestara de algún modo. Imagínate ahora que de repente, en pleno día, vuelve a encontrar ese pensamiento encarnado clavado en él, indestructible. Se pregunta dónde está... ¿Tú sabes dónde está?

—¿Dónde?

— Aquí —murmuró Snaut—, en Solaris» (Lem, 2006: 86).

Y aquí tenemos la figura de lo otro que aparece, del espectro que surge desde la ausencia hacia algo que no llega a ser presente pues su naturaleza lo evita, aquello que vive en el conjuro continuo, debatiéndose entre una presencia conjurada y una ausencia que asedia. A partir de la repetición de un pensamiento que no es capaz de controlar y frenar todo su despliegue, un sistema que no es capaz de asimilar todos los residuos, una conciencia que para ser tal precisa de un *otro* en el que limitarse exteriormente, pero que sigue estando ahí y que puede volver, *repetirse*, en cualquier instante. Pero aquí Solaris es capaz de darle forma a lo imposible, es capaz de dar presencia a aquello que solo es mientras se mantiene *entre* la presencia y la ausencia, en la entrada, en el quicio. El conjuro último y final del espectro tiene lugar en Solaris por el camino contrario. La alteridad radical llega a la presencia con la misma irrupción que el acontecimiento. Y, puede llegar con la figura de lo monstruoso, aquello irrepresentable, lo que llega a la presencia siendo su estructura im-presentable. O, puede llegar como el *Unheimlich*, la escalofriante extrañeza familiar de una figura que es y no es aquella que conocemos, una figura que se muestra en repetición diferencial. Con esto es con lo que se encuentra el ser humano que partió en la búsqueda de la alteridad radical desde la conciencia y la comodidad de *lo mismo*, lo propio, la identidad, y con el objetivo de reducir la alteridad y la diferencia al concepto unitario. En palabras de Snaut:

«No queremos conquistar el cosmos, solo queremos extender la Tierra hasta los lindes del cosmos. Para nosotros, tal planeta es árido como el Sáhara, tal otro glacial como el Polo Norte, un tercero lujurioso como la Amazonia. Somos humanitarios y caballerescos, no queremos someter a otras razas, queremos simplemente transmitirles nuestros valores y apoderarnos, en cambio, de un patrimonio ajeno. Nos consideramos los caballeros del Santo-Contacto. Es otra mentira. No tenemos necesidad de otros mundos. Lo que necesitamos son espejos» (Lem 2006: 88).

Y, de esta manera, reafirmamos el funcionamiento del concepto, reduciendo la diversidad, trabajando para salvar la identidad, eliminando la diferencia, eliminando lo *alter*. Solaris y, por lo tanto, la Alteridad vista desde una visión representacional, es un monstruoso niño autista, un dios olvidadizo y caprichoso, absorto en la contemplación de las profundidades de su ser,

un ente por encima del Bien y del Mal, y que, precisamente por eso mismo, es incapaz de ser descifrado o vencido cuando da forma a unas pesadillas que no quisiéramos tener que afrontar nunca. Tal cosa muestra el apresamiento y tematización de la Alteridad, tal cosa hace que se vea cómo huye aquello que no se deja apresar, que en cada inevitable intento de apropiación deja tras de sí un regato de restos, a veces sangrientos y repulsivos, otras veces imperceptibles, como el devenir al que todo acontecimiento va unido.

LA NAVE ESTELAR, DE ALDISS

Asimismo, la diferencia entre el pensamiento y la realidad que veíamos era criticada ardientemente por Nietzsche, es también lo que configura la oposición a la actuación clásica del Concepto y la Identidad, aquello formado por una Idea-base, Idea-fuerza, Idea-guía, que se ocupa de dar cohesión a una multiplicidad de asuntos. «Esta idea-fuerza se apropia de la realidad reduciéndola a sí misma y, por lo tanto, devora la vida real falseándola» (Aldiss, 1990: 11).

Cuando esa idea se olvida se pierde el sustento de la propia vida creada artificialmente (concepto de identidad), y comienzan a crecer y a dispersarse las diferencias, alteridad sin ningún soporte entre ellas, sin ningún enlace con aquello que las mantenía unidas. Esto provoca que el posterior desarrollo de lo que serán ya comunidades autónomas sin ninguna relación entre sí —ni conocimiento mutuo—, sea muy desigual dependiendo del contexto en el que crezcan, contexto que ellos vivirán como natural e inmutable. Podemos para eso, a nivel ilustrativo, tomar el ejemplo del universo tan diferente que forman las tribus Greene y Adelante en cuanto a su desarrollo cultural, social y tecnológico, cuando el motivo de tal diferencia es la distancia que separa a unos y otros del caparazón principal de la nave, es decir,

«lo consecuentemente más cerca o lejos que estén de los restos de la Idea Original que conformó su contexto —no la que creó su identidad, pues esta se hizo de manera *real*—, cuando la Idea ya había muerto y solo quedaban sus restos, sus despojos, aquello que imprimió con más fuerza la identidad de las distintas tribus» (Aldiss, 1990: 19).

Asimismo, el papel de la *racionalitas*, es aquí, encarnado por los *gigantes*, especie de divinidades al corriente de la situación *original*, *primigenia* —es decir, al corriente de la Idea—, y que «actúan según sus propios designios alterando el comportamiento del resto, que solo pueden tomarlos como seres *monstruosos* o como seres divinos» (Aldiss, 1990: 48).

EL INSTANTE ALEPH, DE GREG EGAN

Del otro lado tenemos el caso del *Instante Aleph*, es decir, la consideración de que el pensamiento y la realidad —ser y pensar en Parménides—, son consecuentes el uno con la otra. Desde aquí, una visión comprensiva de la Totalidad cambiaría totalmente la realidad, incluyendo la configuración espacio-temporal. O, por lo menos, eso es lo que formula Egan con sus TOE (Teorías del Todo) y sus MTT (Modelo de todas las topologías) (Egan, 2000). La TOE busca «pautas en la observación de todos los aspectos del mundo, y lo hace de forma experimental, mediante experimentos controlados en el laboratorio» (Egan, 2000: 114)

Este papel de la totalidad, asimismo, puede leerse en la novela de maneras distintas: una forma es aquella que asume que la comprensión de la totalidad se lleva a cabo desde una posi-

ción imperialista —juzgando así la «*rationalitas*» (Egan, 2000: 148)—. Pero, fundamentalmente, son dos las variaciones al respecto. Ambas aceptan que la TOE cambiará el mundo al realizarse, pues la comprensión, como decíamos, modifica la realidad, pero difieren en la valoración de esto: por un lado tendríamos la consideración de que esta modificación de la realidad cambiaría totalmente la existencia y eliminaría la variable del futuro —o porvenir— al realizarse ya su cometido fundamental —es decir, la realización de la TOE conferiría la existencia del Universo y, por lo tanto, su cumplimiento— (Egan, 2000). Por el otro lado, se pensaría que la TOE daría lugar a un nuevo renacer, más real, pues sería comprensivo para todos, es decir, la máxima de que *el conocimiento os hará libres*.

MARTE ROJO, DE KIM STANLEY ROBINSON

Semejante y, al mismo tiempo, muy distinto es el caso de *Marte rojo*, de K. S. Robinson. El libro nos muestra el viaje de cien humanos al planeta rojo, en representación del gobierno terrestre, con el objetivo de recoger datos del planeta y comenzar una etapa de preparación con la finalidad principal de que el planeta se convierta en habitable para el ser humano. Pero, en muchos casos, esta misión no está tan clara o, por lo menos, deja de estarlo cuanto más se convive en el planeta rojo. Dicho de otro modo, la llegada al contacto con la alteridad transforma aquello que eras en algo fundamentalmente nuevo. O, quizás, aparece aquello que eres y que vivía distorsionado por los hábitos adquiridos a lo largo de una vida (Robinson, 2009).

Marte se alza majestuoso y solitario en el borde exterior del alcance humano. Pero, cuando el ser humano pone su pie sobre él, da lugar a una relación, fuerza un encuentro. Y, en el encuentro, aparecen dos formas distintas de manifestarse: aquella que se alza en su quietud, dejando que la autoformación y autoconstitución continúen, libres, sus caminos de vida; y aquella que se encuentra *fuera de casa*, en medio hostil. Ante la constatación de esta última, se manifiestan dos polos absolutos de acción y en torno a ellos girarán las posibles opciones existentes.

Uno de esos polos absolutos es el que busca, cueste lo que cueste, la acomodación del medio a sus pretensiones. La bandera que enarbola es la de la *misión salvadora*: se llega a Marte con una intención muy clara. Los problemas en la Tierra son ya insostenibles y se precisa un nuevo lugar, una Nueva Tierra donde trasladar buena parte de los problemas. Donde se pueda acomodar, por ejemplo, una parte del excedente de población sobrante en la Tierra y que está provocando el desfallecimiento del modelo político. Lo que está detrás de esta opción, o aquello previo a lo que se aspira para poder cumplir la misión, es la adaptación del planeta a las condiciones humanas. Dicho de otra forma, se vuelve necesaria la *comprensión* de lo que el planeta *es* para, a partir de ella, operar *sobre* el planeta. Es la llamada *terraformación*, el mecanismo de transformar la alteridad en mismidad, lo *otro* en lo *mismo*, Marte en Tierra. Y, para eso, hay que asumir la posición de la universalidad de los mecanismos de comprensión humana. Y cuando decimos *universalidad* nos referimos a un universal *galáctico*. El método para realizarlo será un posicionamiento *im-positivo* de la relación entre unidad y multiplicidad, identidad y diferencia. El personaje fundamental de *Marte rojo* que desarrollará esta postura es Sax Russell.

El otro polo es el más complejo, pues pretende mantenerse en el respeto al Otro, no acogerlo según nuestras normas y categorías sino dejarlo en su alteridad extrema, sabiendo que para respetarlo no se puede intervenir en él, pero sabiendo, al mismo tiempo, que desde el momento en el que uno se pone en contacto con algo, inmediatamente lo transforma, quiera o no. El adalid de esta postura en *Marte rojo* es Ann Clayborne. Un tercer posicionamiento al respecto es el encarnado en Arkadi Bogdánov, quien siempre busca la visión política del pro-

blema y, por ello, asume un punto intermedio en lo que refiere al problema de la *terraformación*, pues esta es necesaria para la autonomía política del planeta, pero la *areofanía*, el dejarse cambiar por el planeta, dejarse contaminar por el otro es igual de importante. Desde un nivel socio-político, podemos ver estos tres ejemplos como los que reaccionan de manera distinta ante el miedo a lo desconocido, a ser *invadidos* por lo otro —en este caso, invadiéndolo de manera preventiva—.

NIVEL ÉTICO-POLÍTICO, MIEDO Y HOSPITALIDAD: DERRIDA

Quizás toda la estrategia que usa la racionalidad para hacerse cargo de lo desconocido venga motivada por el miedo, un miedo a ser *invadidos* por el otro, el cual nos desnaturalizaría, un miedo a la incertidumbre, un miedo a lo desconocido. Por lo cual podemos decir que, en estas premisas, el extranjero es un peligro y su irrupción una locura. Nos sentimos asediados por el inmigrante y por su espectro. El espectro que con mucha *realidad*, aunque realidad *sin* presencia, nos hace recordar el (neo)colonialismo y lo que eso conlleva. En esta situación es imprescindible dar lugar a una concepción de *hospitalidad* que voltee los intereses autónomos en realidad interdependiente y que marque el acento en la *dignidad* humana. Según Derrida, la tarea a realizar es «convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar hacia lo que no es ella» (Derrida, 1992: 30).

Es el miedo y el afán de seguridad lo que hace, en general, buscar la reducción, la unificación. La tradición nos ha enseñado un camino, un método para analizar, para fijar, para posibilitar, para potenciar, para tener unas reglas a las que ajustarnos nosotros y ajustar a su vez a los demás. Nuestra mismidad se ve potenciada precisamente en nuestra relación con los otros, con el otro. Pero potenciado en tanto en cuanto reafirmamos nuestra identidad, nuestra cara unificadora, reduciendo la del otro, reduciendo lo otro a lo mismo, esto es, una *lógica de invitación*: se acoge a lo otro según mis normas, y si mis normas no son cumplidas, no hay derecho de acogida. Y su propia palabra lo indica: acogida como coger algo *de fuera* y traerlo hacia ti, hasta dentro, hacia tu casa, en la que uno es anfitrión, juez y jurado. En palabras de Derrida:

«La hospitalidad que estuviese simplemente regulada por el Estado, por la relación con unos ciudadanos en cuanto tales, no parece bastar. La prueba, la terrible experiencia de nuestro siglo, fue, sigue siendo, el desplazamiento de poblaciones masivas que ya no estaban constituidas por ciudadanos y para las cuales las legislaciones de los Estados-naciones no bastaban» (Derrida, 2001: 54).

Aunque, quizá tampoco sea otra cosa más que esta, lo que indican los refugiados y los inmigrantes: tomarán sitio, lugar, donde sea. Tal es su situación desesperada. Derrida, eso sí, no *identifica* el problema de la hospitalidad con el de la inmigración. Dice por ejemplo:

«Es preciso que distingamos constantemente el problema de la hospitalidad en sentido estricto de los problemas de la inmigración, de los controles de los flujos migratorios: no se trata de la misma dimensión a pesar de que ambos sean inseparables. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación, o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. Hay que inventar en una situación concreta, determinada» (Derrida, 2001: 55).

Quizá, sin embargo, aquello de lo que debería uno ocuparse sería, más bien, la manera de hacer lugar, de crear(lo), también allí donde es imposible. Si uno acoge al otro, ¿hasta qué punto respeta su alteridad? ¿Acogiéndole le impone sus modos, sus categorías? ¿O es capaz de abrirse totalmente a él, sin imposición ni seguridad, sin saber qué es, qué quiere o a qué viene? Aquí se juega la invención, el respeto, la hospitalidad y la responsabilidad que lleva consigo, es decir, se impone una decisión. El que habita, el anfitrión, se siente en *su* casa, pero ese sentir en el fondo remite a una hospitalidad más antigua que implica el *sentirse en casa* de aquel que llega, como si hubiese siempre residido en la casa que cree visitar:

«La hospitalidad pura consiste en acoger al arribante antes de ponerle condiciones, antes de saber y de pedirle o preguntarle lo que sea, ya sea un nombre o ya sean unos ‘papeles’ de identidad. Pero también supone que nos dirijamos a él, singularmente, que lo llamamos, pues, y le reconozcamos un nombre propio: ‘¿Cómo te llamas?’. La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se convierta en una ‘condición’, una inquisición policial, un fichaje o un simple control de fronteras. Diferencia a la vez sutil y fundamental, cuestión que se plantea en el umbral del ‘en casa’, y en el umbral de dos inflexiones. Un arte y una poética, pero toda una política depende de ello, toda una ética se decide ahí» (Derrida, 2003: 241).

Si a lo que se está apelando aquí, en todo momento, es a salirnos del presente cerrado en el que se nos con-tiene, a abrir la situación y a abrirnos nosotros mismos hacia lo que viene, lo exigido será una posición de acogida, una (in)condición de hospitalidad hacia lo que llega, aquel(lo) que no se deja identificar ni apresar bajo ninguna lógica de presencia, de presente. Derrida glosa la *ley de la hospitalidad* como *ley de visitación* y la distingue de lo que sería la *ley de la invitación*, en la que el anfitrión, el que invita, ya sabe de antemano qué o quién es el que va a venir y a su vez, en su rol de anfitrión, exige que sus normas de acogida sean cumplimentadas por el invitado, ya que el anfitrión está *en casa*. La lógica de Derrida es otra:

«El *en casa* como don del anfitrión remite al *en casa* dado por una hospitalidad más antigua que el habitante mismo. Como si aquel mismo que invita o recibe, como si el habitante residiese siempre, él mismo, en casa del habitante, ese huésped al que cree darle hospitalidad cuando, en verdad, es él el que comienza por recibirla de este. Como si, en verdad, fuera recibido por aquel que cree recibir» (Derrida, 1998: 28).

Esta hospitalidad refiere al arribante, aquel(lo) que llega sin avisar, el acontecimiento, comprometiéndonos de antemano: no es otra cosa que el acontecimiento el que lo cambiará todo:

«Lo que aquí podría denominarse el arribante, y el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia, es esto, este o esta mism@ que, al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, lo propio y lo ajeno, el lugar propio de uno y de otro» (Derrida, 1998: 62).

Lo importante, pues, es la apertura hacia el otro. Tanto la responsabilidad hacia el otro y con el otro, como por el mismo motivo la revolución, la utopía, los movimientos múltiples, en fin, «los *acontecimientos*, son una exigencia siempre presente que abre y atraviesa el tiempo, que no ofrece demora» (Blanchot, 1976: 90). Ni la revolución ni la utopía permiten que se las identifique. El principio de identidad cierra el campo cuando el acontecimiento va más allá de cualquier identificación. Ese desbordamiento,

«con buena lógica, no habría que reconocerlo más que por la desmesura de esa desidentificación intempestiva, por tanto, por nada que sea. Por nada que sea identificable en el presente. Desde el momento en que se identifica una revolución, esta comienza a imitar, comienza su agonía» (Derrida, 1995: 133).

El acontecimiento del que aquí hablamos no tiene por qué ser una revolución colectiva, ni una utopía totalizadora, ni una gran catástrofe, ni un suceso monstruoso, ni una salvación general... Ninguna de ellas. Quizás sea algo mucho más ínfimo, mucho más menudo, algo apenas perceptible, aquello que pasa mientras no miramos, como la misma vida. Pero ello, solo será posible dejando a un lado las herramientas tradicionales de la *racionalitas*, que hacen que nos cerremos en nosotros mismos y, por el contrario, abrirse hacia aquel(lo) que está por llegar.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1975): *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.
- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. (1987): *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- ALDISS, B. (1990): *La nave estelar*. Barcelona, Edhasa.
- BLANCHOT, M. (1976): *La Risa de los Dioses*. Madrid, Taurus.
- DELEUZE, G. (1986): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- DERRIDA, J. (1992): *El otro cabo*. Barcelona, Del Serbal.
- (1995): *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- (1998): *Aporías*. Barcelona, Paidós.
- (2001): *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid, Trotta.
- (2003): *Papel máquina*. Madrid, Trotta.
- EGAN, G. (2000): *El instante Aleph*. Barcelona, Gigamesh.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Nietzsche II*. Barcelona, Destino.
- LEM, S. (2002): *El Invencible*. Barcelona, Minotauro.
- (2006): *Solaris*. Barcelona, Planeta DeAgostini.
- NIETZSCHE, F. (2000): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Segunda Consideración Intempestiva*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2002): *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Edaf.
- ROBINSON, K. S. (2009): *Marte rojo*. Barcelona, Minotauro.

Lizania: análisis de la estética literaria de un poeta maldito

Lizania: Analysis of the literary aesthetic of a damned poet

SALVADOR GARCÍA LAX
Universidad de Salamanca

Resumen: Jesús Lizano, licenciado en filosofía, poeta y pensador libertario, nace en Barcelona en 1931 por lo que podemos considerarlo uno de los componentes más jóvenes de la generación llamada «niños de la guerra». Su vida y pensamiento siempre han estado inmersos en corrientes de tipo humanista. Así, pasa de un primer humanismo cristiano, de tipo heredado, a uno de corte existencialista, predominante tras la Segunda Guerra Mundial. A través de este humanismo se funden en él lo contemplativo y la rebeldía que forjarán su pensamiento, al que denomina *Misticismo Libertario*, de carácter intimista, altamente creativo y, por supuesto, inmerso en la libertad.

Palabras clave: Jesús Lizano, anarquismo poético, estética romántica, poesía.

Abstract: Jesús Lizano, philosopher, poet and libertarian thinker, was born in Barcelona in 1931 by which we can consider him one of the younger components of the generation called «children of war». His life and thought have always been immersed in humanism. Thus he develops an Existentialist humanism, dominant after II World War, instead of a Christian one. Through this humanism, his thinking will emerge from the contemplative and the insurgence. Thinking which is referred to as intimate libertarian mysticism, highly creative in nature and, of course, immersed in freedom.

Keywords: Jesús Lizano, poetic anarchism, romantic aesthetics, poetry.

JESÚS LIZANO, EL POETA MALDITO

Jesús Lizano, Licenciado en Filosofía, poeta y pensador libertario, nace en Barcelona en 1931 por lo que podemos considerarlo uno de los componentes más jóvenes de la generación llamada «niños de la guerra». Su vida y pensamiento siempre han estado inmersos en corrientes de tipo humanista. Así, pasa de un primer humanismo cristiano, de tipo heredado, a uno de corte existencialista, predominante tras la Segunda Guerra Mundial. Luego vive el humanismo burgués en su época de la universidad donde empieza a tener contacto con los mundos literarios. En los años sesenta, influenciado por el comunismo, vive un humanismo marxista. Tras este, y una breve militancia en el Partido Comunista, desencantado, llega al mundo libertario donde participa en diversos Ateneos y se asienta en el humanismo que le será más propio, el libertario. A través de este humanismo se funden en él lo contemplativo y la rebeldía que forjarán su pensamiento, al que denomina *Misticismo Libertario*, de carácter intimista, altamente creativo y, por supuesto, inmerso en la libertad.

El estilo poético de Jesús Lizano y su extensa obra difícilmente se pueden englobar en una corriente o escuela concreta. Aquella acoge desde sonetos de tipo clásico hasta poemas existenciales y otros que, en cierta medida, le acercan a las Vanguardias como el surrealismo o el postismo de Chicharro o de Gloria Fuertes. También se pueden apreciar ecos de las estéticas

del naufragio o de la resistencia, de las diversas vertientes del romanticismo o, incluso, un tono utópico, profético y espiritual, como el de los grandes poetas místicos de la literatura castellana (San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús), o impregnado de filosofía, que podemos leer desarrollada de forma asistemática en su *Apéndice, Camino de comprensión* (Lizano, 2004), y en sus diversas *Cartas al Poder literario* (Lizano, 2007), con un elenco de originales conceptos propios. Lo cierto es que Lizano es totalmente inclasificable, y ello se debe a su carácter de libre pensador, a que nos encontramos ante un artista propio, original y creativo.

En Jesús Lizano vemos un caso extraño, el de un poeta muy reconocido por sus compañeros pero que apenas ha tenido reconocimiento oficial en el panorama literario nacional, tan solo unas cuantas menciones y un puñado de líneas en revistas literarias o en la prensa del país.¹ El olvido de su poesía y de su persona se debe, según el poeta, a lo que denomina *Poder literario*. Este consiste en ser una de las tantas manifestaciones de las relaciones de poder que el poeta denuncia en lo que entiende como *mundo real político*. Una situación organizativa que está colmada de relaciones de dominio entre dominantes y dominados, de juegos de poder en los que no participa y delata en su obra. En algunas de sus *Cartas al poder literario*, podemos leer un duro ataque hacia las asociaciones a las que considera mantenedoras del poder que se ejerce en la Cultura, un poder que impide pensar, sentir y crear en libertad. Según nos dice el poeta:

Asociaciones literarias: «Una nueva invención de la ACEC me lleva a señalar en esta Carta abierta su contenido. Se trata de la creación de un ‘nuevo órgano’, un nuevo ‘consejo asesor’, hace cosa de unos meses, constituido por ‘relevantes personalidades’ del poder literario [...] un nuevo ‘órgano’ de gobierno [...] es decir, un nuevo montaje [...] ¿Había poco control, pocos ‘controladores’, pocos intermediarios convertidos en destinatarios, pocos manipuladores de lo creativo, pocos dominantes en la Cultura? Con lo sencillo que debería ser que los intermediarios limitaran su función a hacer llegar a todos las obras creativas que fueran surgiendo, sin formas derivadas y mediatizadas por el poder [...] Pero la ACEC y la ACE, y cuantas ‘asociaciones’ existen, están precisamente para cumplir el papel de ‘Imagen’ (y de control), de acuerdo con sus ideas e intereses organizando los montajes (cuyas formas esconden el verdadero fondo que es el dominio de unos pocos), los premios, las medallas (de oro...), el control de los medios, el reino editorial, siempre destacando los ‘mandamases’ de turno [...] Todo lo contrario a un ‘asamblarismo’ cultural» (Lizano, 2007: 12-13).

Sea esta, o no, la causa de que el poeta catalán haya resistido en el ostracismo, desde prácticamente el inicio de su actividad literaria, lo que nos interesa y de lo que vamos a tratar en esta breve comunicación, no es, por lo menos de forma directa, de analizar de forma minuciosa toda su obra y resolver o hallar el motivo de su repudia, sino de observar dos características estéticas propias tanto de Jesús Lizano como de *Lizania*; características heredadas, como los rasgos familiares que dan un cierto aire de similitud a individuos diferentes, de una de las vertientes del romanticismo.

¹ Destacamos su aparición en un programa de televisión presentado por el polémico escritor y presentador Fernando Sánchez Dragó, a raíz del cual se agotó en pocas semanas la primera edición de *Lizania* (un grueso volumen de toda la poesía del literato catalán). Y también, por lo que nos toca, una mención de J. L. Aranguren en la *Revista de Occidente* «Todo Lizano debe ser leído, sí, y en especial repito como muy grave que al lector de poesía española le sean desconocidos esos tres largos y muy importantes poemas, ‘Los Picapedreros’ (Ávila), ‘El vendedor de globos’ y ‘Los sastres’. El lector y más aun el crítico de poesía se encuentra en gran deuda con Jesús Lizano, en su, por ahora, última metamorfosis, Lizano de Berceo».

LIZANIA

Jesús Lizano nos dice en sus múltiples escritos y recitales que «le vive la aventura poética», esa que comenzó en 1955 con su primer verso: «He descubierto tierra», y debe culminar con la edición definitiva de *Lizania*. Es en esa tierra donde nos encontramos con una tesis renovada de la vieja *Obra de arte total*, que se aprecia en el romanticismo luminoso, remarcando, sobre todo, su sentido fuerte. Es decir, no tanto como obra de arte que se convierte en modelo de las restantes y las engloba, sino entendiendo que la propia vida del poeta ha de concebirse como una gran obra de arte. ¿Pero, qué es realmente *Lizania*? ¿En qué consiste? ¿Cómo la entiende el poeta catalán o, mejor dicho, cómo la vive? ¿Cuál es la pretensión de esta? ¿Qué herencia y relación mantiene con la vertiente del primer romanticismo?

De *Lizania* nos habla, por primera vez de forma explícita, el poeta catalán en su *Apéndice* donde muestra los fundamentos filosóficos, de manera no sistemática, de su poesía, de su modo de comprender un mundo. Nos dice:

«Defino a Lizania como aventura poética... Cómo definir a la aventura de la especie: no encuentro otra definición. No lo parece, en verdad, pero solo ir hacia un mundo real poético, desplegar lo creativo de la mente, es lo único que merece el nombre de aventura. Trágica, desde luego. Pero no existe otra lógica ni otra ética. Ni otra plenitud. Salvación de la mente, aventura poética, superación de una ordenación entre dominantes y dominados, mundo real poético superando el mundo real político, juzgar las causas y no los efectos, unir lo contemplativo y la rebeldía... camino de imperfección, misticismo libertario... Heroico. La mente está sola entre un enjambre de contextos (individuales, sociales, naturales) de los que sabemos muy poco, orientada y desorientada a la vez por la consciencia (¿suya?); ayudada y a la vez desestabilizada por la razón y el alma (dramáticos contextos...). Su salvación, sin duda, es muy difícil... Y exige un alto grado de contemplación y rebeldía...» (Lizano, 2001: 20).

También encontramos otras definiciones que, en palabras del poeta, nos dice de qué se trata *Lizania*:

«*Lizania* es, en realidad, el Diario de la salvación de mi mente, desde el verso inaugural: He descubierto tierra, hasta las últimas fantasías y reflexiones de mis aventuras, en '*Lizanote* de la Mancha o la conquista de la inocencia', es decir, de la transformación de Lizano en *Lizania* y de cómo esa salvación es la clave de mi pensamiento, que se va orientando, como señalo en la breve introducción a toda la obra, hacia una posible nueva Civilización, el paso del mundo real político al mundo real poético» (Lizano, 2001: 1).

«*Lizania* es el enorme Diario de un poeta... una fusión de mi alma, mi mente y mi razón asediadas y fustigadas por cuanto de sufrimiento implica el contraste entre este vivir esencial y cuanto me rodea» (Lizano, 2001: 7).

LA OBRA DE ARTE TOTAL

En los anteriores extractos de *Apéndice* observamos dos concepciones distintas pero complementarias de lo que Jesús Lizano entiende como *Lizania*. Una sería el conjunto de su diario poético, la totalidad de su obra escrita desde su primer verso: «He descubierto tierra» hasta sus últimos escritos, en su mayoría en verso. La otra concepción de *Lizania* es la que corres-

ponde a una especie de *poética de aprendizaje*, en parte, entendida al modo de las novelas de aprendizaje de los romanticismos.² Así pues, y en esto se complementan las dos concepciones, la totalidad de su obra escrita tiene una relación fundamental y decisiva, no solo en su pensamiento y en su modo de comprender un mundo particular que es el de su vida, sino también de vivir ese mundo de forma poética, con una postura radical. De tal modo, *Lizania* constituye la vivencia poética del poeta catalán, la forma de vivir (en) y entender un mundo real de carácter poético que le libera de la esclavitud y de las relaciones de poder que se dan en lo que el poeta considera el *mundo real político* que «está lleno de discursos, de leyes, de conceptos, de órdenes [...] nos esclaviza, nos limita, nos somete» (Lizano, 2001: 9). Y es, en *Lizania*, en su *mundo real poético*, donde encuentra la palabra que salva la mente del hombre frente a los discursos de los poderosos, de las relaciones de dominantes y dominados, y que conduce a la plenitud, a la realización de la conciencia, a la comprensión de lo real, a la realización de un mundo individual propio y a la solidaridad con los otros seres, pues mediante la poesía descubre que «cada ser humano tiene en su mente la posibilidad de lograr un mundo propio abierto a todos los mundos propios» (Lizano, 2001: 14).

Es esa idea de la poesía como salvación la que Lizano hereda, con matices diferenciadores, como ya veremos más adelante, del primer romanticismo y de la pretensión de este de construcción de una nueva mitología del Yo, donde la gran obra de arte es la propia vida del artista, herencia del renacimiento. Es esa *Obra de arte total* la que trata de proyectar la belleza en la vida, de romantizar la vida, entendida como armonía de lo real y de lo ideal. Los primeros románticos conciben el mundo como una obra de arte que el artista tiene que expresar en su vida.³ Un ejemplo paradigmático del romanticismo luminoso lo encontramos en Novalis. Este, deudor en cierto modo de Fichte, Hardenber o Schelling,⁴ supera la antinomia entre Yo y Naturaleza, o si se quiere No-Yo, mediante el idealismo mágico, concibiendo el Universo como «un todo dinámico de naturaleza espiritual. El sentido de este dinamismo es el regreso de este Cosmos a Dios, del cual el mundo es, literalmente, el poema —el Verbo—» (Novalis, 1991: 18). Por ello, únicamente el poeta es capaz de aprehender la fuerza espiritual que mueve el Universo, pues el artista es capaz de revelar lo infinito en lo finito, lo inconsciente siendo consciente. Así, el poeta se convierte en un medio, en un mediador que, como los antiguos profetas, las palabras que profieren son y no son suyas al mismo tiempo. El artista, por tanto, es quien ve lo que los otros no ven, el único hombre capaz de sentir la fuerza espiritual que mueve el mundo, que en aquella época es la totalidad llamada Naturaleza, y de su conocimiento nos habla Novalis en su *Enrique de Ofterdingen*:

«Es [el poeta] el que sabe despertar en nosotros aquellas fuerzas secretas; sus palabras nos descubren un mundo maravilloso que antes no conocíamos. Tiempos pasados y futuros, figuras humanas sin número, regiones maravillosas y sucesos extraordinarios surgen ante nosotros, como saliendo de profundas cavernas [...] La voz del poeta tiene un poder mágico: hasta las palabras más usuales adquieren en sus labios un sonido especial y son capaces de arrebatar y fascinar al que las oye [...] Estos hombres debieron ser al mismo tiempo oráculos y sacerdotes, legisladores y médicos, porque su arte mágico era capaz de penetrar la más profunda esencia de la realidad» (Novalis, 1991: 91).

² Me refiero a novelas de aprendizaje en plural pues considero de tal modo tanto las novelas de formación propias del romanticismo luminoso como las de deformación del romanticismo negro.

³ Por lo que serán estos primeros románticos acusados desde el romanticismo negro de falsear la realidad.

⁴ A los que estudia con pasión y realiza alusiones a los principales conceptos de sus sistemas en sus *Philosophische Studien*, de 1795 a 1797.

De la concepción de la poesía nos dice el gran amigo de Novalis, L. Tieck en su *Epílogo del Enrique de Ofterdingen*, que la pretensión del poeta al escribir el libro:

«[...] era expresar la esencia misma de la poesía e iluminar la intención más profunda de este arte. Si la Naturaleza, la Historia, la guerra, la vida de la ciudad, con sus acontecimientos más corrientes se transforman en poesía, es porque esta es el espíritu que anima todas las cosas» (Novalis, 1991: 278).

Como podemos intuir, frente a la Ilustración, serán los sentimientos la nueva forma mediante la que conocer el mundo. Frente a la salida de la minoría de edad del hombre mediante la razón, que pregonaba la Ilustración, estos románticos manifiestan y hacen apología de la salida de la minoría de edad del hombre mediante los sentimientos. Por ello, se concibe la Naturaleza, el Universo, de forma espiritualizada, dándose una visión casi animista del mundo, donde el Yo mediante el sentimiento puede conocer lo otro, la Naturaleza, superando por la poesía tal dicotomía.⁵ Novalis se sirve de ese ideal de *Uno y Todo* para romantizar, para volver a mirar por primera vez y recuperar así aquel paraíso perdido, lo que nos puede devolver a la unidad del ser, a fundirnos con la Naturaleza. Será, pues, tarea propia del poeta la de romantizar el mundo. En palabras del poeta alemán:

«El mundo debe ser romantizado para reencontrar su sentido originario. Romantizar no es otra cosa que una potenciación cualitativa. Cuando a lo que es vulgar le doy un sentido superior, a lo usual una apariencia misteriosa, a lo conocido la dignidad de lo desconocido, a lo finito la apariencia de lo infinito, lo romantizo»⁶.

Esta idea también la muestra en un poema contenido en la segunda parte de *Enrique de Ofterdingen* cuando, en la extraña metáfora que nos presenta, Fábula, la poesía, se presenta:

«... Y en las musgosas ruinas se ve brillar ahora
un porvenir extraño y prodigioso;
y lo que antes era cotidiano
aparece ahora maravilloso y raro.
y un solo ser en todo; todo en un solo ser:
la imagen de Dios en las plantas y las piedras,
el espíritu de Dios en los hombres y los animales:
he aquí la verdad en la que hay que creer.
[...] Fábula empieza a devanar sus hilos
[...] Todo tiene que penetrar en todo;
todo tiene que florecer y madurar por todo;
cada cosa dibuja en las demás su propia imagen...» (Novalis, 1991: 251).

Lo que trata de expresar Novalis es la idea de que, cuando penetramos en la Naturaleza, entramos en contacto con nosotros mismos, siendo el Universo algo interior, siendo el espíritu la Naturaleza invisible y la Naturaleza el espíritu visible. Una Naturaleza de tipo sentimental que el razonamiento la divide cayendo en el error kantiano de separar sujeto y objeto cuando en realidad somos Mundo. Novalis, en *Granos de polen*, nos dice que el Todo, el Universo está

⁵ El romanticismo negro evidenciará el fracaso de tal empresa mostrando la tragedia del individuo finito que tiene anhelo de fundirse con lo infinito, se siente atraído al abismo, pero es incapaz de renegar de su Yo, de su individualidad finita.

⁶ Nuevos fragmentos: <http://domiarmo.iespana.es/index-111.htm>

dentro del Yo, el Uno. Así, el viaje romántico, otra metáfora propia del romanticismo luminoso, es un viaje del Yo que camina hacia el interior. El intento de la estética romántica de tratar de conocer el mundo por medio de los sentimientos genera una *topofilia*, un paisaje interior, donde lo físico geográfico no existe y los lugares están plagados de sentimientos. En pintura se expresará atinadamente ese paisaje interior, como ocurre en la obra del pintor Caspar Friedrich, por medio de pintar lo que es sentido, pues lo que se ve es lo que se siente, dando lugar a una pintura de los sentimientos. Por ello, en los cuadros se manifestará que el arte ya no debe tener la función antigua de hacer mimesis sino que es necesario romper con la distinción entre fuera y dentro, ya que somos mundo. Ese es el motivo por el cual no se reproduce de forma mimética la Naturaleza sino que la Naturaleza se pinta a través del sentimiento interior del artista contaminándose, los objetos de la naturaleza, de cultura y estando guiada la experiencia estética por un ideal. Así, lo que amamos de los objetos naturales no son ellos mismos sino la idea representada por ellos. De este modo, el placer de la belleza que proporciona la naturaleza es moral, pues recuerda la idea de la naturalidad, de la espontaneidad, el anhelo de la unidad perdida y nos obliga a verla a través de filtros culturales. Esa será la propuesta de Schiller, que la cultura que nos separó de la Naturaleza nos volverá a unir. El mundo es una clave que hay que descifrar y todo, o está lleno de misterio, o hay que romantizarlo, pues la naturaleza es arte y se expresa en ese lenguaje. La tesis romántica es que el arte da voz a la muda naturaleza, sin copia ni mimesis sino que debe presentar la más alta perfección humana. Por todo lo anterior, el genio de arte renacentista se convierte en el romanticismo en la Obra de arte total, y su vida se transforma en obra de arte siendo solo el artista el que realiza la pretensión del filósofo, el que alcanza un conocimiento artístico que es intuición intelectual, un conocimiento inmediato y total de la totalidad.

En Jesús Lizano podemos apreciar, al igual que en estos románticos, la poesía como arma para superar las dicotomías. Pero, mientras que aquellos románticos veían en la construcción de una nueva mitología, la del Yo, la armonía que puede salvar la dicotomía entre individuo y Naturaleza, Jesús Lizano se aleja de esa visión idealista mostrando una poesía que romantiza en el sentido que torna inocente o mágica la realidad sin negar las dicotomías. Pues, considera que el mundo está lleno de tragedia y belleza con las que el hombre debe convivir y debe comprender la vida llena de creación y destrucción. Por la aceptación de tales dicotomías, Lizano nunca habla de perfección sino de imperfección, y la utopía lizaniana no consiste en recuperar un paraíso prometido o perdido, tampoco en una fusión del Yo con el infinito, sino en una plenitud surgida de la coordinación de las que considera las tres partes fundamentales del hombre: la natural, la social y la individual. Así, en un fragmento de su *Apéndice*, leemos:

«Mal podemos llegar al mundo real poético, a la plenitud posible, si no salimos de esa confusión de los instintos, de las ideas, de los intereses manipulados, haciendo imposible que nos analicemos como individuos, como sociedad y como especie, confundidas ‘naturaleza’ y ‘cultura’, categoría y anécdota. Claro que todo esto es consecuencia de la lucha entre lo unitario y lo diverso en cada uno de nosotros y entre todos nosotros, del enfrentamiento entre la sed de dominio y la necesidad de libertad, tan real el uno como la otra (y de ahí la esperanza...) sometidos a una constante universal que nuestro ser consciente hace más dramática. Claro que son inevitables esa angustia y esa confusión, las limitaciones, las dependencias, las contradicciones y, desde luego, que todo ello es lo que nos aleja del silencio y claro que vemos cómo a medida que la evolución nos lleva a un mayor tecnicismo es más difícil liberarnos, que no tenemos tiempo —ni espacio— para el silencio y que las pocas horas, qué digo horas, minutos, para el sereno conocimiento a nuestro alcance de esa técnica, en manos del poder, nos los abruman, como siempre nos han abrumado y abrumarán las ideas fijas procedentes de los mentalizadores, mentalizados ellos a su vez... Pero sin conquistar el silencio (sin ser conscientes de su necesidad) es imposible desarrollar ese saneamiento general de la especie, esa

coordinación de las necesidades (la economía humanizada). Demostrado queda que solo el progreso externo, la técnica, no nos lleva a esa plenitud interna, anímica, a la clave de nuestros procesos pues solo ella es el objetivo humano sintetizador. Qué de extraño puede tener, por tanto, que el poeta (si se ha salvado de la palabra mistificada y mixtificada) envíe un mensaje de silencio, de búsqueda del silencio, recurriendo a la naturaleza, a la soledad interior, Cómo va a haber paz, cómo va a existir una compensación y una ayuda mutuas y una superación del mundo real político (el mundo de dominantes y dominados) sin la reflexión que solo el silencio permite» (Lizano, 2001: 8).

«Lo político nos lleva a utilizarlos, a manipularlos; lo poético a dignificarlos, a encontrarles su identidad de seres únicos, a trazar formas organizativas que hagan posible la ayuda mutua, el que todos fuéramos compañeros dada nuestra esencia común, más allá de las diversas funciones y relaciones existenciales. Es decir, lo natural, lo social y lo individual, sintetizados. Para encontrar esa senda es preciso el silencio, que calle lo político, sobre todo lo político infiltrado en nuestra mente. Ni paz, ni felicidad, ni mucho menos eternidad, sino plenitud que solo nos da la dimensión poética» (Lizano, 2001: 15).

En los anteriores fragmentos podemos observar el problema que trata de conciliar Jesús Lizano mediante la poesía que, al igual que aquellos románticos, la sitúa en un lugar privilegiado, como elemento liberador, ya no para conocer el Todo, la Naturaleza, sino para comprender los problemas humanos, para coordinar esas tres partes fundamentales del hombre: la individual, la social y la natural. Y, claro está, para resistir con ella y no sucumbir ante las relaciones de poder, para superar las que considera enfermedades del *mundo real político*.

POÉTICA DE APRENDIZAJE

Es esa nueva mitología del Yo, de los románticos, la que se construye en base a la metáfora del viaje, un viaje exterior, excéntrico, que al mismo tiempo que forma al individuo que lo realiza se va conformando la novela misma. Son paradigmas de esas novelas de formación el *Wilhelm Meister* de Goethe o el *Enrique de Ofterlinge* donde el viaje romántico es del Yo, un viaje donde se construye el Yo, y el Yo y lo visto es lo mismo. Así, en el viaje uno se busca a sí mismo y se descubre en la Naturaleza. Esto lo vemos con Novalis en la poesía trascendental que se apodera del Yo, en la metáfora de la búsqueda de la «flor azul» por parte de Enrique, que es el Yo. En ese romanticismo el viaje será circular donde el final acaba en el lugar del comienzo, donde siempre se vuelve a casa. Por tal motivo se ha acusado a dicho romanticismo de conservadurismo pues siempre se encuentra lo que ya estaba allí, solo que se ve con ojos nuevos; aunque lo que ya estaba allí no se ve con nuevos conceptos sino con sentimientos. Así, en las *novelas de formación* como el *Wilhelm Meister* se da una educación del sentimiento y no de la razón (que ya se dio en la Ilustración). En esas *novelas de formación* dos características le son propias, se forma el personaje desde un estado a-morfo y se forma mientras se elabora la propia novela. De tal modo, se pasa de algo indeterminado y vacío a algo determinado mediante la búsqueda del ideal que nos forma. También se aprecia en dichas novelas la contradicción entre ética y naturaleza, siendo esta la que forma y la que se acerca al ideal perseguido que consiste en que uno trate de ser el que es, un ser natural, en lugar de ser el que deber ser. En cuanto al método de aprendizaje, dirá Schiller, consiste en buscar en ti y por ti a través de los sentimientos, no a través de la razón, y aunque la dirección y el método sean los mismos, el Yo, el instrumento es distinto completando los románticos a los racionalistas ilustrados con un sentimiento que entiende.

En Jesús Lizano podemos observar una *Poética de formación*, con cierta similitud a aquellas novelas romántica, a través de *Lizania*. Así, el poeta nos dice sobre esta que:

«se asiste no solo a la evolución de mi poesía, de toda mi tensión creativa, sino también al proceso de mi pensamiento, el misticismo libertario» (Lizano, 2001: 1).

«Mi vida ha estado dirigida a mi obra, se ha transformado en ella, y ese es, creo, el camino que la mente sigue a medida que va salvándose de los falsos caminos» (Lizano, 2001: 8).

«Hace cincuenta años escribí ese verso que abría mi primer libro, que comenzaba mi aventura: ‘He descubierto tierra’ y es ahora, cuando estoy escribiendo ‘Camino de comprensión’, que descubro de qué tierra se trataba, qué tierra era aquella que yo descubría y que he ido explorando, conociendo, sintiendo, día a día, poema a poema, entre la destrucción y lo creativo. Aquella tierra que descubrí era la tierra ‘prometida’... El mundo real poético, la Acracia es la tierra prometida, la conquista de la inocencia será la conquista de esa tierra, la culminación de un proceso, el de nuestra especie, el de la libertad de nuestro pensar y sentir» (Lizano, 2004: 84).

Como vemos en las citas anteriores, asistimos con *Lizania* a una *Poética de formación*, a una especie de poética de aprendizaje donde Jesús Lizano se ha ido formado a través de toda su experiencia y vivencia poética. De tal modo, desde su primer verso: «He descubierto tierra» el poeta catalán empieza, a modo de viaje, a explorar esa tierra, ese *mundo real poético*, a aventurarse, con lo que tal palabra implica, correr riesgos,⁷ por ese mundo suyo propio, un mundo interior que lo vive en soledad donde es consciente de su *ser único*, pero que es comunicado como herencia en su obra transmitida, ya sea mediante recitales, en formato digital o escrito. Y ese mundo propio del poeta, donde obra poética y experiencias existenciales o vivencias se aúnan, ha evolucionado, crecido o pasado por distintas etapas, está alcanzando la plenitud, no la perfección, descubriendo que esa tierra que comenzó a explorar Jesús Lizano, allá por 1955, era la Acracia y ha llegado a ella. En su último escrito (Lizano, 2010), el poeta nos dice que el proceso de la aventura que está viviendo llega a su fin. La libertad de pensar y sentir hizo posible que escribiera aquel primer verso, aquella tierra intuida que ha seguido explorando porque ha ido conquistándole con su inocencia. Esa tierra se ha adueñado de él mediante la conquista de la inocencia, una inocencia liberadora, no infantil, sino consciente, de la que nos deja como testimonio el siguiente poema con el que se concluye esta comunicación.

LA CONQUISTA DE LA INOCENCIA

«Resulta que soy un niño,
que todo
ha ido haciéndome un niño,
que el sufrimiento y la alegría
me han hecho un niño,
que como un niño
todo lo he ido transformando en sueños,
jugando con mis sueños y con mis versos,
resistiendo con ellos,

⁷ Como puede haber sido el caer en el ostracismo, alejado de las elites o círculos literarios.

que contemplar todos los mundos me ha hecho un niño,
que yo iba como todos para ser un hombre
y las fronteras me han hecho un niño,
los fingimientos y los límites:
todo me ha hecho un niño;
que la locura me ha hecho un niño,
verla, palparla,
a través de todos los disfraces y de todas las máscaras,
que el asalto de la razón a todo lo que vive
me ha hecho un niño,
que sorprenderme por todo me ha hecho un niño,
desear un vivir que sobre todo fuera una aventura,
que me ha hecho un niño
el engaño de cuantos han crecido,
que les hacían hombres
las trampas de los dominantes,
que dejas de ser niño cuando te conviertes en dominante,
que el dominio de las abstracciones me ha hecho un niño,
¡plaga de abstracciones!,
que el someter las vidas a las ideas me ha hecho un niño,
que al parecer eso es ser hombre,
que he preferido ser un niño
para salvar todo lo creativo,
que mi mundo
no es de este reino perdido,
para dar a los sentidos lo que es de los sentidos,
al instinto lo que es del instinto,
que los sueños me han hecho un niño,
que no podía vivir si no era un niño,
que me ahogaban las órdenes y las leyes.
Resulta que muchos de los que se hicieron hombres
y no buscaron la inocencia,
al final de sus vidas
recuerdan con nostalgia lo que tuvieron de niño,
porque a ser hombre llaman
vivir en un mundo de dominantes
y sometidos,
que la soledad me ha hecho un niño,
que el darlo todo y el haberlo perdido
me ha hecho un niño,
que he sido un poeta maldito porque soy un niño,
que me ha hecho un niño
ver que lo único importante
es buscar la inocencia entre la astucia,
que cuando he amado
me he convertido en un niño,
que comprender que hay víctimas pero no culpables
me ha hecho un niño,
que por ser un niño

mantengo la ilusión a pesar de los desencantos
 y de la sangre derramada
 entre las trampas y los mitos,
 que ver cómo caemos todos en las innumerables trampas
 me ha hecho un niño,
 y que de no ser un niño
 nunca hubiera nacido en mí la rebeldía,
 que es preciso
 comenzar a rebelarse a uno mismo,
 no seguir la consigna de ser un hombre,
 que soy poeta porque conquisto la inocencia
 cada vez que abro los ojos y contemplo las cosas,
 que a ser niño
 es lo único que he aprendido
 y porque observo que todos los seres
 con el mismo destino:
 nacer para la muerte,
 no dejan de ser niños:
 que un pájaro siempre es un niño,
 que un árbol siempre es un niño,
 que un perro siempre es un niño.
 Y porque pienso qué es un hombre
 si deja de ser niño,
 que se equivocan las escuelas
 que intentan hacernos hombres
 prometiéndonos falsos paraísos,
 que la anarquía solo será posible
 cuando todos fuéramos niños,
 cuando todos partamos
 a la conquista de la inocencia,
 que escribo este poema
 porque resulta que soy un niño...» (Lizano, 2003: 98).

BIBLIOGRAFÍA

- GOETHE, J. W. (2000): *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Madrid, Cátedra.
 LIZANO, J. (2001): *Lizania. Aventura poética 1945-2000*. Madrid, Lumen.
 — (2003): *Novios, mamíferos y caballitos (a la Acracia por la inocencia)*. Barcelona, El Ciervo.
 — (2004): *Lizania: Apéndice*. Barcelona, El Ciervo.
 — (2007): *El ingenioso libertario Lizanote de la Acracia*. Barcelona, Edición de Autor.
 — (2010): *¡Hola, compañeros! (Manifiesto Anarquista)*. Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo.
 MARTÍN NAVARRO, A. (2010): *La nostalgia del pensar. Introducción al pensamiento de Novalis*. Madrid, Plaza y Valdes.
 MOLINUEVO, J. L. (1998): *La experiencia estética moderna*. Madrid, Síntesis.
 — (2001): *Estéticas del naufragio y de la resistencia*. Valencia, Institució Alfons el Magnanim.
 NOVALIS (1991): *HIMNOS A LA NOCHE. ENRIQUE DE OFTERDINGEN*. MADRID, Cátedra.
 — (2007): *Estudio sobre Fichte y otros escritos*. Madrid, Akal.

Ilustración y naturaleza en Georg Büchner

Enlightenment and nature in Georg Büchner

MARÍA AYLLÓN BARASOAIN
Universidad de Salamanca

Resumen: Georg Büchner (1813-1837) escribió tan solo tres obras de teatro y una obra en prosa, debido a su temprana muerte. De estas tres, pretendemos ocuparnos principalmente de la última, *Woyzeck*, en cuya redacción trabajó entre 1836 y 1837. La obra quedó inacabada a su muerte y carece de final; por esto, es difícil determinar hoy un orden exacto para las escenas.

Palabras clave: literatura, teoría crítica, Büchner, Ilustración.

Abstract: Georg Büchner (1813-1837) wrote only three plays and a work in prose, due to his early death. Of these three, we intend to address mainly the latter, *Woyzeck*, in whose drafting worked from 1836 to 1837. The work was unfinished at his death and has no end; for this reason, it is difficult to determine an exact order for the scenes today.

Keywords: literature, critical theory, Büchner, Enlightenment.

Woyzeck está inspirado en un suceso real: el asesinato, por parte del soldado licenciado Woyzeck, de la mujer con la que convivía. Woyzeck fue decapitado en Leipzig en 1824, y el caso suscitó una gran polémica en la Alemania de su tiempo, dando lugar a un debate científico acerca de si las condiciones mentales del ejecutado deberían haber conducido a la conmutación de la pena. El propio Georg Büchner era médico y, muy probablemente, tuvo un acceso privilegiado a esta controversia científica; precisamente por este hecho biográfico, la utilización de Büchner de los enrevesados términos médicos que abundan en *Woyzeck* tiene un carácter aún más crítico. Pero Büchner, que murió sin haber cumplido los 24 años, vivió de una forma secundaria su carrera científica. Pese a que se conservan algunos escritos suyos sobre investigaciones médicas, su compromiso político le obligó a vivir la mayor parte de su breve vida adulta en continuos exilios, y bajo una orden de busca y captura. Educado en un ambiente muy influido por la Revolución Francesa, la primera publicación de Büchner es un panfleto incitando a los campesinos de Hesse a rebelarse contra sus señores. La radicalidad de este planteamiento y, sobre todo, la insistente afirmación de Büchner de que los levantamientos debían surgir de los trabajadores mismos, limitando extremadamente la participación de los intelectuales y de las clases medias, supone un compromiso radical, al mismo tiempo que un antecedente claro de los nuevos movimientos sociales que están ya gestándose en las primeras décadas del siglo XIX, y un alejamiento profundo del modelo de la Revolución Francesa, que tan latente permanecía entre los intelectuales alemanes de la primera mitad del siglo XIX. El hecho, sin embargo, de que en 1834 Büchner esté dirigiéndose al campesinado, cuando en apenas unas décadas los movimientos sociales se orientarán de forma predominante hacia el proletariado

urbano, puede darnos una idea de lo convulso del momento histórico y de las profundas fricciones entre viejos y nuevos modelos que convivían en él.

Pese a los sucesos reales en los que está inspirada, la obra de Büchner está muy lejos de ser un drama pasional. Ni siquiera nos parece que retome el debate acerca de la culpabilidad o la salud mental de Woyzeck, no al menos como argumento central del libro. La obra carece por completo de un contenido moralizante o dogmático, y más bien invita al espectador a reflexionar sobre las condiciones sociales reflejadas en ella.

Woyzeck, el literario, es un barbero del ejército que recibe un sobresueldo por permitir que el médico del campamento experimente con él. Sus relaciones con sus superiores marcan el verdadero contenido de la obra, que no tiene una estructuración temporal ni argumental clara: consiste en una sucesión de escenas mucho más caracterizadas por el diálogo que por la acción. En ella tiene un papel relevante el uso de un lenguaje popular, algo bastante insólito en una obra de la primera mitad del siglo XIX, así como el uso del sarcasmo en el tratamiento de personajes caricaturizados y ridículos. Además, rompe con las tres unidades clásicas del teatro, de forma que las diferentes escenas (que no están ordenadas en actos) no ofrecen ningún tipo de continuidad. Desde un punto de vista brechtiano (Brecht, 2004), sin embargo, la ruptura fundamental con el teatro aristotélico no se daría por esto, sino de forma mucho más radical por la ausencia de una intención identificatoria y de la búsqueda de catarsis. Woyzeck no inspira compasión, ni es fácil que nos identifiquemos con él; las emociones que su personaje despierta conducirían, si seguimos el análisis de Brecht, a la reflexión del espectador y a la conciencia de aquello que puede y debe ser cambiado. Que esta obra, escrita en 1837, pueda adaptarse tan bien a unas propuestas teatrales que comienzan a tomar forma en los años 20 del siglo XX, puede darnos idea de lo radical de su planteamiento. Además, no hay que perder de vista que *Woyzeck* no se estrenó hasta 1913. A la influencia propia de la obra habría que sumar, en sus respectivos campos, las de la ópera *Wozzeck*, compuesta por Alban Berg entre 1914 y 1922, y de la película dirigida por Werner Herzog en 1979.¹ Como anécdota, podríamos señalar que el título de la ópera contiene lo que aparentemente es una errata: intercambia un «y» por una «z»; esta confusión procede de un error ortográfico basado en la lectura de los manuscritos de Büchner, que no se corrigió hasta una nueva edición en 1922. Esto puede darnos una idea del abandono en el que cayó esta obra póstuma hasta los años 20 y 30 del pasado siglo, momento en el cual (probablemente también gracias a la ópera de Berg) la obra comienza a desplegar una influencia radical que se prolongará a lo largo de todo el siglo XX. En cuanto a la película de Herzog, que podríamos encuadrar dentro del Nuevo Cine Alemán, supone al mismo tiempo una adaptación absolutamente fiel del texto y una representación incómoda, alejada de los usos cinematográficos habituales. Buen ejemplo de ello sería el uso de la música: la película carece de una banda sonora, entendida en un sentido convencional; casi la única, y desde luego la más fundamental aparición musical es una pieza tradicional de baile, que acondiciona los encuentros entre Marie y su amante. Al final de la película, cuando Woyzeck asesina a Marie, el plano (rodado a una velocidad ralentizada y de forma pretendidamente expresionista y exagerada) va acompañado de nuevo por esta cancioncilla ligera. El voluntario contraste entre el excesivo dramatismo visual y la frivolidad de la música provocan un distanciamiento en el espectador, al tiempo que un desagrado profundo desprovisto de cualquier tipo de búsqueda de sentido y de intención catártica. El resultado, a nuestro parecer muy acorde con la obra original, condensa en el momento álgido argumental todo el absurdo que ha acompañado a Woyzeck a lo largo de la película.

¹ Ficha técnica: Dirección y guión: Werner Herzog, sobre la obra de Georg Büchner. Reparto: Klaus Kinski, Eva Mattes, Wolfgang Reichmann. Distribuida por Manga Films.

Nuestro propósito es acercarnos a esta obra desde la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno en 1944. Es importante aclarar que nuestra intención no es buscar en *Woyzeck* un correlato romántico al proceso ilustrado, ni siquiera lo es en exclusiva tantear qué elementos de los descritos por los autores tienen ya una presencia importante en el siglo XIX. Queremos ceñirnos, en cambio, al concepto de Ilustración que se ofrece en la obra, es decir, no un concepto cronológico, que puede corresponder al llamado «Siglo de las luces», sino más bien un desarrollo de la racionalidad, ineludiblemente asociado a un modelo productivo y a la sociedad de intercambio, que ha marcado la historia de occidente. Por ello, en *Dialéctica de la Ilustración* este proceso arranca ya en la misma Antigüedad, en el momento en el que el hombre sustituye los mitos originarios por explicaciones racionales de lo desconocido. Pues:

«La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres de miedo y constituirlos en señores» (Adorno y Horkheimer, 1995: 59).

La consecuencia de este proyecto, su realización, ha sido la razón instrumental y la relación de dominio con la naturaleza. Ambas se han impuesto de forma absoluta (no hay posibilidad racional que no sea la que la razón instrumental define, de igual manera que no hay relación entre el hombre y la naturaleza que no sea de dominio). La razón instrumental estructura nuestro conocimiento del mundo a partir de los conceptos, convirtiéndolo en un conocimiento cerrado y clasificatorio que ha de adaptarse a unas estructuras ya prefijadas por el sujeto. Esto no significa, sin embargo, que se rechace la necesidad del concepto entendido como unidad de pensamiento. Lo que se pone en duda, más bien, son los mecanismos racionales que operan en su formación (mecanismos que, atendiendo a los autores, no tienen nada que ver con una especie de desarrollo natural del pensamiento, sino que como vemos tienen su origen en el modo de racionalidad social). No se propone, por tanto, un abandono del pensamiento conceptual, sino que más bien impone una reflexión acerca de la relación insalvable entre este proceso formador y el sistema social. Mediante esta articulación del pensamiento, el hombre ejerce su dominio práctico, impidiendo una relación mimética con el objeto.

«Pero a este pensamiento asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda nada más que aquel ‘yo pienso’ eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan ambos anulados» (Adorno y Horkheimer, 1995: 80).

De esta forma, no solo no es posible la relación con el objeto, sino que el propio sujeto queda también definido en los términos constreñidores de esta razón, imposibilitándose la capacidad emancipatoria del individuo. El *sí mismo*, el hombre producto del proceso civilizador, no puede admitir entonces aquello que quede fuera de los límites impuestos por la razón instrumental. Y así, la Ilustración resulta totalitaria, pues no admite nada más allá de ella misma. Su oposición al mito, al temor originario, deviene entonces nuevamente en mito, pues conceptos como espíritu, verdad o incluso Ilustración se transforman en mágicos y son rechazados por incomprensibles y, por tanto, carentes de significado, mediante el mismo procedimiento censor mediante el cual el mito tabuizaba todo lo inexplicable.

En cuanto al *sí mismo*, el sujeto de esta racionalidad, sufre también este proceso. Constituido en base a su relación de dominio con la naturaleza, acaba reduciéndose a puro instinto natural mediante el principio de autoconservación, principio que a su vez le viene impuesto por

la sociedad de intercambio en la que se encuentra. En su intento por devenir en pura racionalidad, en abandonar mitos y supersticiones, asimila como propia la dinámica de la sociedad de intercambio, a la que debe adaptarse en cuanto *sí mismo*, es decir, en cuanto hombre configurado por ella. Esto le obliga a moverse de forma fundamental por el principio de autoconservación, de adaptación a lo dado para poder sobrevivir, mediante un complejo sistema social; con ello, la imposición salvaje de la naturaleza, la anulación con ella de la libertad individual y del juicio crítico, se vuelven contra el hombre que las domina, ejerciendo, en último grado, el control de la vida de los hombres desde comportamientos no racionales.

Estos son los elementos que queremos emplear para el análisis de *Woyzeck*. Pero, antes de nada, querríamos aclarar un aspecto que creemos que es importante para nuestra interpretación. Como hemos mencionado, el protagonista de la obra se somete a experimentos médicos, el más importante de los cuales es una dieta basada exclusivamente en guisantes, que debe mantener durante meses. En algunas interpretaciones de la obra, esta dieta es la causa fundamental de los trastornos y las alucinaciones de *Woyzeck*; pero, para nosotros, su presunta locura es irrelevante (al menos, en un sentido clínico). Nuestro propósito es analizar las condiciones sociales de *Woyzeck*, en las cuales es decisiva la relación con el médico: no creemos que *Woyzeck* deba leerse dentro del contexto de especulaciones médicas sobre justicia y salud mental que, como mencionamos al comienzo, surgió a consecuencia del caso real.

Nuestro estudio de *Woyzeck* se apoyará, sobre todo, en dos tipos de escenas: aquellas en las que el barbero habla con sus superiores jerárquicos y aquellas otras en las que tiene un contacto directo con la naturaleza. En la que en muchas ediciones es la primera escena, *Woyzeck* se encuentra en el bosque recogiendo ramas; allí, le parece observar cabezas de muertos que se confunden con erizos. Al mismo tiempo, ve un enorme resplandor y oye un ruido terrible que, según le aclara su compañero, es ruido de tambores en el campamento. La relación de *Woyzeck* en esta escena es de terror y superstición; además, el ruido de los tambores hacen prever el trágico final (*Woyzeck* asesinará a su compañera tras descubrir que esta tiene relaciones con un tambor mayor). La reacción de *Woyzeck* en el bosque se encuentra fuera de los límites dominadores de la razón; su incompreensión de la realidad se manifiesta prehistórica y mágica. El anuncio de los tambores tiene el carácter de destino trágico propio de los mitos griegos; pero, según Horkheimer y Adorno, también este elemento ha pasado a formar parte de la Ilustración; a través de la lógica formal y por medio del sistema la razón nos muestra el curso del mundo como ineludible. Es muy interesante comparar este pasaje, en el que *Woyzeck* no comprende la realidad, con aquellos en los que el médico trata de desvelarla con métodos científicos.

«*Woyzeck*, tienes la más hermosa *aberratio mentalis partialis*, segunda especie, con las características más patentes. *Woyzeck*, voy a darte un aumento» (Büchner, 2002a: 195).

Como vemos, no parece que el médico se halle más próximo a una verdadera comprensión que el asustadizo barbero. Lo que provoca este diagnóstico, también muy relacionado con la escena del bosque, es el siguiente comentario de *Woyzeck*:

«Doctor, ¿ha visto usted alguna vez la naturaleza doble? Cuando el sol está en lo alto del mediodía y es como si al mundo lo devorasen las llamas, me ha hablado una voz terrible» (Büchner, 2002a: 194).

El trastorno de *Woyzeck* intentará ser asumido desde las categorías preestablecidas. Así, el pánico que le produce a este el mundo, la sensación de abandono y desesperación, tendrá solamente significado en cuanto experimento médico. Aquí, como en tantos otros puntos de la obra, *Woyzeck* no es más que un instrumento de juego para el resto de personajes.

En otra escena, que en algunas ediciones está protagonizada por el médico y Woyzeck y en otras por Woyzeck y un nuevo personaje, el profesor, que en definitiva viene a encarnar el mismo ideal científico del doctor, podemos ver también la utilización, el dominio bajo presupuestos racionales, que los superiores de Woyzeck ejercen sobre él. El profesor (o el doctor) está dando una clase asomado a una ventana; sus alumnos lo escuchan desde la calle. De repente, el profesor arroja el gato para comprobar «cómo se comportaría ese ser en relación con el *contro gravitationis* y con el propio instinto» (Büchner, 2002a: 201). Woyzeck, en un gesto compasivo, lo recoge en sus brazos en su caída. Esto provoca la siguiente disertación por parte del profesor:

«¡Qué veo aquí, señores, la nueva especie del piojo de liebre, una hermosa especie, muy diferente de la del doctor Rizinus, oscura. (*Saca una lupa. El gato se escapa.*) Señores, este animal no tiene espíritu científico. A cambio, señores, vean ustedes a este hombre; desde hace tres meses no come otra cosa que guisantes, ¡observen los efectos, tómenle el pulso, vean qué desigual, aquí, y los ojos!» (Büchner, 2002a: 201).

La comparación entre el hombre y el animal es frecuente en la obra. El hecho de que para el profesor Woyzeck tenga el mismo valor que el gato, un valor meramente instrumental, nos habla de los límites de la racionalidad que él representa. Las actitudes del médico y del profesor pueden muy bien relacionarse con esta descrita en *Dialéctica de la Ilustración*:

«El *sí mismo*, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquella no podía subsistir. Ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente el objeto» (Adorno y Horkheimer, 2005: 69).

No perdamos de vista, sin embargo, que Woyzeck no debe servirnos en ningún momento como contrapunto de este proceso. No es que él, al recaer en un comportamiento que para la Ilustración ya está superado (recaída que es el mayor de los crímenes y el temor más grande para la Ilustración), esté más cerca del «conocimiento que alcanza realmente el objeto». La crítica de Horkheimer y Adorno no es reaccionaria, en el sentido que no propone el retorno a un estado previo en el que las relaciones con la naturaleza eran mejores. La propuesta es constructiva, en cuanto a lo que el hombre debe cambiar, pero en ningún caso propone o valora como válidos modelos anteriores. Y en este sentido, nos parece también que Woyzeck representa perfectamente esta ausencia de disyuntivas, este situarse al margen involuntario que nos conduce directamente a la cuestión social.

De esta forma, Woyzeck representa el devenir del hombre en naturaleza, pero no como autoconservación, como antes explicábamos, sino como fracaso de la misma. Es decir, la imposibilidad de Woyzeck para adaptarse a los modelos racionales establecidos (incapacidad que, a nuestro parecer, es intrínsecamente social y que se refleja en la obra mediante la locura) hace que caiga en la naturaleza tabuizada por la Ilustración, en los elementos mágicos y supersticiosos (como hemos visto en la escena del bosque) pero también en un aspecto más escatológico, en la degradación de ser pura y únicamente naturaleza. Intentemos aclarar la diferencia entre esto y la recaída en la naturaleza que constituye la autoconservación. El *sí mismo* que ha caído en la autoconservación, y en el que, por ello, se da un triunfo último de la naturaleza, es un hombre adaptado: habiendo destruido en él los impulsos naturales mediante un proceso de racionalización, su adaptación al tejido social se produce por la aceptación de determinadas condiciones (el proceso de intercambio y, con él, el sistema social, laboral e incluso personal de relaciones) que le permiten sobrevivir, autoconservarse. Como este proceso acaba, por tanto,

por volverse irracional, el *sí mismo* autoconservado deviene de nuevo naturaleza, puro instinto de supervivencia. La naturaleza en Woyzeck, en cambio, no está sublimada y supone la ausencia de control racional de ciertas pulsiones primarias que, como en seguida veremos, se reproducen a lo largo de la obra y que culminan en el asesinato. La autoconservación no es en él el elemento motor, porque Woyzeck no ha conseguido esa adaptación que habría de convertirlo en *sí mismo*, en el hombre ilustrado. Por ello, el recurso de considerar a Woyzeck «mera naturaleza» está presente constantemente en la obra y, lo que resulta más interesante, se vincula siempre a las condiciones sociales. De forma que, si retomamos la lectura de Adorno y Horkheimer, Woyzeck supone la crítica social para el proceso ilustrado: la radicalización del fracaso de este modelo de racionalidad pero, sobre todo, su vinculación con las clases sociales altas, de los dominadores: la posibilidad de convertirse en el hombre ilustrado está al alcance tan solo de unos pocos.

Hay un ejemplo fundamental para entender esta degradación de Woyzeck a la mera naturaleza, al puro instinto incontrolado, y su relación con la pobreza. Se trata de la siguiente conversación entre Woyzeck y el médico, que se produce en la escena VIII:

«DOCTOR: Lo he visto, Woyzeck; has orinado en plena calle, has meado contra la pared como un perro. Y, sin embargo, dos centavos diarios. Woyzeck, muy mal. El mundo es malo, muy malo.

WOYZECK: Pero, doctor, si a uno le viene la naturaleza.

DOCTOR: ¡Viene la naturaleza, viene la naturaleza! ¡La naturaleza! ¿No he demostrado yo que el *musculus constrictor vesicae* está sometido a la voluntad? ¡La naturaleza! Woyzeck, el hombre es libre, en el hombre la individualidad se transfigura en libertad ¡No poder contener la orina!» (Büchner, 2002a: 194).

En el montaje de la ópera de Berg que Calixto Bieito escenificó entre 2005 y 2007² este aspecto visceral cobra una máxima importancia. La reiteración de lo escatológico (el médico interviniendo sobre cadáveres en escena, los vómitos, los desnudos) imponen en el espectador la reflexión sobre el hombre como pura naturaleza. Esta propuesta, cuya recepción no estuvo exenta de polémica, centra por tanto el interés en aquello que nos constituye como hombres, en la insistente pregunta que Woyzeck parece arrojarnos constantemente: ¿Soy (somos) tan solo esto?

A lo largo de toda la obra es constante la relación entre pobreza y naturaleza. Woyzeck se defiende de las acusaciones de inmoralidad de sus superiores alegando que, para aquellos que no tienen nada, solo quedan los instintos naturales. La moral, tal y como la entienden el médico y el capitán, parece una de esas categorías que la razón instrumental ha elaborado con una función de dominio. De esta forma, es inmoral que Woyzeck no se case con la madre de su hijo, pero no lo es que el doctor experimente con el barbero y le prometa un aumento por la belleza de su *aberratio*. La moral ilustrada se convierte así en una cuestión de clase, tal y como el mismo Woyzeck parece intuir:

«¡Sí, mi capitán, la virtud! Yo aún no sé lo que es eso. Mire usted, la gente común como yo no tiene virtud, a uno le viene la naturaleza así, sin más; pero si yo fuese un caballero y tuviera sombrero y un reloj y una levita inglesa y hablara como los señoritos, sí que me gustaría entonces ser virtuoso. Tiene que ser bien lindo eso de la virtud, mi capitán. Pero yo soy un hombre pobre» (Büchner, 2002a: 192).

² *Wozzeck*, de Alban Berg, coproducción del Gran Teatre del Liceu de Barcelona y el Teatro Real de Madrid. Dirección de escena de Calixto Bieito, escenografía de Alfons Flores. Estrenada el 30 de diciembre de 2005, en el Gran Teatre del Liceu.

De esta forma, Woyzeck da voz a la injusticia social inherente al desarrollo de la Ilustración, que culmina con el capitalismo avanzado. Uno de los pasajes de *Dialéctica de la Ilustración*, el de Odiseo y las sirenas (Adorno y Horkheimer, 1995: 87), es un buen ejemplo de ello, y además nos permite entender cómo el dominio es rastreable ya desde los mitos homéricos. Ante la amenaza de las sirenas, Odiseo tiene dos opciones para subsistir: escuchar el canto o taparse los oídos. Pero alguien tiene que remar para que la nave siga avanzado mientras él puede dedicarse al deleite de la música.³ Los remeros de Odiseo quedan así convertidos en seres genéricos, partes aisladas de una colectividad, que solo pueden seguir remando y mirar hacia adelante. Woyzeck desempeña para sus superiores el mismo papel que estos remeros. Su trabajo y su existencia son necesarios para que avance la ciencia, para que la racionalidad instrumental y su procedimiento de medios y fines sigan ofreciendo sus resultados. Los superiores de Woyzeck se hayan en la misma situación que Odiseo:

«Él conoce solo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos a la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo solo en la medida en que sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad» (Adorno y Horkheimer, 1995: 87).

Pero en Woyzeck el sistema se rompe. La fuerza de autoconservación, garante de que los remeros sigan remando y de que el *sí mismo* se adapte al sistema del que forma parte como ser genérico, sin individuación, no es lo suficientemente fuerte en él. Por eso, Woyzeck teme a la naturaleza, se considera presa de sus instintos. Pese a que el capitán repite constantemente a lo largo de la obra, casi como una letanía, que Woyzeck «es una buena persona, una buena persona», se le presupone una tendencia hacia lo instintivo, y sobre todo se disfruta de su sufrimiento.⁴ Por eso el capitán ríe mientras le cuenta a Woyzeck que Marie le ha sido infiel, de la misma manera que, aunque no aparezca de forma explícita, podríamos imaginárnoslo entre el ujier y el médico al final de la obra, admirando la belleza del crimen cometido.⁵ Esta afirmación se transforma en la película de Herzog en un intertítulo superpuesto a la imagen, con el que se cierra la película. Lo que Herzog parece decirnos, al obligarnos a fijar esa imagen y a mantenerla como lo último visto, es que este es el contenido, la valoración social última del crimen de Woyzeck; hasta ese punto llega el absurdo de la racionalización. Podríamos ver en Woyzeck un ejemplo extremo de esta afirmación:

«La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferencian con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte» (Büchner, 2002a: 88).

³ Este pasaje de los remeros contiene, al mismo tiempo, una importante reflexión estética: no hay que perder de vista que es el placer de la escucha lo que mueve a Odiseo a encadenar a sus hombres. Como parte de la estructura económica y productiva, cabría preguntarse también cómo se estructura el mercado del arte, de forma que el trabajo de algunos pueda permitir el acceso al arte (pretendidamente democrático) de otros; no olvidemos, tampoco, que lo que Odiseo se reserva a sí mismo no es solo el acceso, sino también la capacidad de disfrute y de comprensión.

⁴ Esta letanía, por cierto, se convierte en un elemento clave en la película de Herzog: define al capitán y al mismo tiempo conforma un mensaje subyacente, presente en todo momento y difícil de olvidar como un estribillo tarareado.

⁵ «Un buen asesinato, un asesinato auténtico, un hermoso asesinato, tan hermoso que no se puede pedir más, hace tiempo que no hemos tenido nada semejante» (Büchner, 2002: 205).

En las últimas escenas, cuando se produce el asesinato de Marie, la naturaleza vuelve a cobrar una gran importancia. La luna, sangrienta como un cuchillo, preside la escena en todo momento, hasta convertirse casi en su protagonista. Aquí podríamos ver de nuevo un mensaje del destino mítico, irremediable: la luna anuncia el crimen. Ante la ausencia de otro criterio racional, el destino nos parece, a nosotros y al propio Woyzeck, ineludible.

Y, sin embargo, y a pesar de todo lo dicho hasta ahora, hay un personaje que sufre más que el propio Woyzeck el desplazamiento y la marginación. Es la propia Marie, también pobre y también presa de sus instintos naturales; instintos que le llevan a acostarse con el tambor mayor, deslumbrante en su virilidad autoritaria. La fuerza ante la que sucumbe Marie no es distinta a la que somete a Woyzeck a los experimentos médicos. El dominio se ejerce de muy distintas formas y, sin duda, una de las más eficaces es aquella en la que se accede a él voluntariamente. Y, sin embargo, y a pesar de que recibe regalos, Marie no se acuesta con el tambor mayor explícitamente por una cuestión social, de estatus; el proceso ilustrado está ya lo suficientemente avanzado como para que estos aspectos no deban hacerse ni siquiera conscientes. La virilidad del tambor mayor, su encanto irresistible, lo son según unos criterios interiorizados que son ya dominio: «el pecho como un toro, las barbas como un león». El propio tambor mayor se jacta de la admiración que despierta ante el príncipe cuando va vestido de uniforme. Marie refleja en su propia culpabilidad el juicio social que sus actos provocan; al mismo tiempo, manifiesta su incapacidad para evitar lo sucedido, que asume como una inevitabilidad trágica. Marie se siente tan presa de su naturaleza como Woyzeck cuando es recriminado por orinar en la calle. Y, de esta forma, es doblemente víctima, y su muerte no confirma sino el triunfo de la racionalidad patriarcal que, como nos indica el destino marcado en la luna, es inevitable.

Hacia el final de la obra, una vieja cuenta un cuento a unas niñas que están jugando en la calle. Es la historia de un niño huérfano que está solo en un mundo vacío; ni la luna, ni el sol, ni las estrellas existen cuando consigue acceder a ellas. Esta triste historia simboliza y preconiza el desarrollo del pensamiento ilustrado y su relación con la naturaleza. En la película de Herzog, además, es la propia Marie quien la canta, con una enorme tristeza contenida; como si contara su propia historia. El cuento del niño termina así:

«Y cuando quiso volver a la tierra, la tierra era una olla al revés, y estaba completamente solo, y entonces se sentó y empezó a llorar y todavía sigue sentado y está completamente solo» (Büchner, 2002a: 203).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (2003): *Notas sobre literatura*. Madrid, Akal.
 — (2006): *Minima Moralia*. Madrid, Akal.
 — (2008): «Berg. El maestro de la transición ínfima», *Monografías musicales*. Madrid, Akal.
 ADORNO, T. W., y Horkheimer, M. (1995): *Dialéctica de la Ilustración*. Barcelona, Trotta.
 BENJAMIN, W. (1991): *El narrador*. Madrid, Taurus.
 BERG, A. (1999): «Wozzeck et la question de l'opéra», *Écrits*. Paris, Christian Bourgois, pp. 103-148.
 BRECHT, B. (2004) : *Escritos sobre teatro*. Barcelona, Alba.
 BÜCHNER, G. (2002a): *Obras completas*. Madrid, Trotta.
 — (2002b): *Woyzeck. La muerte de Dantón*. Hondarribia, Hiru.
 — (2005): *Woyzeck. Leonce und Lena*. Stuttgart, Reklams Universal-Bibliothek.

- FORNENBERG, E. (1972): *Wozzeck von Alban Berg*. Berlin, Robert Lienau Musikverlag.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. (2003): *Woyzeck de Georg Büchner. Wozzeck de Alban Berg. Estructuras literarias y musicales*. Badajoz, Diputación de Badajoz.
- HOBBSAWM, E. (1977): *Las revoluciones burguesas*. Barcelona, Ariel.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Teoría tradicional y Teoría crítica*. Barcelona, Paidós.
- LÖWENTHAHL, L. (1957): *Literature and the image of Man. Sociological studies of the european Drama and Novel, 1600-1900*. Boston, Beacon Press.
- ZAMORA, J. A. (2004): *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid, Trotta.

Empatía y ficción en la formación de los derechos humanos

Empathy and fiction in the formation of human rights

ISABEL G. GAMERO CABRERA¹

UCM

Resumen: Este artículo supone una reflexión en torno a la tesis de la pensadora estadounidense Lynn Hunt, quien sostiene en su libro *La Invención de los derechos humanos*, que el inicio de la reivindicación para lograr la igualdad de derechos entre hombres y mujeres no hubiera sido posible sin la publicación de una serie de novelas epistolares a mediados del siglo XVIII. Concretamente, la autora se refiere a *Pamela* (1740) y *Clarissa* (1743) de Richardson, y a *Julia* (1761) de Rousseau, novelas que, «al mostrar las desdichas de sus protagonistas, permitieron la identificación del público en general, con independencia de su sexo» (Hunt, 2009: 47) con las cuitas de estas heroínas, lo que posibilitó el desarrollo de una nueva empatía hacia las mujeres, que culminó en las primeras reivindicaciones igualitarias.

Palabras clave: Derechos Humanos, feminismo, ficción, empatía.

Abstract: This paper is a reflection on the thesis of the American thinker Lynn Hunt, who argues in her book the invention of the human rights, that the beginning of the claim to achieve equal rights between men and women would not have been possible without the publication of a series of epistolary novels in the mid-18th century. Specifically, the author refers to *Pamela* (1740) and *Clarissa* (1743) of Richardson and *Julia* of Rousseau (1761) novels, to show the misfortunes of its protagonists, allowed the identification of the public in general, regardless of their sex with the sorrows of these heroines, what made possible the development of a new empathy with women, that culminated in the first egalitarian claims.

Keywords: Human Rights, feminism, fiction, empathy.

INTRODUCCIÓN

Este artículo supone una reflexión en torno a la tesis de la pensadora estadounidense Lynn Hunt, quien sostiene en su libro *La Invención de los derechos humanos*, que el inicio de la reivindicación para lograr la igualdad de derechos entre hombres y mujeres no hubiera sido posible sin la publicación de una serie de novelas epistolares a mediados del siglo XVIII. Concretamente, la autora se refiere a *Pamela* (1740) y *Clarissa* (1743) de Richardson, y a *Julia* (1761) de Rousseau, novelas que, «al mostrar las desdichas de sus protagonistas, permitieron la identificación del público en general, con independencia de su sexo» (Hunt, 2009: 47) con las cuitas de estas heroínas, lo que posibilitó «el desarrollo de una nueva empatía hacia las mujeres, que culminó en las primeras reivindicaciones igualitarias» (Hunt, 2009: 38).

¹ El presente trabajo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación «Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein» (FFI2010-15975) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Hunt argumenta que no es ninguna casualidad que tras la publicación de estas novelas «comenzaran las primeras movilizaciones para pedir la igualdad de derechos entre hombres y mujeres» (Hunt, 2009: 39) en distintas zonas de Europa y EEUU; movilizaciones que fueron seguidas, décadas después, con las primeras normativas que legislaban a favor de la igualdad entre hombres y mujeres. En este sentido, cabe recordar cómo Olimpia de Gouges publicó en Francia la *Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, en 1791, primer texto legal que propone la igualdad de derechos de personas de distinto sexo; y, dos años más tarde, Robespierre declaró la dignidad y libertad de todas las ciudadanas francesas (Doménech, 2004). Y de modo paralelo, en Gran Bretaña, Mary Wollstonecraft, quien es definida por Hunt como «la madre del feminismo moderno» (Hunt, 2009: 68), escribió en 1793 la *Vindicación de los derechos de la mujer*, otro de los textos fundacionales del igualitarismo.

Del mismo modo que se refiere al feminismo, Hunt elabora un argumento paralelo, en torno a los movimientos abolicionistas estadounidenses, muy influidos, según ella, por estas primeras reivindicaciones feministas. En este sentido, la publicación de autobiografías de esclavos liberados, como la *Narración de la vida de Olaudah Equiano, el Africano*, publicada en 1789, contribuyó a aumentar la sensibilidad por las pésimas condiciones de los esclavos de procedencia africana en EEUU, y de este modo, comenzó la lucha por la abolición del esclavismo².

A partir de estas dos constataciones, la autora lleva a cabo una genealogía de los Derechos Humanos, para mostrar que, en su mayor medida, el surgimiento de estas reivindicaciones en defensa de grupos humanos que antes permanecían marginados, depende de unas condiciones, tanto sociopolíticas, como individuales, entre estas últimas destaca el desarrollo de empatía o de un «cierto sentimiento interior compartido por muchas personas» (Hunt, 2009: 25), en palabras de Diderot, que lleva a querer tratar a todos los seres humanos como iguales y a luchar por lograr este objetivo.

FACTORES PARA EL SURGIMIENTO DE LA EMPATÍA

En primer lugar, debemos señalar con la autora que «la aparición de esta sensibilidad hacia los grupos minoritarios es un proceso gradual de profundas raíces en la historia» (Hunt, 2009: 25), que se caracteriza por «el aumento progresivo de la sensación de pudor hacia el propio cuerpo y el de los otros, unida al desarrollo del sentimiento de respeto hacia uno mismo y los demás» (Hunt, 2009: 28). Sin embargo, según Hunt, «este proceso gradual se aceleró de modo destacado a mediados del siglo XVIII, cuando esta serie de sentimientos alcanzaron un mayor desarrollo» (Hunt, 2009: 28), intensivo y extensivo, esto es, se amplió el sentimiento de empatía, no solo ya hacia los allegados y cercanos, generalmente del mismo nivel social (aquí cabría localizar las primeras reivindicaciones en defensa de los derechos de la mujer de clases sociales elevadas), sino que, «esta empatía se extendió hacia los desconocidos, más allá de las barreras de clase, sexo, raza o nacionalidad» (Hunt, 2009: 38). La argumentación central de la autora es la siguiente:

«esta serie de novelas permitieron una nueva experiencia individual, concretada en la emoción que sentían los lectores ante las desgracias de las protagonistas. Como consecuencia, aumentó el desarrollo de la empatía hacia esos sujetos, sobre todo las mujeres, cuyas circunstancias tendían a pasar desapercibidas. Al popularizarse estas novelas y generalizarse este sentimiento, volcado, no ya hacia

² Aunque en este artículo me centraré sobre todo en casos de feminismo, quisiera constatar que los argumentos de Hunt valen para todo grupo cuyos derechos no sean reconocidos, de ahí la mención del abolicionismo.

la ficción, sino hacia las vidas de personas reales que carecían de reconocimiento y de protección legal básicas, se inició un cambio a nivel ámbito social y político, que corresponde con las primeras reivindicaciones para la defensa de los Derechos Humanos» (Hunt, 2009: 33).

Según Hunt, para considerar a alguien como sujeto garante de derecho, resulta imprescindible, en primer lugar, «que dicho sujeto sea reconocido como un individuo autónomo, diferente a nosotros, pero poseedor de una misma sensibilidad, de unos mismos problemas similares a los nuestros» (Hunt, 2009: 26). Sin duda, no era esta la imagen de la mujer que se tenía en el siglo XVIII, recuérdese por ejemplo a Kant, quien sostuvo en su ensayo de 1793, *Teoría y práctica*, que

«la mujer era un ciudadano pasivo, o de segunda categoría, no ya solo por no ser un sujeto propietario, sino que era una diferencia natural, la que le impedía ser ciudadana al mismo nivel que el varón» (Kant, 1986: 34).

En oposición a esta percepción generalizada de la mujer como un sujeto de segunda categoría, cabe destacar cómo en esa misma época comienzan a surgir las primeras reivindicaciones a favor de la igualación de derechos entre hombres y mujeres, como ya hemos destacado, se trata de la *Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de Olimpia de Gouges, publicada en Francia en 1791, y la *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft, aparecida en Inglaterra en el mismo año en que Kant publicaba el artículo citado. Este cambio de rumbo en la consideración social y legal de las mujeres, estas primeras peticiones de igualdad de derechos hubieran sido imposibles, argumenta Hunt,

«sin la aparición de estas novelas (recuérdese *Pamela* en 1740, *Clarissa* en 1743 y *Julia* en 1761). Es más, la misma Wollstonecraft fue una lectora asidua de Rousseau, y aunque criticara bastante al *Emilio* por su consideración peyorativa de Sofía, valoraba de modo positivo a *Sofía*, por su presentación más adecuada de la situación de las mujeres» (Hunt, 2009: 68).

Destaca, por lo tanto, en Hunt una nueva y más amplia comprensión del origen de estos derechos, ya que no se trata solo de un proceso formal, estructural, basado en la ampliación del ámbito de cobertura de una serie de leyes preestablecidas, sino que

«hay que pensar más allá, en las personas involucradas en este cambio, que hubiera resultado imposible sin la movilización de emociones individuales, de modo generalizado, que permitió un cambio en la concepción de las relaciones sociales y motivó a distintas personas a agruparse, para comenzar a reivindicar un cambio en las estructuras» (Hunt, 2009: 33).

Mantener este punto de vista en el análisis, que tiene en cuenta la perspectiva individual y emotiva, sobre la social y legal, y que parte de contenidos de ficción, vinculados a cuestiones de gran importancia en la historia, como es el origen de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, van a resultar los elementos más novedosos de la aportación de Hunt, que pasamos a describir.

En primer lugar, cabe destacar que la tesis de Hunt no puede resumirse en una mera relación causa-efecto entre la publicación de estas novelas y la generación de los primeros movimientos igualitaristas, sino que hay que tener en cuenta la confluencia de muchos y distintos factores que contribuyeron a la extensión de esta empatía hacia grupos no reconocidos anteriormente. En segundo lugar, debemos recordar la aparición de la imprenta y las facilidades que trajo para difundir todo tipo de textos a gran escala, lo que permitió la popularización de

folletines y todo tipo de publicaciones de mayor periodicidad. Ahora bien, aunque a mediados del siglo XVIII las publicaciones periódicas aún estuvieran sometidas a la censura oficial, esta serie de novelas se podían publicar y difundir sin problemas, ya que no parecían presentar contenidos críticos, ni problemáticos para los censores. Pese a su importancia, estos elementos por separado no hubieran significado nada, debemos contar además con el aumento de alfabetización de los distintos niveles de la sociedad, incluidas las mujeres, sobre todo de clase alta, y el consiguiente mayor interés por la lectura. No debemos perder de vista tampoco en qué época sitúa Hunt el origen de los primeros pronunciamientos a favor de la igualdad de todos los seres humanos: se trata de finales del siglo XVIII, cuando tuvieron lugar las principales revoluciones que cambiaron el mundo occidental, sobre todo la Revolución Francesa y las consiguientes revoluciones burguesas que se dieron por toda Europa y en EE.UU. Estos procesos también contribuyeron a aumentar la percepción de que las diferencias entre distintos seres humanos no eran tan grandes como en un principio se había establecido, por supuesto, y en el caso concreto de Francia con la caída de los Borbones, se probó, de modo patente, que no había diferencias naturales entre seres humanos, que éstas podían ser eliminadas. Como sostiene Domènech,

«la clave de todos estos movimientos radicaba en la eliminación de privilegios, en el rechazo del despotismo patriarcal y en la aplicación de la misma ley civil para todos, en el reconocimiento de la libertad y la igualdad de todos los subalternos: esclavos, criados, oficiales, aprendices, obreros y mujeres» (Domènech, 2004: 87).

La difusión de todo tipo de panfletos revolucionarios facilitó, claro está, la difusión de este tipo de ideas, Hunt recuerda en este sentido el texto revolucionario clásico: *¿Qué es el tercer estado?* de Sièyes (Hunt, 2009), pero también podríamos citar obras como *Common Sense* de Paine, publicado en EE.UU. en 1776. Ahora bien, sin negar este hecho, la novedad del análisis de Hunt estriba en que no solo reconoce la influencia de este tipo de publicaciones de carácter reivindicativo en la lucha por la igualación de derechos, sino que incide en la necesidad de tener en cuenta otros textos, literarios, ficticios y de carácter prácticamente apolítico, como destacados impulsores de estos movimientos de carácter revolucionario, se trata, como ya sabemos de las novelas que ya hemos aludido: *Pamela* y *Clarissa* de Richardson, y *Julia* de Rousseau. La publicación de estas novelas supuso uno de los primeros casos de ventas masivas y de éxito generalizado. En este sentido,

«debemos destacar cómo hubo ciento quince ediciones distintas de *Julia* desde su aparición hasta inicios del siglo XIX, y cómo, dos meses después de la publicación de esta novela en Francia, ya existía la traducción inglesa» (Hunt, 2009: 36).

Lo mismo se puede sostener respecto de las novelas de Richardson, que fueron seguidas por numerosos lectores, según Hunt, «no había una casa de la época donde no se encontrara un ejemplar de *Pamela*» (Hunt, 2009: 42).

ELEMENTOS NOVEDOSOS DE ESTAS NOVELAS EN RELACIÓN CON EL DESARROLLO DE LA EMPATÍA

Ahora bien, ¿cuáles son las principales características que permitieron que estas novelas desarrollaran la sensibilidad del público?, ¿en qué se diferencian de otras novelas muy leídas en la

época, como *Robinson Crusoe*, *Los viajes de Gulliver* o *Tristram Shandy*? A diferencia de estas otras novelas, publicaciones como *Pamela* o *Julia*, fueron innovadoras en cuanto presentaban por primera vez a una protagonista femenina; más allá de este hecho obvio, debemos destacar que estas novelas llegaron a influir tanto en el aumento de la empatía de los lectores, «porque relataban los dramas de las protagonistas, no ya desde un punto de vista objetivo, de narrador omnisciente, sino en primera persona, al estar escritas de modo epistolar» (Hunt, 2009: 47). Este hecho, «permitió una mayor identificación de todos los lectores, con independencia de su sexo» (Hunt, 2009: 47), con los sufrimientos de las heroínas que, al estar narrados en primera persona, producía casi una sensación de autenticidad. Esta sensación de realidad que tenía el lector, venía además procurada porque «los autores (tanto Richardson, como Rousseau) no aparecían como escritores, sino como los editores de estas novelas» (Hunt, 2009: 47), como si hubieran encontrado las cartas de las desdichadas protagonistas y simplemente las hubieran prologado.

Sostiene de este modo Hunt que *Clarissa*, *Pamela* y *Julia* suponen los primeros ejemplos de novelas que presentan, de modo palmario, una nueva concepción del sujeto, esto es, de un yo interior, no solo racional, sino también (y sobre todo) emocional y seriamente amenazado. Al describir las protagonistas en primera persona todos sus pesares, se presentaba, por primera vez en la historia de la literatura, su vida emocional, sin ambages. «Se trata de la primera ocasión en que el fuero interno se muestra en una ficción» (Hunt, 2009: 42), a diferencia de otros relatos de la época donde primaba la narración de hechos, recuérdese por ejemplo los *Viajes de Gulliver* o *Robinson*, que aunque estén narradas por sus protagonistas masculinos, se centran más en las acciones sucedidas, que en los sentimientos del narrador, que aunque sí aparezcan mencionados, carecen de la viveza (el patetismo, podríamos decir) de las emociones de *Pamela* y sus semejantes.

Bien es verdad que algunas de estas novelas de protagonistas femeninas presentaban un exceso de dramatismo, pero la crudeza de algunas de las situaciones descritas, más que contribuir a marcar el carácter irreal de estas narraciones, tuvo el efecto contrario, es decir, produjo el aumento de la preocupación del público en general por los desdichados episodios que presentaban estas novelas; preocupación que se extendió de tal modo que muchos de los lectores llegaron a considerar que estas historias podían llegar a tener un correlato en la realidad.

Narra Hunt, al respecto, que los autores de estas novelas no dejaban de recibir cartas de lectores compungidos por la trama, quienes confesaban «haberse emocionado y llorado con las cuitas de las protagonistas, haber vivido la historia como propia» (Hunt, 2009: 42). Es decir, la imposibilidad de las protagonistas femeninas de tomar decisiones por ellas mismas, su dependencia hacia un hombre que las atormentaba, su imposibilidad de ser autónomas, «producía un importante impacto en los lectores, quienes reconocían que en la vida real, las mujeres también carecían de esa autonomía, al carecer de derechos» (Hunt, 2009: 59). En este sentimiento radica, según Hunt, el inicio de estos movimientos igualitaristas, ya que, como argumenta la autora,

«resulta imprescindible que los otros, en concreto las mujeres, no sean percibidas de modo acrílico como seres débiles y dependientes; porque mientras permanezca esta imagen (este prejuicio, podríamos decir) no tendría sentido plantear la extensión de derechos igualitarios para todos. Ahora bien, la publicación de estas novelas permitió que se entendiera a las mujeres, por primera vez y de modo generalizado, como individuos autónomos, no tan distintos a los hombres, pero sometidas a una serie de padecimientos que no tenían fácil solución, al carecer de representación legal, al ser dependientes primero del padre y después del marido. Esta mostración de las injusticias a las que estaban sometidas las mujeres, aunque fuera en un plano ficticio, permitió una primera concienciación sobre la mala situación que vivían algunas mujeres en la vida real» (Hunt, 2009: 55).

De este modo, la recepción generalizada de estas novelas, el desarrollo de una empatía con las protagonistas, permitió que el público en general se identificara con ellas y por ello pudieron llegar a replantearse elementos de su realidad sociopolítica, esto es, los lectores de estas novelas comenzaron a preguntarse hasta qué punto estas injusticias hacia las mujeres podrían darse en la realidad y qué podrían hacer ellos para evitarlo. Señala la autora que, a partir de este tipo de ficciones, llegaron a hacer evidente que existían realidades de ese tipo, discriminaciones constantes e impunes hacia la mujer, que tenían que evitarse a toda costa. Se refiere, en este sentido, la autora a la «comunidad imaginada» (Hunt, 2009: 31), concepto definido por Anderson, equivalente al momento en que una comunidad comienza a percibir que no se siente cómoda con las situaciones que les rodean y proponen un cambio, esto es, imaginan cómo podrían conducirse, todos juntos, para llegar a una mejor situación.

Podemos concluir esta parte de la argumentación sosteniendo que estas novelas, en principio entendidas como un género menor, sin altas miras literarias y consideradas inocuas por los censores, se convirtieron en un elemento clave para mostrar una evidencia social: la injusta situación de las mujeres. Dada la extensión y popularización de estas novelas y la identificación de los lectores con las protagonistas, esta empatía generalizada fue seguida de una serie de movimientos para cambiar tal situación. Según la autora, debemos tener en cuenta el enorme papel que tuvo el desarrollo de las emociones en este proceso, en sus propias palabras: «algo es evidente si toca la fibra sensible de toda persona» (Hunt, 2009: 25), y en este caso, las vidas de *Pamela*, *Clarissa* y *Julia*, tocaron la fibra de millones de lectores, lo cual provocó, como ya sabemos, el inicio de una serie de reivindicaciones en defensa de la igualdad de derechos entre hombre y mujer, reivindicaciones que se han extendido y ampliado hasta llegar a la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

LAS PARADOJAS DEL UNIVERSALISMO

Una vez desarrollado este argumento que pone en relación la aparición de una serie de obras literarias con la sensibilización hacia los derechos de los oprimidos, sobre todo en el caso de las mujeres, pero sin olvidar a las personas de color; cabe destacar que, en una segunda parte de su libro, la autora incide especialmente en que no hay que ser demasiado optimistas, ya que la aparición de esta empatía hacia los grupos menos reconocidos no va a conllevar, de modo inmediato y aproblemático, la consecución de estos derechos. En este sentido, rechaza de pleno cualquier interpretación continuista y acrítica del origen de los Derechos Humanos.

En su genealogía de los Derechos Humanos, la autora destaca cómo la proyección universal de esta serie de derechos no ha sido (ni es, ni será nunca) infalible, tampoco es inmediata, sino que va cambiando según evolucionan las sociedades y no está exenta de conflictos, ni de retrocesos. El reconocimiento de los avances que se han dado en materia de derechos, desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, no nos deben cegar ante lo que Hunt denomina «contrapartidas nefastas» (Hunt, 2009: 218); es decir, la movilización de emociones en el terreno de la política puede despertar la tendencia contraria a la defendida por los igualitaristas, esto es, «puede suponer un desarrollo de las nuevas reivindicaciones racistas y sexistas» (Hunt, 2009: 192), como, por ejemplo, hemos podido ver en el surgimiento de los totalitarismos en Europa en el siglo XX, o del Ku Klux Klan en EE.UU.

Aunque la autora reconoce el serio problema que constituye, aún en el presente, esta exacerbación de sentimientos llevada al terreno de lo político y sus contrapartidas reaccionarias, este hecho, según ella, no debilita, ni impide la defensa de los Derechos Humanos, sino todo lo contrario:

«el reconocimiento del carácter cambiante y ambivalente de la historia de los Derechos Humanos, saber cuánto están influidos por el contexto y por el desarrollo de las emociones, debe llevarnos a reivindicar, más que nunca, la empatía como una de las fuerzas más potentes para luchar por la consecución de estos derechos, a pesar de sus posibles efectos adversos» (Hunt, 2009: 218).

Distingue de este modo, la autora, dos tipos de emociones:

«los sentimientos exacerbados (irracionales, podríamos decir) que no persiguen la extensión de derechos de modo universal, sino su limitación a un grupo concreto, como puede suceder en el caso del racismo o el sexismo; y por otro lado, el surgimiento de la empatía, descrito en el apartado anterior, que no tiene nada que ver con factores irracionales, sino con el desarrollo de un sentimiento compartido para la defensa de los derechos» (Hunt, 2009: 25),

se trata, en palabras de Hunt, «de una práctica cultural que puede ser enseñada y aprendida» (Hunt, 2009: 28). Argumenta, de este modo, la autora que «las reivindicaciones a favor de la extensión de los Derechos Humanos a todos los grupos de población no pueden ser sino continuas» (Hunt, 2009: 28), ya que van a ser siempre contestadas y cuestionadas por las reivindicaciones opuestas, que tratan de anular aquellas adquisiciones logradas en materia de derecho. Esto se debe a que nuestra percepción de los demás grupos sociales, sobre todo de los oprimidos, es variante y depende de numerosos factores, que no podemos controlar. Según Hunt, «los derechos no pueden establecerse de una vez por todas, porque su base emocional no deja de cambiar» (Hunt, 2009: 28).

Esta aparente contradicción, la establecida entre una propuesta que movilice las emociones en el terreno de los derechos, pese al reconocimiento de que estas mismas emociones pueden producir el efecto contrario al deseado, la contrapartida nefasta, nos puede servir, además, para reconocer la falibilidad de todo planteamiento jurídico con vocación universal, ya que como argumenta en este mismo sentido Judith Butler, otra autora muy preocupada por la cara oculta de cada promulgación de derechos con vocación universal,

«siempre existen grupos que permanecen al margen de esta universalidad, y que reivindican, desde los límites de cada formulación del universal, la necesidad de ampliar dichos límites para lograr el reconocimiento que les ha sido negado» (Butler, 1996: 89).

Para Butler, la pretensión de universalidad de cualquier promulgación de derechos no debe considerarse tanto como un hecho logrado, sino como un horizonte que nos guía, como un «ideal de final abierto»³ (Butler, 1996: 90), nunca alcanzable; ya que en el momento en que este ideal se presenta como un hecho, como una consecución, puede ocultar que existen numerosos grupos que no pueden verse reconocidos en esta formulación universal; por ello, sostiene la autora que, «lo más positivo de la pretensión de universalidad es su imposible consecución» (Butler, 1996: 90). Se da entonces una tensión entre las pretensiones universalizantes de los Derechos Humanos y la realidad de nuestro presente, donde aún existen multitud de grupos y personas cuyos derechos no son reconocidos y cuyas vidas están amenazadas por ello, podemos destacar, por ejemplo, al último Premio Nobel de la Paz, Liu Xiaobo, encarcelado en China, o la situación de las mujeres en algunos países islámicos, donde resultan más que necesarias las reivindicaciones a favor de la igualdad que se iniciaron en Europa y EE.UU. a finales del siglo XVIII.

³ (*Open-ended ideal*, en el original, traducción mía).

PROPUESTA PARA NUESTROS DÍAS

Una vez expuestos los argumentos de Hunt y reconociendo que en el presente siguen surgiendo numerosos problemas a la hora de extender los Derechos Humanos a nivel universal, cabría preguntarse si, como en el caso de los primeros feminismos y del abolicionismo, podrían ser de utilidad ejemplos tanto de la literatura, como del cine para mostrar esta tensión que existe entre la comunidad imaginada, donde todos poseemos los mismos derechos de un modo igualitario, y la realidad, donde las vulneraciones de derechos están a la orden del día. En este sentido, cabría preguntarse cuáles son los medios que podemos emplear actualmente para ampliar nuestra sensibilidad hacia estas personas o colectivos cuyos derechos son vulnerados. Por ejemplo, cabe recuperar, como hace Butler, las poesías de Guantánamo, como testimonio de la situación impune que viven estos presos, considerados como los terroristas más peligrosos del planeta y, sin embargo, encarcelados sin respetar la normativa internacional referida a los presos de guerra, es decir, los Convenios de Ginebra. Si paramos un momento, como hace esta autora, a analizar estas poesías, consideradas por el gobierno de EE.UU. como elementos de «riesgo especial para la seguridad nacional» (Butler, 2010: 86), comprobaremos que no supone una amenaza hacia EE.UU., sino más bien se trata de una reivindicación de estos presos, quienes, en primera persona, afirman «la necesidad de ser reconocidos, la imposibilidad de lograr tal reconocimiento y la vergüenza por haber sido humillados» (Butler, 2010: 87). En última instancia (y esto es lo que más nos interesa en relación con el tema tratado),

«estos versos suponen una invocación a los posibles lectores, para recordarles que el sufrimiento originado por la vulneración a la que se ven sometidos, no es exclusivo de ellos, como presos, sino que se trata de un sentimiento radical, plural, que quiere ser compartido» (Butler, 2010: 91).

Según Butler, «estas poesías claman ser leídas, suponen un intento de expresión, una apelación para restablecer una conexión con el mundo» (Butler, 2010: 92); esto es, pese a que se ha tratado, por todos los medios, de aislar a estos presos del mundo exterior,

«un vínculo que permanece entre ellos, los presos, y nosotros, los lectores, vínculo basado en el reconocimiento de los padecimientos a los que están sometidos y la respuesta que tal vulneración de derechos debería generar» (Butler, 2010: 94).

Si bien la identificación con la situación de estos presos no es fácil, dada su situación extrema de control y aislamiento, llegar a leer sus palabras puede concienciarlos y promover una reivindicación en contra de estos encarcelamientos abusivos.

En segundo lugar, quisiera aludir a producciones de cine islámico actual que denuncian la discriminación de la mujer en el mundo árabe, dirigidas tanto al público occidental, desconecedor de esta situación, como a los miembros de los distintos países islámicos. En estos últimos años, las pantallas de los cines que se encuentran fuera del circuito comercial de los éxitos de taquilla han exhibido producciones como *El Círculo*, de Jafar Panahi (Irán, 2000), *Caramel*, de Nadine Labaki, (Líbano, 2007), *Persépolis*, de Marjane Satrapi (Irán, 2007), *Mujeres en el Cairo*, de Yousry Nasrallah (Egipto, 2009) y *Women without men*, de Shirin Neshat (Irán, 2009), y si nos salimos del ámbito islámico, también podemos aludir a otras películas que siguen reivindicando los derechos de las mujeres, como por ejemplo *Agua*, dirigida por la realizadora hindú Deepa Mehta, que denuncia la situación de encierro de las niñas viudas, aún en el presente, en la India.

Por centrarme en un ejemplo concreto, cabe destacar la aportación feminista, y muy crítica con la dictadura iraní, que refleja Marjane Satrapi en *Persépolis*, primero en cómic y luego con-

vertido en película. El formato animado puede llegar a engañar al espectador no prevenido, pero no se trata de una narración infantil, estetizante y acrítica, sino de un duro testimonio de carácter autobiográfico que denuncia una situación constante de opresión, no ya a nivel individual, sino en todo un país. Ahora bien, la voz en primera persona de Satrapí acerca esta película a sus precedentes literarios, citados por Hunt, como *Clarissa* o *Pamela*. A diferencia de las narraciones de Richardson, esta película se encuentra más cerca, quizás, de los primeros relatos autobiográficos de los esclavos liberados por estar basada en hechos reales de la propia vida de Satrapí, quien relata su infancia, primera adolescencia y primeros años de edad adulta en Teherán⁴ desde los años ochenta del pasado siglo hasta el presente, trayecto vital donde se suceden acontecimientos que marcaron la historia de este país como el alzamiento contra el Shah, la subsiguiente contrarrevolución que creó un clima de represión, el surgimiento de una dictadura de carácter religioso, la guerra entre Irak e Irán, y la posterior dictadura.

De este modo, la película muestra el profundo cambio que experimentó Irán, a finales de los años setenta, cuando el movimiento de represión hacia los que se oponían al gobierno del Shah instauró una dictadura que identificaba el poder gubernamental con el religioso. Este viraje político se siguió de una reducción de derechos de todos los ciudadanos en general y de la mujer en particular. Cabe equiparar este cambio con los retrocesos en materia de Derechos Humanos que destaca Hunt en su obra y que, como ya hemos visto, nos obliga a estar permanentemente en alerta para no interrumpir nunca la lucha y la defensa de los Derechos Humanos. De este modo, la película de Satrapí se convierte en un testimonio de la situación de Irán, no demasiado conocida en el mundo occidental y en un alegato a favor de la paz, del laicismo y de la igualación de derechos entre hombres y mujeres. Resulta muy interesante observar las escenas de la infancia de Satrapí, donde las mujeres vestían según la moda occidental, podían acceder al mundo laboral en las mismas condiciones que los hombres, en un clima de igualdad prácticamente estable. Sin embargo, a partir de 1979, con la revolución islámica, todo cambió, se inició una dura represión contra los opositores al régimen y se aprobaron una serie de medidas, inspiradas en el Corán, para limitar los derechos de las mujeres, quienes fueron obligadas a usar el velo islámico y se fomentó la separación de espacios públicos por sexo, incluidas las escuelas. En palabras de Satrapí:

«Un año después de la revolución, Irak atacó a Irán. Sadam aprovechó la debilidad del país para golpear. La revolución y las purgas masivas en el ejército nos habían debilitado mucho. Alegando la lucha contra el enemigo exterior, el Estado iraní exterminó al enemigo interior, es decir, a los antiguos opositores al Shah. Arrestos y ejecuciones se convirtieron en moneda corriente. Todo el mundo tenía miedo. El nuevo gobierno aprovechó para instaurar leyes más represivas aún. En dos años, nuestra vida cambió de rostro. Y nosotras también» (Satrapí, 2007: 22' 25").

Estas palabras se acompañan con escenas donde se muestran los primeros casos de represión como, por ejemplo, manifestaciones contrarrestadas con violencia policial, detenciones impunes y ejecuciones de los opositores al régimen (entre quien se encontraba Anouche, tío de Satrapí), prohibición de consumir cualquier tipo de bebida alcohólica y veto a toda la cultura occidental.

Además de estos hechos mostrados con crudeza, pese al carácter animado, podemos ver la transformación a la que se refiere la autora: a diferencia de su primera infancia, a partir de 1979, todas las mujeres fueron obligadas a llevar el velo y comenzaron a tener problemas en su vida pública y en el acceso al mundo laboral. Las escenas de persecución y ataques a las muje-

⁴ Parte de la trama también tiene lugar en Viena, pero se trata de los elementos de la historia que menos nos interesan para este escrito.

res no dejan de sucederse en la película, su propia madre se enfrenta a las autoridades en un par de ocasiones y la misma Marjane es acosada por su indumentaria. Las críticas de Marjane no se hacen esperar, incluso en la escuela, es capaz de cuestionar los dogmas que imparte su profesora de cultura islámica:

«[La profesora imparte clase]

PROFESORA: Desde la instauración de nuestro nuevo régimen, no hay ya prisioneros políticos. Hemos pagado caro nuestra libertad, pero por fin la tenemos...

[Marjane, 12 años, cubierta por el velo, la interrumpe]

SATRAPI: Profesora...

PROFESORA: ¿Y ahora qué, Satrapi?

SATRAPI: Mi tío fue encarcelado bajo el Shah, pero ejecutado por el nuevo régimen. ¿No hay prisioneros políticos? De los 3.000 bajo el Shah, hemos pasado a 300.000. ¿Cómo se atreve a mentir así?» (Satrapi, 2007: 40' 05").

Estas críticas constantes le generan numerosos problemas con las instituciones, su propia vida se ve amenazada por su carácter crítico, ante la cada día mayor preocupación de su madre, quien nunca deja de recordarle los ataques impunes contra las mujeres, siempre bajo la interpretación del Corán:

«¿Sabes qué hacen cuando te arrestan? Como no se puede matar a una virgen, la casan con un guardián. Y él la desvirga, y todos la desvirgan, antes de ejecutarla. ¿Entiendes lo que significa?» (Satrapi, 2007: 40' 50").

Por estas amenazas a su integridad tiene que huir y continúa su trayecto vital en Viena, donde pasa un par de años, hasta regresar de nuevo a Irán una vez acabada la guerra con Irak. La situación entonces no será mejor para las mujeres, ella comienza a asistir a la universidad, donde hombres y mujeres se sientan por separado y se ve obligada a llevar el velo —llama especialmente la atención una escena de una clase de pintura, donde la modelo va completamente cubierta por el velo (Satrapi, 2007: 1h 18' 48")—. De nuevo, su crítica choca contra las autoridades políticas y religiosas:

«[Habla un representante del gobierno en la universidad]

REPRESENTANTE: No podemos comportarnos de cualquier manera. De la sangre de los mártires brotó la revolución. Tener una conducta indecente es pisotear la sangre de los muertos. Así que pido a las señoritas que lleven pantalones menos anchos y velos más largos, que se tapen bien el pelo y que no se maquillen. ¿Alguna pregunta?

[Marjane levanta la mano e interviene de este modo]

MARJANE: Usted dice que usamos velos cortos, pantalones indecentes, que nos maquillamos... Como estudiante de arte, paso el tiempo en el taller, necesito libertad de gestos para dibujar, un velo más largo, me lo pone aún más difícil. Usted dice que los pantalones son anchos y esconden nuestras formas. Sabiendo que están de moda los pantalones estrechos, pregunto: ¿defiende la religión nuestra integridad física o solo se opone a la moda? Nos censuran, pero los hermanos llevan todo tipo de peinados y de ropa. A veces, llevan ropa tan ceñida que se les ve la ropa interior. ¿Cómo yo, como mujer, no puedo sentir nada al verlos con ropa apretada, pero ellos sí pueden excitarse por unos centímetros de velo?» (Satrapi, 2007: 1h 19').

De nuevo es expulsada y perseguida, su vida no deja de complicarse, comienza una relación con un joven y se ve obligada a casarse porque no les permiten verse juntos estando solteros,

varios de sus amigos mueren en persecuciones policiales y siente que no puede soportar más esa situación, por lo que acaba huyendo para siempre a París. En sus palabras:

«Había llegado el momento de marcharme. Decidí venir a Francia. Tuve que esperar el visado tres meses. Me fui con la abuela al mar Caspio, donde llené mis pulmones de ese aire tan especial. Un aire que no existe en ningún otro lugar. Fui a la tumba de mi abuelo y le prometí que se enorgullecería de mí. Y fui detrás de la prisión, donde el cuerpo de mi tío Anouche reposaba junto al de otros miles de inocentes. Le prometí que intentaría ser lo más íntegra posible. Llegó el día de mi partida. Mi padre lloró, como de costumbre. Mi madre dijo: ‘Esta vez te vas para siempre, eres una mujer libre. El Irán de hoy no es para ti, te prohíbo que vuelvas’. No volví a ver a mi abuela, murió al poco tiempo. La libertad siempre tiene un precio» (Satrapi, 2007: 1h 29’ 20).

De este modo, cabe constatar el efecto que puede causar esta película en el espectador, efecto paralelo al causado por las novelas epistolares del siglo XVIII citadas por Hunt, es decir, al mostrar estas películas una realidad opresiva, narrada en primera persona y no demasiado conocida en el mundo occidental, puede llegar a desarrollar una nueva sensibilidad en el espectador sobre estos temas que le motive a defender los Derechos Humanos. La pregunta que queda pendiente tras esta reflexión es si películas como esta, que denuncian de modo crítico la situación de las mujeres en ciertos países islámicos, pueden llegar a desarrollar la empatía no solo ya de los ciudadanos occidentales, sino de los mismos habitantes de estos países para iniciar, desde dentro, un cambio de estas situaciones de opresión⁵.

Para concluir, a pesar de sus diferencias, estos casos, tanto las poesías de Guantánamo que trae a colación Butler, como la película de Satrapi, constituyen muestras de géneros literarios o fílmicos que, al extenderse, pueden llegar a tambalear nuestros presupuestos más asentados, despertar nuestra sensibilidad ante vulneraciones de los Derechos Humanos e iniciar nuevas luchas para su extensión; reconociendo al mismo tiempo que se trata de un proceso que no puede cerrarse nunca, que surgirán nuevas demandas, nuevos grupos, nuevas situaciones que nos obligarán a plantearnos nuestros presupuestos y a continuar con las reivindicaciones. Como sostiene Hunt, al final de su libro, en la formulación e intento de extensión de los Derechos Humanos se da un innegable planteamiento circular: «Uno conoce el significado de los Derechos Humanos, porque se siente afligido cuando son violados» (Hunt, 2009: 220). En este sentido, reconoce que la formulación de dichos derechos puede ser paradójica, puede que no se alcance nunca su plenitud pero, a pesar de todo esto, sigue siendo una reivindicación evidente y necesaria, que nunca puede ser abandonada.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J. (1996): *Excitable Speech*. Nueva York, Routledge.
 —(2010): *Marcos de guerra*. Barcelona, Paidós.
 DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona, Crítica.

⁵ Mientras redacto este texto se están dando las revoluciones en el mundo islámico, represiones en Libia y problemas de coordinación de los países occidentales para tratar esta situación... Me parece más importante que nunca tener en cuenta nuestra actualidad sociopolítica a la hora de pensar las cuestiones planteadas en este artículo. No creo que resulte posible separar la argumentación teórica de Hunt de los conflictos que están surgiendo en el mundo hoy, la pregunta sigue siendo la misma: ¿qué podemos hacer?, ¿cómo extender los Derechos Humanos sin que sponga la intervención militar de Occidente?

HUNT, L. (2009): *La invención de los derechos humanos*. Barcelona, Tusquets.
KANT, I. (1986): *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid.

FILMOGRAFÍA

LABAKI, N. (2007): *Caramel*. Líbano.
MEHTA, D. (2005): *Agua*. Canadá e India.
NASRALLAH, Y. (2009): *Mujeres en el Cairo*. Egipto.
NESHAT, S. (2009): *Women without men*. Irán.
PANAHI, J. (2000): *El Círculo*. Irán.
SATRAPI, M. (2007): *Persépolis*. Irán.

Carta-homenaje a Pablo Infiesta Molleda

Carta abierta a un paisano



Resulta extraño comenzar a escribir algo cuando no sabes qué es exactamente lo que se espera, acostumbrados, como estamos, a que nos digan el formato, el estilo, el espacio y hasta el tamaño de la fuente. Pero este encargo no ha sido así. Con ocasión de la edición del libro digital del Congreso de Filosofía Joven de este año, y «para que esté completo», la compañera María J. Miranda (a la que quiero agradecerle enormemente el gesto) me comentó que necesitaba rendirle un pequeño homenaje a Pablo (ya que en el Congreso no pudo ser), y que había pensado en mi. Puede ser tan solo una cita, un texto que me animase a escribir, o el formato que se me ocurra, hay total libertad. Pues bien, aquí me encuentro, tecleando sin saber muy bien cómo acabará esto...

Por lo tanto, como puedo escribir lo que quiera y como quiera, acabo de decidir que me tomaré estas páginas como una conversación contigo, una de esas tantas conversaciones que mantuvimos en mil y una ocasiones sobre los más diversos temas. Si leyese esto, probablemente lo primero que me criticarías sería que estuviese escrito en segunda persona, y tendrías razón, yo también lo haría. La realidad es tozuda y no nos deja conversar con quien ya no está. Pero he de reconocer que así me resulta más fácil. Disculpe quien esperase encontrar otra cosa aquí.

Quizá el título sorprenda a más de uno, o le resulte extraño a alguien, así que debería explicar el por qué. Recuerdo con sonrisa tus aspavientos exponiendo tu ‘teoría’ de que toda la cultura asturiana, su filosofía (mundana), podía resumirse en el concepto de ‘paisano’. Así que me ha parecido una buena manera de comenzar tu homenaje, alzarte a tal categoría.

Se cumple un año de tu muerte mientras escribo estas líneas, y recuerdo el momento de la noticia como si hubiera sido ayer. Si te he de ser sincero, me he acordado de ti incontables veces, aunque no con pena, dolor, ni llanto, sino con la alegría de haberte conocido, con el consuelo de pensar que has sido feliz, con el agradecimiento de haber compartido contigo tantas cosas y tan buenas: las reuniones de la Asociación Cultural Wenceslao Roces los domingos por la tarde en la cafetería Royal, los enfados de Carlos porque estabas más pendiente del partido del Real Madrid en la televisión que de sus palabras, las cervezas al salir de clase, los cafés antes de entrar, los cigarros entre medio, los viajes con el partido o alguna asociación, nuestras juergas y discusiones, tu versión de 'Insurrección', de *El último de la fila*, las huelgas, el encierro en Plaza América, las manifestaciones, el Rincón Cubano con tu sombrero de paja (cómo olvidar la 'performance del pajarín'), las Semanas Negras, las noches sin dormir; y esa extraña sensación de recibir tus clases en la facultad...

Precisamente acababa de empezar esta etapa de tu vida cuando te perdimos; premio extraordinario fin de carrera, trabajabas como becario de investigación al lado de Alberto Hidalgo, mientras preparabas tu tesis doctoral sobre el proyecto Genoma Humano. Dicen que el mejor homenaje que se le puede hacer a un autor es reexponer su obra; lástima que no estuviese terminada, eso nos lo pone bastante difícil.

Recuerdo también con total nitidez la última vez que nos vimos: habíamos salido de clase de Sociología del conocimiento y de la ciencia y fuimos a tomar unas cervezas a un bar junto a la facultad. Nos despedimos con un abrazo en torno a las 2 de la tarde porque era viernes y tenía que ir a trabajar. Tú te ibas a Cuba y me dijiste que cuando volviesses me llamarías para vernos, contarme anécdotas de tu estancia allí y hablar de ese trabajo que tenía que hacer para la asignatura y que engazaría con tu tesis doctoral.

Pocas veces podemos ver el verdadero rostro de la nobleza, Pablo, Pablote... Me queda el recuerdo de un hombre bueno, firme, comprometido, amigo de sus amigos. De un amigo que reunía en su persona las vocaciones del hombre culto, amante de los libros, amante del debate; un hombre que hacía de la razón el norte de su pensamiento y de su vida. Un hombre comprometido con su tiempo, como lo fuera el querido José María Laso, del que fuimos algo más que camaradas del Partido. Alguien como tú debió tener ante sí Marco Aurelio cuando esculpió como divisa ética de la conducta humana la idea de que 'el universo, mudanza; la vida, firmeza'. Un hombre al que nada de lo convencional le desviaba, sincero, sin dobleces, seguro de ti mismo. Si disfrutabas del placer de la lectura, tu afán pedagógico hacía de la conversación otra de tus pasiones. Conversador, afable, conciliador, bibliófilo, erudito, entrañable, bueno... Un hombre generoso capaz de razonar infatigablemente hasta el límite en el que resulta ya comprender o ser comprendido.

No querría terminar sin dedicarte unos versos, algunos que te gustaban, y otros que me gustan a mí:

Amigo de sus amigos,
¡qué señor para criados
y parientes!
¡Qué enemigo de enemigos!
¡Qué maestro de esforzados
y valientes!
¡Qué seso para discretos!
¡Qué gracia para donosos!
¡Qué razón!
¡Cuán benigno a los sujetos!
¡A los bravos y dañosos,
qué león!

No se os haga tan amarga
 la batalla temerosa
 que esperáis,
 pues otra vida más larga
 de la fama gloriosa
 acá dejáis,
 (aunque esta vida de honor
 tampoco no es eternal
 ni verdadera);
 mas, con todo, es muy mejor
 que la otra temporal
 perecedera.

JORGE MANRIQUE: *Coplas a la muerte de su padre.*

Los remotos caballos, el mar remoto, las cadenas golpeando
 esa arena tendida que sufre siempre,
 esa playa marchita, donde es de noche
 al filo de los ojos amarillos y secos.
 Se espera siempre.
 Luna, maravilla o ausencia,
 celeste pergamino color de manos fuera,
 del otro lado donde el vacío es luna.

LEONARD COHEN: *Waiting for the miracle.*

Mi tumba no anden buscando
 porque no la encontrarán.
 Mis manos son las que van
 en otras manos tirando,
 mi voz la que va gritando,
 mi sueño el que sigue entero,
 y sepan que sólo muero
 si ustedes van aflojando,
 porque el que murió peleando
 vive en cada compañero.

Milonga del fusilado.

Tus familiares y amigos podemos estar orgullosos de contarte entre las personas de nuestras vidas. Gracias, Pablo, por tus enseñanzas en conversaciones inolvidables, por tu generosidad vital compartiendo lo que tenías y sabías, y por tu lucha por ese otro mundo que queremos.

Sit tibi terra levis

Nasdrovia tovarisch!!!

ROBERTO RUIZ GARCÍA
Licenciado en Filosofía por la Universidad de Oviedo

