

ASTROLABIO. REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

Año 2022 (diciembre) Número 26

Carrer Montealegre 6
4a planta, Facultat de Filosofia.
Barcelona, 08001
<http://www.ub.edu/astrolabio/>
ISSN 1699-7549



Consejo Editorial

Gonçal Mayos Solsona (Director, U. de Barcelona)

Yanko Moyano (Editor Asistente, U. de Barcelona)

Armando Chaguaceda Noriega (Editor Adjunto)

Sergio Ortiz Leroux (Editor Adjunto)

Paula Arizmendi Mar (U. Iberoamericana, México)

João Pedro Braga de Carvalho (U. Federal de Minas Gerais, Brasil)

Joaquín Fortanet (U. de Zaragoza)

Juan Lara Amat y León (U. N. Mayor de San Marcos, Perú)

Borja Muntadas Figueras (U. Oberta de Catalunya)

Martha Palacios Avendaño (U. de Alcalá de Henares)

Francesco Petrone (Liceo Scientifico "Peano", Italia)

Lluís Pla Vargas (U. de Barcelona)

Diva Julia Safe Coelho (U. Federal de Goiás, Brasil)

Núria Sara Miras (U. de Barcelona)

Comité Científico

Gabriel Amengual Coll (U. de las Islas Baleares)

Donatella di Cesare (U. de Roma, Italia)

Norbert Bilbeny i Garcia (U. de Barcelona)

Fina Birulés Bertran (U. de Barcelona)

José Luiz Borges Horta (U. F. de Minas Gerais, Brasil)

Paulo Ferreira da Cunha (U. de Porto, Portugal)

Jule Goikoetxea (U. del País Vasco)

Miguel Morey Farré (U. de Barcelona)

Ricardo Rabinovich-Bergman (U. de Buenos Aires, Argentina)

Ferran Requejo Coll (U. Pompeu Fabra)

Marina Subirats i Martori (Política i Sociòloga de l'Educació i de la Dona)

Ignasi Terradas (U. de Barcelona)

Número editado en colaboración entre la Universitat de Barcelona y Gobierno y Análisis Político AC (GAPAC, México)



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



Research Group
Crisis of Practical
Reason

ASTROLABIO

Revista Internacional de Filosofía

Año 2022
Número 26

Índice

- Colonización de la vida cotidiana y totalitarismo digital. Sobre cómo la tecnología gobierna nuestras vidas - Borja Muntadas Figueras 1
- Desde una perspectiva de la tecnología como un ecosistema formado por dispositivos y humanos (reticularidad), se trata de analizar la tecnología digital de los dispositivos móviles a partir del 2007. A partir de esta tesis se desarrolla el concepto de sujeto híbrido. Bajo la idea de que el capitalismo se ha apropiado de la tecnología como conjunto de interfaces aceleradores, éste mantiene su expansión invadiendo todas las esferas de la vida cotidiana. Este fenómeno lo hemos denominado totalitarismo digital. Su fácil expansión, que la tecnología digital solo amplía, se debe a ciertos fenómenos que podemos situar en el capitalismo industrial del siglo XIX: vida intensa, mejora humana y competencia. Los efectos son la saturación y la aceleración, que causan el agotamiento de cuerpo y mente humanos, con importantes consecuencias sociales y políticas.
- La sociedad de control y el terror a lo desconocido. Apuntes para la invención de una poética de la amabilidad - Luís F. Oyarzun Montes 13
- Este artículo busca explorar nuevos centros de gravedad que permitan inventar otros modos de habitar el mundo, diferentes a la sociedad de control que moviliza destructivamente todo lo «que es» con el propósito de asegurar su crecimiento infinito. Primero desarrollo el tránsito que va de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Luego, vinculando este tránsito al colapso del proyecto emancipatorio moderno, propongo que el gobierno cibernético de la vida pone en obra la voluntad de poder incondicionada, desvelándola a su vez como nervio del proyecto Occidente. Observo, finalmente, que, en su propio proceso de desfundamiento, se constata la “falta de” principios legitimadores para toda forma de gobierno de la existencia que haga de la violencia su eje cardinal. Este “vacío” nos ofrece la posibilidad de cultivar una poética de la amabilidad nacida de la experiencia de la fragilidad compartida por todo modo de vida, humano y no humano.
- La resistencia a partir de la marginalidad. Transformación urbana y conflicto social en Barcelona - Sara Pierallini 29
- En la contemporaneidad, se sabe poco sobre cómo los objetivos de la justicia social dan forma a una organización comunitaria fuerte a largo plazo que permita la

realización de alternativas espaciales urbanas y de ciudades inclusivas. Estas alternativas podemos encontrarlas en diferentes ciudades del mundo y las comunidades que las habitan generalmente manifiestan preocupaciones por la salud, las relaciones y el cuidado, dimensiones que ayudan a poner en marcha proyectos como los de crear huertas urbanas, parques infantiles, viviendas comunitarias etc. Mediante un análisis de la movilización vecinal en torno a los proyectos transformativos de los espacios urbanos situados en los barrios de El Ràval, Sants-Badal y Vallcarca, podemos descubrir patrones comunes de activismo destinados a reconstruir la comunidad y resignificar políticamente el contexto urbano, abordando así la importancia que la relación de cuidado asume dentro de la comunidad que lucha y resiste. En particular, la relación con la alteridad, en este trabajo de cuidado, asume un papel fundamental en cuanto que, como sostengo, este se da a través de la autoorganización y de prácticas culturales contra-hegemónicas en lugares donde se cruzan marginalidades resistentes.

Knowledge control as a form of social control. From hermeneutical injustice to epistemology of resistance - Gaia Ballatori

47

The existence of otherness as a social category is the result of a specific configuration of power relations. One way to maintain this configuration and exert control over subjectivities defined as "oth-ers" is to exclude them from participation in the production of knowledge, depriving them of the resources to understand them-selves and the world and the words to describe their social experience. In this sense, the epistemic injustice, produced by exclusion from the system of knowledge production, constitutes a powerful instrument to control power relations and to maintain the subordination of minorised subjectivities. At the same time, the production of analysis by oppressed subjectivities constitutes a form of resistance to the control of the knowledge production and to the control of subjectivities themselves; since this production has a liberating function from oppressive systems and is able to reveal the implicit power dynamics within the production of knowledge.

Recuperar las instituciones. Una respuesta política al problema del control social - Pablo Castro García

63

El presente artículo analiza el aumento de la precariedad social y la destrucción del tejido institucional como los dos problemas sociopolíticos principales del control social de la ciudadanía. Se defienden, a continuación, las propuestas políticas instituyentes como la mejor respuesta a dicho escenario. Argumentamos que dichas propuestas son las que mejor abordan los retos políticos del presente, escapando de los dos riesgos mayores de toda praxis transformadora: la repetición de las lógicas institucionales vigentes y la renuncia a toda institucionalización. Se ofrecen finalmente tres ejemplos de estas: la sociología política de los últimos trabajos de Pierre Bourdieu, la propuesta de un populismo instituyente por parte de Franklin Ramírez y Soledad Stoessel, y la defensa de una praxis instituyente del commoning por parte de Christian Laval y Pierre Dardot.

Collective and Individual Subjectivities. Contemporary perspectives for being and doing in common - Irandina Afonso

73

The conceptual domain of subjectivity exceeds the polarized meanings of the philosophical subject (as interiorized and ontological-transcendental subjectivity related to the Cartesian and Kantian subjects) and of the political, legal, and historic subject. The quasi-opposition between those interpretations - in which philosophy could even be read as an inhibitor of the political subject - is questioned by today's struggles against multiple forms of domination. Struggles where subjectivity interconnects with, e.g., the universal, identity politics, and intersectionality. Following this, I propose a brief analysis of alternative configurations of subjectivity, combined with an attention to processes of subjectivation. I intend to highlight the relevance, for effective socio-

political transformations, in moving from a primarily abstract dimension of subjectivity to one of relationality between theory, practice, and humanity.

- Las estrategias de control social formal como seducción - Silvia Rodríguez Egaña 81
- Este artículo aborda la forma en que las políticas de seguridad y los cuerpos policiales adoptan estrategias que provienen del campo del marketing y la comunicación. La seguridad se extiende como marco narrativo sobre un contexto marcado por la desaparición de la sociedad como red de protección, la caducidad de los grandes relatos políticos y la escasez de alternativas. En una realidad hiperconsumista, mediatizada por internet y las redes sociales, los cuerpos encargados del control social formal trabajan generando identificación a través de la proyección de imágenes y la creación de vínculos y complicidades. Mediante estas estrategias seductoras, se desdibuja su papel represivo, neutralizando la apariencia de los antagonismos políticos. Surge entonces la necesidad de preguntarnos sobre las estrategias de resistencia frente a esta seducción y si el uso de las mismas (la batalla de las imágenes) pone en riesgo la posibilidad de la crítica y la materialización de alternativas.
- Crítica Psicanalítica à Colonização Neoliberal das Subjetividades. Uma proposta de reflexão - Maria Carolina Braz Da Silva Azevêdo 97
- A necessidade de desenvolver este trabalho se justifica pelo atual contexto de dissolução de modelos democráticos, de sucateamento e de ataques constantes e cada vez mais intensos ao Estado social, de um movimento pela despolitização dos cidadãos e privatização do político, de redução e precarização de direitos e garantias, sejam eles trabalhistas, previdenciários, ambientais, à saúde, à educação, etc. Assim, com base no método hipotético-dedutivo, a partir da hipótese de que o neoliberalismo opera na colonização das subjetividades, desenvolvemos esse trabalho investigando primeiramente quais são os elementos que constituem a governamentalidade neoliberal. Em seguida, buscamos compreender como se dá a formação e a colonização das subjetividades pelos dispositivos neoliberais. Por fim, propusemos a via da psicanálise em uma leitura crítico-política como hipótese alternativa de emancipação das subjetividades e caminho para estabelecer uma nova ordenação social fundada na partilha do comum, isto é, no resgate dos pressupostos comunitários no âmbito político.
- El pensamiento tímótico de Peter Sloterdijk. Una mirada contextual al texto Ira y Tiempo - Carlos A. Reyes González 113
- Este artículo se propone una lectura aclaratoria del pensamiento psico-político de Peter Sloterdijk, específicamente de su texto Ira y Tiempo. En este se plantea por primera vez el concepto de Thymós, el que se constituye en un término central para el desarrollo de su pensamiento posterior a Esferas. Se revisan algunas ideas centrales del mismo, las que se ponen en relación con otros trabajos del autor. También se desarrollan algunas ideas críticas al respecto. Al final se presentan algunas reflexiones de cierre que a nuestro juicio contribuyen a una mejor comprensión de la filosofía de Peter Sloterdijk.
- Crítica al autoritarismo en tiempos de apocalipsis (de Hayek a Girard pasando por Agamben y Canetti) - Santiago Navajas 129
- En este artículo se presentan cuatro caminos convergentes en la denuncia de los mecanismos institucionales que llevan a la servidumbre política y el autoritarismo estatal. Desde perspectivas muy alejadas, Hayek y Agamben coinciden en denunciar la creciente amenaza que se cierne sobre las sociedades abiertas por la pinza entre la dinámica de crecimiento estatal y el ansia de dominio de la tecnociencia. Con otro enfoque, centrado en los mecanismos de reproducción sociales, Girard y Canetti desmenuzan la dinámica de aglomeración colectiva que lleva a los individuos a perder su conciencia personal para subsumirse en el magma de la acción masificada. A partir del análisis cruzado de las reflexiones y propuestas de Hayek, Agamben, Girard y

Canetti plantearemos un marco general para una praxis democrática y liberadora que resista los embates autoritarios que, sin duda, se volverán a plantear cuando vuelva a producirse una amenaza general como las ocurridas en tiempos de guerra o pandemia.

145

La epidemia de obesidad como discurso biopolítico. Control corporal y ética de la biocidadanía
- Laura Albet Castillejo

El objeto de esta investigación es explorar el entramado político en el que se encuentran las corporalidades gordas. A través de un análisis arqueológico que aborda la relación entre saber y poder, se muestra cómo bajo las categorías biomédicas de “sobrepeso” y “obesidad”, el cuerpo gordo se convierte en objeto de una intensa teorización, vigilancia y control. Para ello, se expone cómo su discurso epidémico se sustenta bajo lógicas biopolíticas y disciplinantes que buscan normalizar el peso de las poblaciones, así como se analiza la alarma social sobre las consecuencias económicas, climáticas y en la defensa nacional que puede conllevar. Por último, se plantea cómo surge un nuevo imperativo moral para la biocidadanía, que es interpelada a adelgazar en nombre de su salud individual pero también de la salud y el orden nacional.

Colonización de la vida cotidiana y totalitarismo digital. Sobre cómo la tecnología gobierna nuestras vidas

Colonization of everyday life and digital totalitarianism. On how technology governs our lives

BORJA MUNTADAS FIGUERAS (UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA)

bmuntadasf@uoc.edu - ORCID: 0000-0001-6660-7567

Resumen: Desde una perspectiva de la tecnología como un ecosistema formado por dispositivos y humanos (reticularidad), se trata de analizar la tecnología digital de los dispositivos móviles a partir del 2007. A partir de esta tesis se desarrolla el concepto de sujeto híbrido. Bajo la idea de que el capitalismo se ha apropiado de la tecnología como conjunto de interfaces aceleradores, éste mantiene su expansión invadiendo todas las esferas de la vida cotidiana. Este fenómeno lo hemos denominado totalitarismo digital. Su fácil expansión, que la tecnología digital solo amplía, se debe a ciertos fenómenos que podemos situar en el capitalismo industrial del siglo XIX: vida intensa, mejora humana y competencia. Los efectos son la saturación y la aceleración, que causan el agotamiento de cuerpo y mente humanos, con importantes consecuencias sociales y políticas.

Palabras claves: Tecnología digital, sujeto híbrido, totalitarismo digital, aceleración, saturación.

Abstract: From a perspective of technology as an ecosystem formed by devices and humans (reticularity), the aim is to analyze the digital technology of mobile devices from 2007. From this thesis, the concept of hybrid subject is developed. Under the idea that capitalism has appropriated technology as a set of accelerating interfaces, it continues to expand by invading all spheres of everyday life. We have called this phenomenon digital totalitarianism. Its easy expansion, which digital technology only amplifies, is due to certain phenomena that we can place in the industrial capitalism of the 19th century: intense life, human development and competition. The effects are saturation and acceleration, causing the exhaustion of the human body and mind, with important social and political consequences.

Keywords: Digital technology, hybrid subject, digital totalitarianism, acceleration, saturation.

Introducción

Formulamos como eje de nuestra investigación la siguiente pregunta: ¿El carácter reticular de la organización técnica confiere a la tecnología digital la capacidad de condicionar el obrar humano? Si el conjunto de dispositivos tecnológicos teje una red, nos quedan dos opciones: la primera, mantenernos al margen, como sostienen algunas posiciones conservadoras como la de Han (Han, 2013), la segunda, conectarse con la red, adaptarse a ella, y participar en ella (Simondon, 2018, pág. 237), como defienden Simondon y Donna Haraway (Haraway, 2018, págs. 40-62). Hoy, la primera no es una opción posible. Quizás sea más plausible decantarse por la segunda, que trataremos de desarrollar en este artículo.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que nos adaptamos a una red? Entendemos “adaptación” no como la sumisión del individuo a la red y la tecnología, sino como el espacio intersticial en el que tanto el individuo como la red se transforman para encontrarse, conectarse y crear sinergias. El hecho de pensar la tecnología bajo el prisma de la reticularidad, esto es, de los dispositivos técnicos integrados, nos permite abandonar el paradigma aristotélico de la *téchne* y del hilemorfismo. Es decir, abandonar la idea altamente extendida de que las tecnologías digitales, en este caso, deben entenderse solo como herramientas que permiten intercambiar datos, coordinar la interacción humana y servir como soporte a la memoria. Propongo, en su caso, pensar el fenómeno tecnológico como un ecosistema, del que el individuo humano forma parte como un agente principal; pensar lo tecnológico como una prolongación de lo humano, en el que uno y otro se transforman mutuamente en un flujo continuo de interacción.

La imagen para la ciencia del siglo XXI es la Red Dinámica. Las redes carecen de

centro, son una multitud de puntos conectados con otros puntos; una tela de araña a través de la cual todo está inevitablemente conectado (Kelly, 1995, págs. 25-26). La red es una multiplicidad de seres vivos y artificiales -de humanos y máquinas- que realizan un conjunto de acciones, gracias a determinados procedimientos, y que hacen posible su interconexión e interoperación. Cuando un individuo no se adapta a los procedimientos formales establecidos de la red y no sigue las reglas de juego, simplemente no está jugando, es decir, queda relegado (Berardi, 2017, pág. 240). Dicho esto, el sistema técnico no se opone al sistema humano, ya que uno y otro están ligados por lo que Simondon llamó relación transductiva: un término no puede existir sin el otro, y, entre ellos, se mantiene una relación de tensión. Recientemente son muchos los sociólogos y pensadores que han puesto de relieve esta tensión, que empuja la evolución de un sistema a otro. Esta tensión, diferente en cada época, insiste Stiegler, es el tiempo. Dicho así, el tiempo es un dispositivo que conecta uno y otro sistema de acuerdo con un grado de tensión, configurando un ecosistema que los integra. Nada hay de inevitable en el modo en que la tecnología evoluciona y se utiliza en las prácticas temporales cotidianas.

El sistema técnico entra regularmente en evolución y hace caducar a los otros sistemas que estructuran la cohesión social. El devenir técnico es originariamente un desgarramiento y la sociogénesis es lo que la tecnogénesis se reapropia. Pero la tecnogénesis va estructuralmente por delante de la sociogénesis -la técnica es invención y la invención es novedad-, y el ajuste entre la evolución técnica y la tradición social siempre conoce momentos de resistencia porque, dependiendo de su alcance, el cambio técnico conmueve más o menos los parámetros

definidores de toda cultura. (Stiegler, 2002, pág. 8).

A su vez, la socióloga Judy Wajcman lo explica en los siguientes términos: “así, la tecnología puede concebirse como un producto sociotécnico, modelado por las condiciones de su creación y uso” (Wajcman, 2017, pág. 52). La idea es que lo técnico no es reducible a lo social, ni lo social lo es a lo técnico, de tal manera que un dispositivo no es solo una cosa, sino que es también lo que la gente hace con él (Habermas, 2010, pág. 127). El avance tecnológico abre así la extensión temporal como tal y esta extensión temporal toma hoy la forma de la aceleración y la inmediatez

El sujeto híbrido

Desde hace más de medio siglo se viene produciendo una mutación en el mundo de la técnica. Hasta los años 50 del siglo pasado las máquinas estaban estrechamente ligadas al ámbito del trabajo, sin embargo, hoy en día la técnica ha ido asumiendo, de forma cada vez más rápida y racional, la función de gobernar a los seres vivos (Sadín, 2017). La era de la mecánica industrial se ha ido sustituyendo progresivamente por operaciones computacionales desplegadas a gran escala, imponiendo un modelo de gestión electrónica de la sociedad. Se trata, en definitiva, de establecer una administración más precisa de las poblaciones, de cartografiar sus componentes y fluctuaciones, y de conservar archivos fácilmente accesibles bajo la forma de bases de datos digitalizadas. Esta primera etapa fue determinante para la informatización progresiva de las sociedades, que culminaría a finales de los ochenta. A esta etapa le sucedió otra, que se caracterizaría por la superposición entre la interconexión digital y la madurez algorítmica (Sadín, 2017, pág. 23). Este proceso culmina con la aparición del *smartphone* en 2007.

Según Simondon el perfeccionamiento de cualquier dispositivo técnico se define por su grado de indeterminación (Simondon, 2018, págs. 156-159). El *smartphone* instaura un nuevo vínculo entre el individuo y el dispositivo. En su gran mayoría los objetos técnicos del pasado mantenían un vínculo estrictamente funcional con sus usuarios, sin embargo, el *smartphone* ofrece un depósito cognitivo altamente indeterminado y virtualmente inagotable, capaz de ajustarse a toda coyuntura espacio-temporal (Sadín, 2017, pág. 56). La composición algorítmica del *software* que integran los *smartphones* elabora funcionalidades complejas, que permiten responder ante cualquier circunstancia. A la movilidad, la individualización y la portabilidad del *walkman* de Sony (1979), al *smartphone* debemos añadirle cinco características que, para Sadín, suponen lo que él denomina su “pico de inteligencia”: 1) permite una conexión espacio-temporal casi continua, 2) confirma el advenimiento de un cuerpo interfaz con múltiples modalidades de manipulación, 3) es un instrumento de asistencia que orienta, acompaña y dirige la vida cotidiana con el fin de enriquecerla, 4) es una instancia privilegiada de geolocalización, mostrando diferentes opciones virtuales que rodean al individuo, 5) representa el fenómeno de la realidad aumentada al inducir un doble margen de percepción. Observamos que el *smartphone* es mucho más que un teléfono móvil que permite hablar y enviar mensajes de texto o imágenes.

La nueva revolución implica también una delegación de las facultades de interpretación y de iniciativa por parte del individuo hacia los dispositivos. Sadín la denomina *subjetividad ampliada*, que ensalza una oferta adaptada a un individuo hiperindividualizado. De esta forma, el individuo de la Era Global¹ es un sujeto hipermóvil, interconectado e híbrido, gracias a sistemas que deciden y orientan tanto comportamientos individuales como

colectivos (Keim, Abril 2012). El fenómeno de las *apps* muestra el tránsito de lo tangible hacia lo inmaterial de las líneas de código, sin perder del todo la densidad de lo físico, pero priorizando el cálculo y los algoritmos asociados (Srnicsek, 2018, págs. 41-42). A su vez, cada dispositivo está fuertemente integrado en un ecosistema digital en el que las funciones se complementan.

En la Era Global la integración social no se realiza desde los sujetos, sino a partir de un sistema integral de objetos, en el que la relación sujeto-objeto va mucho más allá de la simple funcionalidad (Baudrillard, 2010, págs. 117-147). Este fenómeno lo llama Sadin *realidad aumentada* (Sadin, 2017, pág. 83). Este fenómeno constata la condición híbrida de lo humano, que mezcla los cuerpos y la potencia de macroprocesadores y algoritmos, en los que se combina inteligencia humana e inteligencia artificial, con la función de integrarse en nuestra cotidianidad. Se trata de un régimen dual de experiencia, donde la tecnología se adhiere al cuerpo y hace cuerpo con nuestra percepción de las cosas. El término *bio-hipermedia*, acuñado por Giorgio Griziotti nos parece bastante apropiado (Griziotti, 2013). Según Bratton, esta continuidad espacial ha permitido el uso extensivo de aplicaciones descargables, que modulan cada vez más nuestra relación entre el cuerpo y el espacio (Bratton, 2014). Vivimos recubiertos de datos, ajustados individualmente a cada situación concreta en un entorno cada vez más transparente. Como sugiere Terranova, todo ello contribuye a implantar una nueva forma de administración de la vida, quizás más ligera, liviana y atractiva, pero, en cualquier caso, mucho más efectiva y eficiente (Terranova, 2017).

Según el movimiento *Yo Cuantificado*², la tecnología digital, desde el *smartphone* al ordenador personal, pasando por las *tablets*, ha mostrado una carta de presentación simple y seductora: liberar a la vida cotidiana de las

tareas más tediosas y repetitivas, delegándolas en complejos dispositivos que se ajustan de forma individual a nuestras necesidades, buscando una mejor y más eficiente gestión del tiempo. Dicho de otra forma: allana el camino para una vida intensa liberada de lo repetitivo y lo rutinario, aumentando significativamente la autonomía y las capacidades del individuo. De esta manera, un amplio espectro de aplicaciones y funciones han ido acoplándose a un campo cada vez más extenso de la vida cotidiana (Guillaud, febrero 2011). Se instaura así una forma de alienación que ya supo ver Simondon (Simondon, 2018, pág. 267), y que definió como la ruptura entre el saber técnico y las condiciones de utilización de los objetos técnicos; más opaca y sutil, si cabe, que la propia de una Era Industrial. Mientras los dispositivos se vuelven cada vez más sofisticados, los individuos se vuelven cada vez más estúpidos respecto ellos. Los dispositivos se han vuelto demasiado complejos para que la inteligencia humana los pueda entender y para que la voluntad humana los pueda gobernar. Esta es una consecuencia directa de la devaluación constante a través de la innovación (Rosa, 2016, pág. 153).

La tecnología, aceleración e intensidad

El modelo económico y tecnológico que se ha extendido por todo el mundo tiene su origen en el San Francisco de contracultura de finales de los años sesenta. En este espacio confluían ideas políticas que reivindicaban un cierto espíritu comunitarista y hedonista: buscaban promover la justicia social, la democracia, la oposición frente a roles de género demasiado rígidos y la experimentación de nuevas formas artísticas y sensoriales que privilegiaban un cierto ideal de intensidad. El ADN original de Silicon Valley se basaba principalmente en el cuestionamiento de un marco

cultural existente, que se consideraba ya obsoleto, y que mezclaba valores propios del sueño americano, como son: el coraje, el esfuerzo y la tenacidad. Este caldo de cultivo tan heterogéneo propició la aparición de un *ethos* que aspiraba a la fabricación de herramientas livianas, liberadas de todo poder coercitivo y abiertas a una reapropiación libre. En su novela autobiográfica *Valle inquietante* Anna Wainner relata de forma extraordinaria este ambiente y como se proyecta en pleno siglo XXI. (Weimer, 2021). Durante los años '80 comenzó a generalizarse un axioma que abordaba la informática personal según una especie de neocomunitarismo digital. Emergió entonces la figura de un nuevo emprendedor libertario, que se oponía a las normas y a la autoridad. En el nuevo espíritu tecnológico de Silicon Valley convergen dos tendencias: 1) inspirada en Comte, una voluntad clara de suplir las deficiencias humanas, tanto colectivas como individuales, a través de la tecnología; 2) intensificar la vida liberándola de las tareas tediosas y repetitivas a través de lo que hemos llamado *realidad aumentada*. Habermas ya advirtió en 1968 en *Ciencia y técnica como ideología* sobre el peligro de una automatización de la vida cotidiana a través del desarrollo técnico. Según él la ciencia y la técnica sí, cierto, hacen la vida de los individuos más cómoda y confortable, pero a la vez lo someten a un aparato técnico que persigue fundamentalmente el incremento de la productividad social (Habermas, 2010, págs. 56-58, 62).

En 1844 Comte publicó el *Discurso sobre el espíritu positivo*. En él afirmaba que la ciencia y el desarrollo técnico permitirían una constante mejora de las capacidades humanas, tanto individuales como colectivas, en un entorno marcado por un crecimiento industrial. La filosofía positiva, esto es la ciencia, presentaba una aptitud muy superior a la filosofía de corte idealista (Comte, 2017, pág. 55). La ciencia, y el saber en general, no debían verse

empujados por el simple deseo de saber, sino por un *ethos* marcado por la utilidad, que persiguiera la mejora continua de la condición individual y colectiva (Comte, 2017, pág. 70). Esta es la noción de progreso que Comte nos presenta en el *Discurso sobre el espíritu positivo*. La filosofía siliconiana seguirá esta línea de pensamiento abierta por Comte en el siglo XIX. En pleno siglo XXI este impulsor casi mágico es la inteligencia artificial, que instaurará una nueva forma de razón, la razón digital.

Analicemos el origen de este deseo creciente por la intensificación de la vida. El origen de esta lógica la podemos situar en 2007, con la aparición del iPhone, que inauguró una era de acompañamiento al individuo, a través de procedimientos encargados de aligerar el curso de la vida con el propósito de, abandonada la rutina, intensificarla. La noción de vida intensa aparece en la tradición occidental a finales del Siglo XVIII y principios del XIX. Según el historiador de la ciencia y la tecnología Paolo Rossi, aparece de forma clara en la filosofía de Newton, ligada a las nociones de fuerza y potencia (Rossi, 1998, pág. 217). Mientras que la fuerza y la potencia quedan más o menos definidas en la filosofía newtoniana, no sucede lo mismo con la noción de intensidad. Ante esta dificultad, la noción de intensidad tratará de explicarse a través del sujeto. En definitiva, las cosas por sí mismas carecen de intensidad. Son lo que son. Es el sujeto, en cualquier caso, el que agrega alguna variación de tono, como reflejo de su estado o psicológico o fisiológico. El sujeto no puede recurrir a nada que no sea él mismo para encontrar algo que sea intenso. Dicho esto, ante la extensionalización del mundo, como resultado de una mirada matemática, no encuentra ningún motivo suficientemente estimulante para vivirlo, habitarlo o experimentarlo. No podrá existir un mundo intenso sin un individuo que lo sostenga, y para ello debía desprenderse de todo lo idéntico, tedioso y repetitivo.

‘Intensidad’ pasó a ser el nombre moderno de algo irreductible, de todo lo que escapa a la empresa de racionalización y extensionalización del mundo: se trataba, para el espíritu moderno de designar lo que no se dejaba reducir a cantidad idéntica de otra cosa. Era intenso, en definitiva, todo lo que no podía ser contado. [...] La identidad, cuyo antiguo soporte había sido el concepto de sustancia, podía ser reemplazada por la intensidad. Y todo devenía intenso: todo era de este modo potente, cualificado, diferente pero no distinto; todo tenía un valor, sin poder por ello ser contado, enumerado, intercambiado” (García, 2019, pág. 95)

Esta figura del hombre intenso, que recorre el siglo XIX, la encontramos en las obras que van desde Kierkegaard hasta Bergson, pasando por Nietzsche y Baudelaire, y que en el siglo XX influenciará decisivamente a las vanguardias, a los situacionistas, o incluso a Deleuze, Guattari, Lyotard y Baudrillard (Plant, 2008, págs. 118-120, 211-227). Este individuo intenso huye de los convencionalismos, y considera la estabilidad como sinónimo de aburguesamiento, tedio y estancamiento, en consecuencia, hay que experimentar, hay que innovar. Pero la intensidad no es solo variación, sino también aumento continuado: no es suficiente que las intensidades varíen, también es necesario que progresen infinitamente. El hombre intenso sabe que no puede mantener la intensidad si no es al precio de hacer que todo sea más vivo y acelerado. Lo propio de la tecnología es acelerar el progreso tecnológico hasta el punto de que la inteligencia artificial suplante a la inteligencia humana, con todas las consecuencias sociales y políticas que esto implica. Éstas son algunas de las tesis que defiende el *Manifiesto por una política aceleracionista* (Williams & Srnicek,

2017). Ahora bien, la propuesta que sostienen Williams & Srnicek, que podríamos resumir como la superación del capitalismo acelerando sus contradicciones, ha sido ampliamente discutida por Berardi. Crítica que también compartimos:

Es una propuesta interesante para examinar, pero al final se revela falsa, porque el proceso de subjetivación autónoma es puesto en peligro por una aceleración caótica, y la subjetividad social es capturada y subyugada por la gobernanza del capital, sistema constituido de dispositivos automáticos que funcionan a una velocidad asombrosa. (Berardi F. , 2017)

El sistema tecnológico como acelerador de la vida

El tiempo es una de las dimensiones centrales de la vida social. La colonización del tiempo ha sido un objetivo fundamental del capitalismo durante la modernidad: la mutación antropológica que el capitalismo ha generado en la mente y la vida humanas ha sido, sobre todo, una mutación en la percepción del tiempo. En la actualidad, el tiempo, como afirma Berardi (Berardi F. , 2015, pág. 43), se ha convertido en el principal campo de batalla. La aceleración social se ha transformado en una fuerza totalitaria. Poder totalitario es aquél que ejerce presión sobre la voluntad de los individuos, es ineludible, es omnipresente, es difícilmente criticable y neutraliza la espontaneidad de los individuos. Siguiendo a Arendt, el totalitarismo y la tecnología tienen en común que lo hacen todo posible. Ambos, para realizarse, eliminan toda espontaneidad y toda singularidad, reducen la persona humana a cosa (Esquirol, 2011, pág. 109). Lo incluyen todo.³

Es bastante común escuchar expresiones que hacen referencia a la escasez de tiempo, lo

cual, en relación con la aceleración tecnológica, resulta bastante paradójico. Veamos cuáles son las relaciones entre la aceleración social o del ritmo de vida (sociogénesis) y la aceleración tecnológica (tecnogénesis). De acuerdo con las tesis del sociólogo alemán Hartmut Rosa, aceleración del ritmo de vida la podríamos definir como un incremento del número de episodios de acción y experiencia por unidad de tiempo. La *contracción* y la *compresión* son dos variables que pueden resultar-nos útiles para medir la aceleración. La primera variable consiste en medir el tiempo transcurrido para realizar ciertas tareas definibles en unidades, por ejemplo: dormir, comer...; aceleración significa hacer más cosas en menos tiempo. En este caso lo que se contrae es el tiempo. La segunda variable, la compresión, consiste en comprimir acciones y experiencias, es decir, hacer y experimentar más en un periodo de tiempo fijo y determinado mediante la reducción de las pausas; el resultado: realización de más tareas simultáneas. Por ejemplo: cocinar mientras consulto el correo electrónico en el *smartphone* (*multitasking*). Por tanto, la innovación tecnológica, y la multitud de *apps* que nos liberan de ciertas tareas rutinarias, llevan asociado inevitablemente una disminución en el tiempo empleado para realizar ciertas acciones y procesos de la vida cotidiana. Dicho de otra forma, la aceleración tecnológica debería provocar un incremento en el tiempo libre, reducir el ritmo de vida y aliviar el “hambre de tiempo”. Si hace falta menos tiempo, éste debiera ser más abundante, no más escaso como percibimos (Rosa, 2016, págs. 32-38).

Analicemos por qué motivo esto no sucede. Las bases de la sociedad moderna son la aceleración y el crecimiento, ello tiene que ver con el desarrollo industrial, la concentración de grandes masas de población en las grandes metrópolis, el desarrollo de los transportes y la aparición de nuevos sistemas de

comunicación como el telégrafo, la radio o el teléfono. Ahora bien, más allá de aspectos estrictamente técnicos, existen dos fenómenos sociales que han sido más que relevantes en la aceleración social: el dinero y la división del trabajo. En 1900 Simmel publica *Filosofía del dinero*. El dinero es una institución social con una marcada tendencia a desmaterializarse y que funciona como acelerador social. Una de las formas de conseguir dinero es a través del trabajo, altamente especializado a principios del Siglo XX:

No hay duda de un símbolo más claro para el carácter absolutamente móvil del mundo que el dinero. La importancia del dinero reside en que es algo que se entrega; mientras no está en movimiento no es dinero, de acuerdo con su valor su significación específicos. (Simmel, 2013, pág. 610).

Para aclarar el funcionamiento de una de las variables debemos acudir también a la otra. Como hemos explicado anteriormente, la tecnología en sí misma no es la causa de la aceleración social, a pesar de que ambas se retroalimentan. Uno de los principios que definen a la sociedad en la Era Global es el principio de competencia, que impulsa el crecimiento económico, y coloniza más allá de lo estrictamente económico. Es la principal fuerza impulsora de la aceleración social. Así se muestra la estrecha relación del dinero con la velocidad de la vida. Es más, es un principio fundamental de la modernidad.⁴ Por tanto, la aceleración social y la aceleración tecnológica son consecuencias de un sistema de mercado capitalista altamente competitivo. En la Era Global nos encontramos ante un nivel inédito de conexión entre lo económico y lo tecnológico, que toma la forma del domino del primero sobre el segundo. Esta mutación invierte el orden que existía en otros tiempos (Rossi, 1970), en las que las innovaciones técnicas y científicas

era recuperadas por la industria posteriormente. Ahora los ejes de innovación son orientados por oficinas de tendencias o estudios de mercado, para después ser desarrollados por ingenieros sometidos a la industria digital. Todo ello invalida cualquier postulado que apele a la neutralidad de la tecnología.

Por otro lado, el principio determinante y selectivo en un sistema basado en la competencia es el logro. Lo podemos definir como tarea por unidad de tiempo, de tal forma que acelerar y ahorrar tiempo están vinculados directamente con una ventaja competitiva (Rosa, 2016, pág. 45). Los individuos tienen que invertir cada vez más energía en mantener su competitividad y en aumentar su capital, hasta el punto de que su mantenimiento se ha transformado en el único objetivo de la vida social, a riesgo de devenir individuos plenamente obsoletos. A su vez, la cultura del logro está fuertemente arraigada en nuestra sociedad, empujada por una cultura del rendimiento laboral y de consumo frenético (Wajcman, 2017, pág. 110). Las *apps*, que colonizan a través de dispositivos nuestra vida, lejos de incrementar el tiempo libre disponible, lo reducen y lo someten a mayor presión, gracias a la compresión y a la contracción temporal.

Convergen en el individuo dos dinámicas que no hacen más que acelerarse: por un lado, la aceleración tecnológica, que, a través de dispositivos y *apps* de realidad aumentada y vida asistida, nos permiten realizar más tareas en menos tiempo (comprensión + contracción), por otro, un ideal de vida intensa que sigue una tendencia asintótica que no cesa de incrementar, liberando al individuo de tareas lentas, tediosas y repetitivas. Así pues, el ciclo de la aceleración se ha transformado en un ciclo autopropulsado, en el que este ideal de intensidad -capturado y modificado por el capital⁵ y amplificado por la aceleración tecnológica- funciona como combustible. El resultado de esta doble aceleración es una vida

altamente acelerada y saturada, en definitiva, una vida que teme y ahuyenta el *horror vacui* temporal (Muntadas, 2020)..

Conclusiones

La realidad -la interacción de seres vivos, objetos y datos- está configurada de tal forma que no hay ni tiempo ni espacio para otras formas de vivir, ajenas al rendimiento vital y a la fatiga por ser un yo-mismo más completo, más intenso. La mente humana evoluciona a un ritmo totalmente diferente a como lo hacen las máquinas. La expansión del ciber-tiempo está limitada por factores biológicos. Algunas de las consecuencias sobre el individuo son las siguientes:

Primero. El ritmo orgánico humano funciona en unos umbrales de aceleración inferiores a cómo lo hacen los dispositivos tecnológicos. El organismo adopta herramientas de simplificación para adaptarse al ritmo que marcan los dispositivos, tiende a uniformar su respuesta psíquica y a reelaborar su comportamiento afectivo a marcos más contraídos y acelerados. El resultado es un proceso de desensibilización y deterioro emocional. Las consecuencias sociales: apatía y agotamiento (Berardi, 2019, pág. 65).

Segundo. Como ya mostró Simmel, la acumulación de valor se debe a la aceleración y a tasas de incremento de velocidad de circulación de capital. La construcción de sentido ralentiza este proceso, ya que necesita tiempo para ser construido, procesado y comprendido. La aceleración de los flujos de información supone un empobrecimiento del sentido. Llegados a este punto es imposible captar el sentido, porque no podemos ya extraer una explicación finita del flujo infinito de información, como herramienta para la integración social y la comprensión. El orden social y colectivo solo puede construirse a través de decisiones automáticas. A este proceso lo

llamamos gobernanza total tecno-ideológica o totalitarismo digital (Berardi F., 2017, págs. 178, 239). Consecuencias: el automatismo vital y el distanciamiento emocional.

Tercero. Para Bergson la memoria era un mecanismo en el que se graba la vida y se inscribe el tiempo. La memoria es el registro del tiempo a través del recuerdo: es algo más que la reconstrucción de un evento regular, fijo, repetible y computable. Es recreación y reimaginación de un pasado que va cambiando a medida que nos distanciamos de él y transforma nuestro punto de vista. Las imágenes que guardamos en la memoria completan nuestra experiencia enriqueciéndola, y ésta devuelve las imágenes enriquecidas nuevamente a la memoria (Bergson, 2006, págs. 77, 163-168). Esta forma de memoria difícilmente puede ser reproducida tecnológicamente. La memoria viva, la memoria humana, la duración, es determinante para una vida en constante transformación y enriquecimiento. Sustituida por soportes de almacenamiento digital, la experiencia se ve fuertemente empobrecida, y la creatividad resentida. La creación no puede tener lugar sin la libertad, no porque esta última sea la condición de la creación, sino porque es su efecto (Gastaldi, 2010, pág. 67). Consecuencia: sin memoria (con memoria-digital) la creatividad se apaga y la libertad es solo una palabra.

Cuarto. El futuro es el imaginario que trata de colonizar la utopía. Sin futuro no hay transformación social. La impresión de un cambio frenético reemplaza a la noción de progreso e Historia: los actores sociales experimentan sus vidas políticas e individuales como procesos volátiles y sin dirección. Experimentan el cambio como un estado de detención hiperacelerada. Estamos instalados en una incertidumbre sobre la dirección de la Historia. En el panorama político moderno el colapso del sistema se consideraba una oportunidad para el cambio político radical. El

término revolución se refiere a la subversión y al cambio de las estructuras sociales existentes. La Era Global es una época de alta complejidad y aceleración, en la que la conciencia se ve fuertemente amenazada y fragmentada al verse inmersa en una marea de automatismos, de tal forma que la rabia social contra la explotación se transforma en frustración y desesperación que se viven de forma privada. Sin embargo, soy de los que piensan que la desesperación y la alegría no son irreconciliables, en la medida que las dos son estados de ánimo de la mente. La amistad es la fuerza que transforma la desesperación en alegría (Berardi, 2019, pág. 109). Consecuencia: la Historia, como espacio de emancipación de la Modernidad, se reduce a la acumulación de instantes sin conexión, y anula la posibilidad de una transformación radical de la Realidad.

Quinto. El azar, un encuentro fortuito, perderse en la ciudad... parecen experiencias que, en una vida asistida por aplicaciones, nos son bastante lejanas. El acontecimiento es excepcionalidad. Para Derrida el acontecimiento es algo bastante sencillo: un acontecimiento es algo radicalmente imposible; tan imposible, que ni siquiera es pensable, ni predecible, ni reapropiable. Donde es imposible que el acontecimiento suceda, ocurre. El acontecimiento es sorpresa absoluta. Porque no se espera, no se ve venir. Ni se pre-dice, ni se pre-ve (Derrida, 2007, pág. 95). Dentro de lo estrictamente normativo, del espacio cerrado que dibujan las reglas o las normas, no sucede el acontecimiento. Solo puede hacerlo desbordando este espacio normativo. Consecuencia: fin del acontecimiento y agotamiento de lo posible.

Referencias

- Aguirre, V., & Malishev, M. (2011). Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores. *La Colmena*, 5-17.

- Baudrillard, J. (2010). *El sistema de los objetos*. Madrid: Siglo XXI.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2015). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento social*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Berardi, F. (2017). El aceleracionismo cuestionado desde el cuerpo. In A. & Reis, *El aceleracionismo. Para una transición hacia el psotcapitalismo* (pp. 69-76). Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bourdieu, P. (2000). *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editoria Desclée de Brouwer.
- Bratton, B. (2014). On Apps and Elementary Forms in Interferencial Lifes: Object, Image, Superimposition. In M. & Mativiyenko, *The Imaginary App*. Cambridge: MIT Press.
- Chiapello, B. & (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Combes, M. (2017). *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Comte, A. (2017). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J. (2007). *Decir el acontecimiento. ¿Es posible?* Madrid: Arena Libros.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.
- García, T. (2019). *La vida intensa. Una obsesión moderna*. Barcelona: Herder.
- Gastaldi, L. (2010). La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política. In VVAA, *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Griziotti, G. (2013). Biorank: Algorithms and Transformations in the Bios of Cognitive Capitalism. In S. Portanova, *Moving without body*. Cambridge: MIT Press.
- Guillaud, H. (Febrero 2011). Kevin Slavin: Il nous faut dresser l'Atlas des algorithmes contemporains. www.internectu.net.
- Habermas, J. (2010). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: FCE.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (2018). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Infinito.
- Keim, B. (Abril 2012). Artificial intelligence could be on brink of passing Turing test. *Wired*.
- Kelly, K. (1995). *Out Of Control: The New Biology Of Machines, Social Systems, And The Economic World*. New York: Basic Books.
- MARX, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858. (Vol. 2)*. Madrid: Siglo XXI.
- Muntadas, B. (2016). *Inmediatez: Capitalismo y vidas aceleradas*. Barcelona: Chiado Editorial.
- Muntadas, B. (2020). La prisión de Cronos. Aspectos sociopolíticos del malestar contemporáneo. In M. & WALMOTT, *La jaula del tiempo: aspectos sociopolíticos y jurídicos de la aceleración contemporánea* (pp. 23-73). Uberlandia: LAECC.
- Muntadas, B. (2020). Los antecedentes modernos del malestar contemporáneo: alienación y desesperación. In VVAA, *El estado constitucional cooperativo y la gobernanza global: actualidad y desafíos*". Uberlandia: LAECC.
- Plant, S. (2008). *El gesto más radical. La internacional situacionista en una época postmoderna*. Madrid: Errata naturae editores.

- Quadrado, S. (2019). El móvil ha cambiado el amor, el sexo y la libido. Entrevista a José Ramón Ubieta. *La Vanguardia*.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz Editores.
- Rossi, P. (1970). *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*. Barcelona: 1970.
- Rossi, P. (1998). *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona: Crítica.
- Sadin, É. (2016). *La silicización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sadin, É. (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sadin, É. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía del antihumanismo radical*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Serroy, L. &. (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Anagrama.
- Simmel, G. (2010). *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Simmel, G. (2013). *Filosofía del dinero*. Madrid: Capitan Swing.
- Simondon, G. (2018). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataforma*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo II. La desorientación*. Hondarribia: Hiru.
- Terranova, T. (2017). Red Attack! Algoritmos, capital y la automatización de lo común. In A. &. Reis, *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 91-109). Buenos Aires: Caja Negra.
- Wajcman, J. (2017). *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Barcelona: Paidós.
- Weimer, A. (2021). *Valle inquietante*. Barcelona: Libros del Aterioide.
- Williams & Srnicek. (2017). Manifiesto por una política aceleracionista. In Avanesian & Reis, *Aceleracionismo. Estrategias para una trismisión hacia el postcapitalismo* (pp. 33-48). Buenos Aires: Caja Negra.

¹ Llamamos Era Global a nuestro presente, en el que Capitalismo y Realidad se identifican gracias a la tensión que mantienen ambos términos a través de la aceleración y la inmediatez, ampliadas por lo digital. (Muntadas, Inmediatez. Capitalismo y vidas aceleradas, 2016)

² Movimiento Yo Cuantificado: www.quantifiedself.com

³ Según Arendt, el totalitarismo (Los orígenes del totalitarismo) se caracteriza por una ruptura total con los fenómenos sociales anteriores. El totalitarismo vio definida su misión absoluta e incluso sagrada, en el caso alemán, en las leyes de la Naturaleza, y en el caso soviético, en las leyes de la

Historia. El poder totalitario se extiende como una mancha de aceite por toda la sociedad, ejerciendo con control total sobre los individuos y los fenómenos sociales. Otro de los rasgos del totalitarismo es la atomización social. (Aguirre & Malishev, 2011)

⁴ (Bourdieu, Las estructuras sociales de la economía, 2000, págs. 161-165, 256-268) y (Bourdieu, Poder, derecho y clases sociales, 2006, págs. 131-165), (Simmel, Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la modernidad, 2010, pág. 57)

⁵ Para profundizar en el papel seductor y los mecanismos de captura de la una vida intensa: (Serroy, 2015, págs. 31-57, 274-283) y (Chiapello, 2002, págs. 241-293, 527-599)

La sociedad de control y el terror a lo des-conocido. Apuntes para la invención de una poética de la amabilidad

The society of control and the terror of the unknown: notes for the invention of a poetics of kindness

LUÍS F. OYARZUN MONTES (U. DE BARCELONA – U. COMPLUTENSE DE MADRID)

luisfelipeoyarzun@ub.edu - ORCID: 0000-0003-1826-1359

Resumen: Este artículo busca explorar nuevos centros de gravedad que permitan inventar otros modos de habitar el mundo, diferentes a la sociedad de control que moviliza destructivamente todo lo «que es» con el propósito de asegurar su crecimiento infinito. Primero desarrollo el tránsito que va de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Luego, vinculando este tránsito al colapso del proyecto emancipatorio moderno, propongo que el gobierno cibernético de la vida pone en obra la voluntad de poder incondicionada, desvelándola a su vez como nervio del proyecto Occidente. Observo, finalmente, que, en su propio proceso de desfundamiento, se constata la “falta de” principios legitimadores para toda forma de gobierno de la existencia que haga de la violencia su eje cardinal. Este “vacío” nos ofrece la posibilidad de cultivar una poética de la amabilidad nacida de la experiencia de la fragilidad compartida por todo modo de vida, humano y no humano.

Palabras claves: control social, Occidente, proximidad, empatía, humanismo.

Abstract: This article seeks to explore new centers of gravity that allow inventing other ways of inhabiting the world, different from the society of control that destructively mobilizes everything "that is" in order to ensure its infinite growth. First, I develop the transit that goes from the disciplinary society to the society of control. Then, linking this transition to the collapse of the modern emancipatory project, I propose that the cybernetic government of life puts into action the unconditional will to power, revealing it in turn as the nerve of the Western project. Finally, I observe that, in its own process of breaking down, the "lack of" principles that could legitimize any form of government of the existence that makes violence its cardinal axis, is verified. This "emptiness" offers us the possibility of cultivating a poetics of kindness born from the experience of fragility shared by all possible ways of life, human and non-human.

Keywords: social control, West, proximity, empathy, humanism

El tránsito

En una famosa entrevista con Toni Negri realizada en 1990, Gilles Deleuze afirma que, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial, se hace patente que occidente transita hacia las sociedades de control, las que, a diferencia de las sociedades disciplinarias, “ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea” (Deleuze, 1996: 243). Las sociedades disciplinarias operan a partir de Modelos o reglas que ordenan, delimitan y reparten los espacios y tiempos en pos de producir determinados procesos de subjetivación, es decir, producir determinados sujetos¹: la cárcel, la escuela, la familia, la fábrica. Por eso, como señala Han (2013: 93), se puede decir que estas sociedades se organizan a partir de proyectos morales y biopolíticos, fundados en *principios* que dividen jerárquicamente lo normal de lo anormal, lo bueno de lo malvado, lo recto de lo desviado, y a cuya autoridad los seres humanos se hayan *sujetos* en un doble sentido. Por un lado, dichos principios y dispositivos de encierro gobiernan y someten los comportamientos, gestos, conductas, discursos, produciendo, como decía, determinados modos de pensar, de hacer y de vivir. Pero también, por el otro lado, es a través de este mismo proceso de sometimiento de los cuerpos, que los sujetos asumen su libertad e identidad, desplegando estrategias de resistencia e imaginando otras formas de vida. Dicho en otras palabras: es por hecho de sentir la opresión de un modo de gobierno de la vida, que nace la pregunta sobre cómo *no* queremos ser gobernados (Garcés, 2021). Ya el hecho de estar encerrados implica la existencia de un *Afuera* del encierro, un *afuera* que indica, aunque sea de modo difuso, una dirección emancipatoria².

Ahora bien, junto al fracaso de los proyectos emancipatorios modernos y la emergencia del mundo global, si bien es cierto que siguen operando las técnicas de encierro, las sociedades occidentales comienzan a funcionar a partir de nuevas tecnologías de poder, las que despliegan modos de gobierno a partir del control y la vigilancia continuos. Esto se realiza a través del procesamiento y cómputo, realizado casi a la velocidad de la luz, de los trazos que dejamos “voluntariamente” en los nuevos soportes reticulares y retencionales, tecnologías de la comunicación y la información convertidas en el nuevo sistema nervioso de una sociedad que comienza a auto-regular (y programar) sus procesos y tendencias de modo cada vez más automatizado (Stiegler, 2014: 151-152).

Por lo mismo, las tecnologías de poder propias de las sociedades de control no buscan primariamente *adaptar* los cuerpos a Modelos o fundamentos rígidos cuya autoridad, por ejemplo, se sostuviera en un dominio suprasensible cualitativamente diferente al plano de los intercambios cotidianos necesarios para subsistir. Por el contrario, las dinámicas que gobiernan las sociedades de control son movilizadas exclusivamente por el “imperativo económico” (Han, 2013: 93), imperativo desde el que las tecnologías del control modulan y programan los comportamientos y deseos, reducidas sus posibilidades a los requerimientos de los flujos de un mercado que ha se ha hecho uno con la realidad (López Petit, 2009). No es extraño, entonces, que las dinámicas de poder propias de la sociedad de control ya ni siquiera necesiten de grandes teorías o marcos comprensivos para *legitimar* sus formas de dominio. Le basta con ser capaz de ir analizando la información que los dispositivos reticulares captan y procesan de las diversas regiones de la existencia, detectando asociaciones, estableciendo

patrones y generando pre-dicciones sumamente efectivas y eficientes que aseguren el incremento continuo de los márgenes de beneficio. Con esto, si bien no se cumplen los designios de la providencia ni tampoco se institucionalizan las ideas de la Razón, sí se asegura el cumplimiento del único criterio de legitimidad que parece haber sobrevivido a la catástrofe de la metafísica y de la modernidad: la eficiencia, necesaria para la funcionalidad óptima de las actuaciones del sistema social en su conjunto³. Desde esta perspectiva, el mejoramiento o desarrollo “progresivo” de la sociedad no se interpreta a partir de la tensión generada por sus contradicciones internas, como en el caso de la lucha de clases. Comprendida la sociedad, por el contrario, como un todo orgánico (Lyotard, 2000: 29-30), toda resistencia se sobreentiende como un problema que debe ser solucionado e incorporado a las mismas lógicas de crecimiento infinito. Lógicas de una época congelada y estacionaria que, cancelando el porvenir, parece girar sobre su propio eje.

El poder del Control

Detengamos en la siguiente pregunta: ¿qué quiere decir aquí control? *Controlar* algo quiere decir que ese “algo” está en nuestras manos, que sabemos de él todo aquello necesario para gobernar su curso y prever sus movimientos de futuro. Tener el control de una situación implica, por lo mismo, haber reducido al máximo la incertidumbre, la inseguridad, lo imprevisible; estar situado en un espacio de transparencia, en donde el objeto, la cosa o la situación que buscamos gobernar nos ha revelado todos sus secretos, y, por lo cual, nos sentimos protegidos ante la irrupción de cualquier extrañeza. En ese sentido, si el *control* es el rasgo determinante de nuestras

sociedades globales contemporáneas, esto quiere decir que habitamos en un horizonte de comprensión que considera que lo más valioso es aquello que *puede ser* medido, reducido a cálculo, es decir: aquello con lo que *podemos* disponer para la consecución de determinados planes y proyectos. ¿Pero qué planes y proyectos? Si la sociedad de control ya no apela a Grandes Modelos hacia los que orientar nuestra vida, pareciera que lo que la moviliza es el perfeccionamiento continuo de los mismos mecanismos de control, condición de posibilidad para ir maximizando los rendimientos del sistema tecnológico e industrial pensados como un todo. El poder del Control no promete la redención o salvación de nuestra alma, tampoco organizar la sociedad en función de una jerarquía ontológica propiciada por la esencia de la verdad. Lo importante son los mecanismos que permiten identificar los “cuándo” y los “dónde”, para “gestionar lo impredecible y gobernar lo ingobernable”, al interior de un tablero de juego organizado por el “principio de rendimiento” (Comité Invisible, 2015: 43-44; Heidegger, 2001: 71).

Pero ¿cómo es que el control llegó a convertirse en la obsesión casi exclusiva de nuestras sociedades contemporáneas? ¿De dónde nace este anhelo por reducir completamente la incertidumbre, la inseguridad, lo imprevisible, lo incalculable? Es decir: ¿todo aquello que baña nuestra inexorable situación frágil y finita? Es un hecho indementible que a todos nos acomoda vivir en espacios en los que la incertidumbre y la inseguridad están más o menos controladas. Vivir en el riesgo absoluto no puede sino generar angustia y terror ante el porvenir. Pero ¿podemos controlar todas las esferas de la existencia? ¿Pueden ser calculadas y controladas aquellos *asuntos* que vienen a nosotros desde el fondo mismo de la existencia

(Blumenberg, 2003: 62) y que ya Kant identificó con esas cuestiones irresolubles que la Razón no puede rechazar pues son planteadas por su misma naturaleza? (Kant, 2010: 7).

El acabamiento del proyecto metafísico occidental y el dominio planetario de la sociedad de control cibernética

En un texto de 1967 titulado *La proveniencia del arte y la tarea del pensar*, Martin Heidegger señala que la sociedad organizada en base al control “cibernético” representa la exacerbación más extrema del proyecto metafísico-moderno, lo que no es otra cosa que el triunfo definitivo del método sobre la ciencia. Por método no debemos comprender una cuestión de corte metodológico, sino más bien remite a un nuevo horizonte de comprensión del ser del ente, es decir: una nueva “determinación esencial de la verdad que sea fundamentable exclusivamente por medio de las facultades del hombre” (Heidegger, 2002a: 113)⁴. Lo que implica, asimismo, decidir, de ante mano, que la única dirección válida para todo saber es la calculabilidad general de todo lo que es accesible y verificable en el experimento (...) Dicho triunfo contiene una decisión: sólo cuenta como lo verdaderamente efectivo lo que es científicamente comprobable, esto es: lo calculable (...) El método es el triunfal obligar al mundo a salir de sí hacia una completa disponibilidad para el ser humano (Heidegger, 2014: 159).

La “hipótesis cibernética”, como la denomina el colectivo Tiquun (2015), significa el final de la filosofía y el acabamiento del pensamiento metafísico nacido con Platón (Heidegger, 2011). ¿Por qué? Pues si la filosofía metafísica ha buscado, en sus diferentes etapas, conocer, apropiarse y elaborar el ente a partir de un fundamento que revele y exponga

todos sus secretos, con la sociedad de control se alcanza el momento de transparencia total, en la que la naturaleza muestra todas sus cartas y la relación con todo lo “que es” se funda en una teoría en lo que lo real es sólo lo que se deja medir (Heidegger, 2001: 42).

La calculabilidad, como direccionalidad única del saber, es más que contar con números, nos dice Heidegger. Calcular implica contar, y contar implica tener la seguridad de “contar con algo”, de tenerlo a nuestra disposición, ponerlo en el horizonte de nuestros planes y expectativas (Heidegger, 2001: 42). La cibernética, en este sentido, transforma las cosas en flujos transparentes de datos e informaciones y, por lo mismo, representa la posibilidad más extrema de la “metafísica productiva”, la que, desde Platón hasta nuestros días, concibe que “ser” significa ser producido y, como tal, ser fundado (Zimmerman, 1990). Reducida toda la textura de la existencia a dato medible (Heidegger, 2001: 42), esta circula por la “estructura de emplazamiento sintética” (Kisiel, 2014) que Heidegger, como se sabe, denomina *Gestell* (Heidegger, 2001: 19)⁵, provocando, explotando y elaborándolo prácticamente todo, de cara a asegurar el continuo auto-aseguramiento del último sujeto de la modernidad: la sociedad (hiper)industrial (Heidegger, 2014:162). Con la sociedad de control cibernético, diríamos, el proyecto metafísico ha agotado sus posibilidades, alcanzando ese “lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite” (Heidegger, 2011: 97).

Por ello, si bien hoy en día la cibernética parece haber desaparecido, y en su lugar afloran en las universidades de punta los departamentos de inteligencia artificial, ciencias de la computación, ciencias de la información y de humanidades digitales, como señala Yuk Hui (2021: 84), esto no quita que esta marqué a fuego el final de la filosofía en tanto cumple su tarea más íntima: la instalación de una

civilización mundial determinada por el pensamiento occidental. Expresión de esto es que hoy en día todo, absolutamente todo, puede ser comprendido como un compuesto de bucles de retroalimentación que operan de acuerdo a la medición de información: tanto el movimiento que hacemos para coger una taza de café, la relación de las diferentes partes de un cuerpo de un organismo o la relación de este con su entorno. Es decir: el marco de comprensión que organiza nuestra vida está marcado por la “hipótesis cibernética” de cabo a rabo, lo que explica por qué hoy la guerra por el dominio del total planeta se juega en el terreno de la inteligencia artificial, cuyos últimos desarrollos tienen como horizonte el desciframiento tecnológico del código de la actividad neuronal, es decir: de la intimidad de nuestro pensamiento a través del uso de las neurotécnicas⁶.

Con la comprensión cibernética de la existencia, el pensamiento occidental ha terminado por superar su dualismo metafísico de base, arribando a su fase más absoluta, unitaria y total. Desde esta perspectiva, ya no tiene sentido distinguir entre seres inanimados o animados, entre organismos y máquinas. E incluso más. Ni siquiera podemos seguir pensando bajo las lógicas de sujeto-objeto, en la medida que, al interior de la sociedad de control, el ser humano es considerado - bajo la figura del Trabajador (Jünger, 1990) o del cognitariado (Berardi, 2003: 11) - un elemento más de este sistema orgánico y dinámico hiperindustrial. Por eso, como señala Heidegger, “el final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él” (Heidegger, 2011: 99). Es decir: la sociedad de control responde a un orden social orientado en exclusiva a la planificación y a la organización del trabajo humano, a cuya movilización total están orientadas todas las dimensiones y elementos de la

existencia. Las investigaciones científicas de punta responden, en el fondo, a esto mismo, estando su indicador de veracidad en directa relación con la eficiencia que producen en las actuaciones de los sistemas a los que tributan (Lyotard, 2000: 83). Todo, absolutamente todo, se ve reducido y transfigurado al servicio del incremento permanente de la optimización de las realizaciones que conforman, en palabras de Lyotard, esta “gran mónada” en expansión, cuyo único y último propósito es luchar contra la entropía, es decir: contra su propia disgregación y desintegración (Lyotard, 1998: 80).

El acabamiento cibernético del mundo metafísico y moderno marca, así, el comienzo del dominio planetario del pensamiento occidental, en la medida que ya no se prevé un futuro que sea cualitativamente diferente al tiempo presente. “Esto es lo que hay”, “no hay alternativas” o “la vida en cuanto tal es así”, expresiones todas que remiten a que el crecimiento infinito parece ser el único movimiento verdadero, real, neutro y supuestamente “desideologizado” al que podemos comprometer nuestra vida. Por esta razón, una vez todo proyecto histórico articulado en base a una meta o fin futuros ha colapsado, sólo queda lo que podemos denominar la “teleología del siempre más poder”. Esto, si por poder entendemos, básicamente, una dinámica de dominio que exige, para asegurarse continuamente a sí misma, ir incrementando continua y exponencialmente las esferas de ordenamiento y producción del ente, “al servicio de las siguientes posibilidades del ordenar”, es decir: del control y de la producción (Heidegger, 2001: 69; Heidegger, 2003: 175). Dentro de esta lógica epocal, sólo cuenta, como ente verdadero, aquello que le permite a la movilización total asegurar su incremento hacia el infinito. La voluntad de poder o la voluntad de voluntad, para decirlo con Heidegger, quiere todo para mantener en viva

tensión su ley de auto-superación, incluido el dominio total de la tierra, convertida en un elemento artificial (Yuk Hui, 2021: 70) dispuesta para el establecimiento de las condiciones necesarias, y a la vez provisionales, para este movimiento expansivo de sobrepasamiento infinito. Como señala Reiner Schürmann:

La meta de la voluntad de poder es la totalidad como puesta por ella. Una meta, dado que es ilimitada, requiere al mismo tiempo sobrepasar toda meta. Cada *telos* de la voluntad de poder se convierte en su propio obstáculo: erigido por ella misma pero con el fin de engrandecerse y sobrepasarse. En el trasfondo de esta teleocracia de la voluntad de poder, del mecanismo de erigir y abolir las metas, se sostiene el espectáculo de la sumisión del globo a la cultura europea (Schürmann, 2017: 276).

Esta lógica marca una diferencia sustantiva y definitiva con todo proyecto metafísico anterior. Pues, si antes, de cierta forma, se buscaban las formas de fundar y producir el ente a partir del Ser, o, si se prefiere, el devenir a partir de las leyes eternas inscritas objetivamente en la naturaleza, desde la perspectiva cibernética-tecnológica, el ser se comprende como devenir y el devenir como ser. ¿Qué quiere decir esto? Que, básicamente, hoy lo único que permanece es el devenir, y que lo “real es lo que se vuelve un punto de vista provisional (actual) sobre lo posible” (Stiegler, 2004: 338). Por esto, si en un momento fue la idea de progreso la que movilizó a la existencia occidental de cara al futuro, hoy pareciera que esta ha mutado hacia la innovación continua, la que no prevé la construcción paulatina de un mundo dirigido hacia “lo mejor”, para decirlo con Kant (2003:151). Más bien, promueve ciclos de creación-destructiva que se

creen indispensables para ir adaptándose continuamente a los retos y desafíos que pone diariamente un mundo incierto e inestable, atravesado y modelado por la ideología de la disrupción (Garcés, 2021: 122).

Esto implica, al menos, dos cosas. La primera, que el ser humano, al considerarse un elemento más de esta movilización total de la existencia, está provocada a *acoplarse* a las exigencias que el “principio de rendimiento” le impone en los diversos planos de su vida, haciendo de la optimización de sí mismo, la nueva moralidad de su vida (Klopotek, 2018: 99). La segunda, y vinculada a esta, que, al convertirse el “principio de adaptación” en la exigencia básica de esta lucha por la conservación de la existencia, la ontología de la guerra (Cragolini, 2020: 41-42) se convierte en el marco de comprensión básico de la realidad de lo real, en la que la competencia y la ley del más fuerte rempazan cada vez más a la razón moral y a la solidaridad (Berardi, 2017: 293); y que, como señala Amador Fernández-Savater, “[l]a guerra por dominar la tierra entera en nombre del beneficio económico: someter a cálculo la vida, los saberes y los cuerpos, el campo y la ciudad, conquistar en extensión e intensidad, demoler todo lo que - dentro o fuera de nosotros mismos- no encaja, hacer desierto”, se convierte en ley para la supervivencia (2021). Guerra del sistema social contra la entropía y su desintegración; guerra de todos contra todos por conservar y prolongar la mera vida biológica (Agamben, 2020). Guerra por la auto-conservación, guerra por la subsistencia, mundo organizado por la arbitraria violencia de la razón del más fuerte⁷.

Ahora bien, como cada vez se hace más evidente, la movilización hiperindustrial de esta “gran mónada” en expansión, ha ido consumiendo aquellos recursos que necesita para sostener esta movilización total que se moviliza a sí misma (Jünger, 1995), lo que vaticina el agotamiento de las mismas fuentes que

mantienen en curso su crecimiento expansivo (Garcés, 2017: 16). No se augura que, desde sus mismas lógicas, pueda nacer lo nuevo radical, que revitalice o abra bifurcaciones que permitan re-vitalizar *de otro modo* nuestro modo de habitar el mundo (López Petit, 1996: 9; Sáez Rueda, 2012: 32), Signo de ello es que hace un tiempo se ha expandido por la tierra un ánimo apocalíptico en el que no se perciben posibilidades cualitativamente diferentes y difirientes a este largo “hoy” clausurado sobre sí mismo (Garcés, 2017:15). Llegamos demasiado tarde para el futuro, después del futuro diría Berardi (2011), atrapados en este círculo de producción y consumo que destruye todo lo que vive y todo lo que dura (Tiqqun, 2015: 74): así como también todo vínculo sobre los que se tejen nuestros modos de ser y estar en el mundo (Heidegger, 2003: 229). Las dinámicas cada vez más automatizadas, anónimas e impersonales que movilizan nuestra existencia, han forzado a la naturaleza y a nosotros mismos a ir más allá del círculo de lo posible, haciendo de lo imposible su meta (Heidegger, 2001: 72). Habitamos una época de desmesura radical.

Uno de los signos más expresivos de esto último es que, como señala Agamben, hoy las tecnologías del poder propios de las sociedades de control ya no delimitan aquello que podemos hacer, como en el caso de la sociedad disciplinaria. Más bien hacia lo que nos conducen es una completa *ceguera* respecto a aquello que *no* podemos, es decir: ciegos a lo que podemos no hacer, insensibles a nuestra incapacidad e impotencia, a aquellos límites que determinan lo que verdaderamente somos (Agamben, 2011: 65). *Impossible is nothing*, o *yes you can* son las consignas de esta nueva religión del capitalismo cognitivo, esta suerte de voluntarismo mágico que tan bien ha analizado Mark Fisher como una de las fuentes de nuestra depresión y abatimiento (Fisher, 2013: 282), exigidos al máximo para

exprimirnos a nosotros mismos más allá de nuestras posibilidades concretas.

Pero, si no somos capaces de ver nuestros límites, si ya no nos permitimos decidir no hacer esto o no hacer esto otro, lo que se atrofia peligrosamente es nuestra capacidad de *decidir*, de *juicio*, de *responder*, de *situarnos* en un mundo que no nos pertenece, pero al cual estamos llamados a pensar, a cuidar y a atender. ¿Cómo imaginar otros modos posibles de habitar el mundo si hoy damos por hecho de que todo *debe ser* posible? ¿Desde dónde imaginar e inventar otras posibilidades y formas de vida? ¿Cómo abrir bifurcaciones a esta movilización total de todas las existencias que está agotando y *consumiendo* todo aquello que permanece, nuestra capacidad sensible, nuestros deseos, nuestros mundos, el planeta entero? (Stiegler, 2015: 155). Pues, si terminamos olvidando nuestros límites, también olvidaremos los límites de lo *vivable* (Garcés, 2017: 15).

La experiencia de la “falta de” como límite para *otro* comienzo

Pienso que aquí yace uno de los desafíos más esenciales de nuestra época. Lo que no es nada fácil. Como enfatiza Heidegger, no basta con pensar y buscar de modo técnico “soluciones” que nos permitan prolongar, durante algo más de tiempo, esta vorágine auto-destructiva, como parece promoverlo el “solucionismo tecnológico” desplegado por las tecnologías *smart* (Morozov, 2016). La amenaza no es la técnica en sí, sino el modo tecnológico de comprensión de la existencia, al interior de la que se ha establecido de modo transparente un determinado vínculo con el mundo, con los otros, con el planeta y con nosotros mismos (Dreyfus, 2017: 184 y ss). Por ello, el desafío no es sólo ir encontrando “soluciones” tecnológicas para destrabar el flujo del crecimiento, sino cultivar perspectivas

diferentes y difirientes de la hegemonía totalitaria del pensamiento calculador (Heidegger, 2002c) O, lo que es lo mismo, si el consumo de energía está acelerando la venida del apocalipsis, no podemos solo contentarnos con nuevas formas de energía renovable que movilicen el mismo modo de vida que está destruyendo aceleradamente sus propias condiciones de existencia (Chakrabarty, 2020). No se puede buscar *torcer* la clausura epocal de la razón tecnológica desde una perspectiva tecnológica, pues esto no haría más que refinar su horizonte de perfeccionamiento indefinido. Buscar modos de aminorar técnicamente los efectos del sistema tecnológico es necesario, pero no suficiente (Yuk Hui, 2016: 299).

Por eso, no basta, como señalan algunos tecno-utopistas, con esperar que la singularidad tecnológica, a través del despliegue de una inteligencia artificial y unitaria, nos salve de la desintegración, incluso llegando a superar a la misma muerte (Ray Kurzweil, 2012). Como tampoco que la aceleración de estas mismas lógicas auto-destructivas agudicen las contradicciones internas del mismo sistema y que, desde el paulatino estallido de sus lugares comunes, broten nuevas posibilidades de vida y pensamiento (Williams y Srnicek, 2017: 41). Como muy bien ha señalado Bifo Berardi, ninguna de estas posturas tiene en cuenta que la velocidad con la que se movilizan los flujos hiperacelerados de la sociedad de control, están pulverizando los ritmos finitos de nuestros cuerpos deseantes, destruyendo la subjetividad social, la que terminará disuelta en los mismos flujos automatizados del capital (Berardi, 2017: 74).

Pero, entonces ¿por dónde empezar? ¿Dónde encontrar un “centro de gravedad” diferente al de la “teleología del siempre más poder”? Quizá precisamente en el reverso de las lógicas hegemónicas de la sociedad de control, las que, nacidas del desplome de todo

principio o fundamento metafísico o emancipatorio-moderno, nos han revelado, asimismo, la *arbitraria y absolutamente infundada violencia* de su propio movimiento total. ¿Qué significa esto? Que una de las cuestiones sobre las que se erige la sociedad de control cibernético es justamente la constatación de la imposibilidad de fundar de modo incuestionado o suprasensible una determinada economía epocal. Y que, por ende, todo orden que busque legitimarse a sí mismo apelando a un fundamento unívoco oculta, como su revés, su arbitrariedad y contingencia sin fondo. Desde esta constatación, no sólo son los fundamentos metafísicos los que nos revelan su abismal arbitrariedad, su violencia injustificada e injustificable. Es también el mismo ordenamiento cibernético el que ha desvelado la voluntad de dominio y de poder como principio rector de la historia de la cultura metafísica occidental, cuyo punto de culminación y clausura esta expresa de forma privilegiada. Asentando el pensamiento crítico sobre este desfondamiento de todos los principios - incluido el principio de rendimiento - un proceso de desnaturalización de todo aquello que se cree natural y de derecho tiene lugar, descubriendo bajo sus soportes toda la barbarie y sufrimiento sobre los que se mantenían erguidos con amenazante “buena consciencia”. Dicho de otro modo: reconocer que ha sido la “violencia” contra la diferencia irreductible lo que ha estado en el corazón del proyecto occidental - de Platón a la cibernética - nos permite “saltar” hacia una posición desde la que los principios y formas dominantes se van resquebrajando, hundiendo su auto-complacencia en su propio vacío sin fondo. Como señala Reiner Schürmann

Quando pensamos en los sufrimientos que los hombres se han infligido y se infligen en nombre de los principios epocales, vemos que la filosofía —“el pensar”— no es una

empresa fútil: la fenomenología de-constructriz de las épocas “cambia el mundo”, porque revela el deterioramiento de los principios (Schürmann 2016).

Ahora bien, que la sociedad de control cibernético constata su propia violencia infundada e injustificable implica, también, que la movilización total se moviliza temblorosa ante un vacío, ante una ausencia, ante una falta. ¿Por una falta de qué? Precisamente una “falta de” grandes fundamentos o principios, una “falta de” grandes motivos vitales, una “falta de” grandes “por qué”, que otorguen a determinado modo de vida (humano o no humano) un lugar privilegiado al interior de un ordenamiento natural o cosmológico. Ni siquiera la velocidad de los ritmos de vida contemporáneos permite a la sociedad de control ocultar que la vida está anclada irredimiblemente a la contingencia, sin *telos* ni *arabé*, sin fin ni principio, sin un Sentido ni grandes propósitos que sostengan un “orden moral del mundo” en el que encajar todos los elementos de la existencia, como, por ejemplo, el mismo sufrimiento. La sociedad de control, pese a toda su gigantomaquia espectacular enfocada a contrarrestar el dolor a través de la farmacología o las terapias de felicidad no puede ni dar ni articular un sentido al hondo dolor (y la honda alegría) que late en la experiencia de la contingencia, lo incierto, es decir: en los grises de la existencia. El dolor queda sin por qué. Y ya sabemos, desde Nietzsche, que la vida humana no es que no soporte sufrir, sino que lo que hasta ahora le ha resultado insoportable es sufrir sin por qué: sin meta, fin ni propósito (Nietzsche, 1996: 185).

Una reacción posible ante esta constatación de carácter ontológica y, por supuesto, existencial, es echarse a morir, decepcionados hasta la muerte por promesas que se han revelado no sólo infructuosas sino también

como burbujeantes quimeras. Sin embargo, como señaló Nietzsche, sólo un modo de vida que cree, de suyo, que la existencia *debe tener* un Fin, un Fundamento, una Verdad o un Bien, puede sentir dicha “falta de” como la demostración fehaciente de que la vida en cuanto tal no vale la pena vivirse, y que, por tanto, *debe ser* negada a través de la invención de tecnológicas del rechazo y el resentimiento. Sin embargo, si acaso no existen fundamentos incuestionables desde donde interpretar la economía de la existencia de modo total y unitario, que no exista un orden moral del mundo absoluto no es razón de que este deba ser negado y rechazado. También es posible y saludable aprender a *demorarse* en esa “falta de”, detenerse en ese vacío con el que, a través de dicha “falta de”, nos relacionamos de base, sin mediar representaciones, intensiones ni voluntades. Si no existe un tramado metafísico que gobierne y de sentido a la contingencia, esta constatación nos permite restaurar (o liberar) la contingencia radical de los entes, dejando que las cosas emerjan “con precariedad en su mundo él mismo precario” (Schürmann, 2017: 396). Nos permite cultivar un *saber de la carencia*: un saber del límite, un saber que es, así mismo, un no-saber radical que se abre a ese resplandor que ilumina de *otro modo* la contingencia radical de todas las cosas.

Esto no implica, en ningún caso, cerrar los ojos a toda violencia presente en el mundo. Más bien se trata de desarticular todos los fundamentalismos, incluido el economicista, bajo la constatación de que ni siquiera todo el poder de la violencia de las tecnologías de control puede clausurar ese vacío sin fondo que ilumina, con luz de luna, la vulnerabilidad y finitud de nuestra *situación concreta* en el mundo. En ese sentido, si la violencia impositiva sobre todo lo imprevisible y diferente ha estado en la fibra del proyecto de occidente, también es posible cultivar otros modos para vincularlos con esa presencia sin fondo en el

que la existencia nos inquieta como una cuestión abierta e inagotable. La presencia de esa ausencia, de esa herida, de esa apertura a un vacío sin respuestas que, queramos o no, nos perturba e inquieta, nos hace patente ese acontecimiento extra-ordinario y sencillo de estar ya tocados por algo que se retira, por algo que nos atraviesa pero que no nos pertenece. Dejarse tocar, herir, doler, una pasividad radical que nos pone en vínculo con lo que Heidegger, en *Ciencia y meditación*, denomina lo “irrodeable inabordable”: aquello imperceptible e inútil que no se deja calcular y que constituye lo más digno de ser cuestionado en su inagotabilidad (Heidegger, 2001: 47). Es decir, justamente eso no-racional, como lo denomina Yuk Hui (2021: 81), en la medida que se trata de una textura de la existencia que no puede ni ser calculada ni estar disponible para el crecimiento de la trama reticular. Antes de ser un objeto o un ente, es una apertura, una llaga, una cierta claridad rodeada de oscuridad en la que estamos, querámoslo o no, situados: no depende de nosotros, pero nos constituye en lo que somos y en el modo cómo lo somos. Límite desde donde despunta la quietud del misterio, apertura en la que articulamos nuestros vínculos de sentido con el “hecho de que” ex-istimos, en vínculo con la tierra, con el cielo, con la muerte, con el nacimiento, vale decir: abiertos a la cuestión del sentido de una vida que se siente viva respondiendo a la singularidad que la constituye en relación a otras singularidades.

Si esto es así, pareciera entonces que la sociedad de control, en tanto representa la posibilidad más extrema de la cultura metafísica occidental, se moviliza sin más con el único propósito de acallar o de escapar a su propio vacío. En otras palabras, lo que la mueve es buscar las formas de evitar o clausurar lavenida de todo *acontecimiento*, en la medida que todo acontecimiento, en tanto acontecimiento radicalmente imprevisible, nos pone

en relación con la contingencia de nuestros modos de organizar la existencia (Derrida, 2006: 88), es decir: con nuestra vulnerabilidad, desvalidez y finitud situada en la latencia de lo irredimiblemente incierto. Ya lo dijo Elias Canetti: “Nada teme más el ser humano que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El ser humano elude siempre el contacto con lo extraño” (Canetti, 1977: 9). El sistema tecnológico es el último y más extremo sistema simbólico que la cultura occidental ha levantado para reducir la experiencia de la contingencia bajo la promesa del control y la seguridad totales (Joan-Carles Mèlich, 2021: 156-157). Pero, paradójicamente, lejos de haber asegurado un piso común de solvencia y bienestar, sus mismas lógicas auto-destructivas han agudizado la inseguridad (Heidegger, 2001: 64), lo que no ha hecho otra cosa que incrementar un sentimiento patológico de agotamiento existencial. El renacimiento de movimientos reaccionarios que quieren afirmar y diferenciar lo “propio” frente a lo “extranjero” puede comprenderse como una forma peligrosísima de resentimiento que este modo de vida des-territorializado e hiperacelerado genera, y que no ve más que en la guerra contra lo diferente la única alternativa de salvación. Re-acción que no se hace otra cosa que prolongar las mismas lógicas de este sistema sostenido por la violencia y la ontología de la guerra (Yuk Hui, 2018: 283).

Pero, ¿es esta la única alternativa? No. Quizá también nos vaya quedando explorar modos para abrirnos justamente a eso: a que la vida humana carece, en esencial, de origen y destino, y como tal, ni la cultura occidental hoy planetaria, ni ninguna otra forma de vida (humana y no humana), ocupan algún sitio preferente al interior de la jerarquía del orden del universo. Lo des-conocido destella desde el fondo de la existencia, lo que exige de

nosotros otros modos de articular su *presencia* y *experiencia*. Ya Nietzsche lo decía: es el desarrollo de la misma civilización moderna la que nos permite relacionarnos con lo desconocido no sólo desde ese terror que nos lleva a buscar las formas de negarlo o reprimirlo (Nietzsche, 2008: 165), sino a través de un modo de vida que haga de la experiencia de dicha “falta de” grandes fundamentos, el modo de pensamiento más divino (Nietzsche, 2008: 243).

Por lo mismo, si la sociedad de control expresa el final del pensamiento europeo-occidental, clausuradas sus posibilidades, este no tiene otra posibilidad más que darse vueltas sobre sí mismo, consumiendo todo a su paso en esta vorágine creativo-destructivo que necesita para sostener, paradójicamente, la permanecía de su devenir. Quizá en este sentido Margaret Thatcher tenía algo de razón al afirmar que al interior de este modo de vida ya no hay más alternativas. No hay más alternativas al interior de esta lógica del siempre más poder, lo cual no quiere decir de ningún modo que no podamos diferir de él, abriendo bifurcaciones en las que se apelen a otros elementos, a otros modos de desear vivir, a otros modos de espera. Pues, si seguimos en esto a Heidegger, si acaso la esencia de la técnica no es lo instrumental sino un modo de comprender nuestra relación con el ser del ente en el que prima la voluntad de voluntad, es posible, desde la experiencia de ese vacío, re-encuadrar el encuadre reticular, re-incorporar lo incalculable en el reino de la calculabilidad. Para desde allí ir explorando modos de abrir no sólo tecnologías para la transparencia y el dominio sino también, tecnologías del cuidado del mundo, de la alteridad, tecnologías de la generación y la creación de mundos porvenir.

La poética de la amabilidad y la fragilidad compartida

Para esto, *quizá*, si una cosa es necesaria, esta es desarrollar no sólo un conocimiento sobre la vulnerabilidad, sino ensayar líneas de pensamiento y de vida vulnerables, finitos, desvalidos, errantes, situacionales y relacionales. Un pensamiento de la *proximidad*, como lo desarrolla, por ejemplo, Josep Maria Esquirol (Josep Maria Esquirol, 2015), que sitúe la inquietud crítica en esas *cosas humanas demasiado humanas* que la tradición hegemónica occidental ha dejado de lado, por ser precisamente demasiado mundanas, demasiado concretas. No se trata, entonces, de relacionarse con ese vacío o “falta de” grandes Fundamentos o Principios redoblando las formas de control, de dominio, de fortaleza. No se trata de desarrollar más y más competencia, como tampoco contentarse con idear estrategias que hagan frente a la violencia de la sociedad de control a través de una contra-violencia. El reto consiste, también, en explorar formas de habitar de otro modo ese *vacío* que nos pone de cara a esa intemperie compartida en la fragilidad de nuestros cuerpos y deseos, abriéndonos a su potencia generativa desde la que la vida crece en irreductible pluralidad. Pues, como escribe Luis Sáez Rueda: “La fuerza de un ser humano, de una cultura, se mide en la capacidad de vacío que es capaz de soportar y digerir sin sucumbir a él” (Sáez Rueda, 2017: 119).

Así, exponiendo la piel al fondo de ese vacío, podremos tejer quizá otras preguntas, otras tramas simbólicas que densifiquen el cultivo de mundos más amables para todas y todos. Pues quizá aquí esté uno de los retos más urgentes que se nos avecinan: inventar modos de *remundaniñar* y *redomiciliar* nuestra existencia, en un planeta que la sociedad de control ha desertificado, homogeneizando y uniformizando su textura vuelta *in-munda*, remecida por perturbaciones y disrupciones continuas. Para esto, el desarrollo de un pensamiento de la *localidad* que dispute su sentido y su pragmática a los nuevos sentimientos

regresivos y resentidos, resulta crucial (Stiegler, 2019: 122; Yuk Hui, 2016: 307). Una localidad abierta a ese vacío que da que pensar, ese vacío abierto a lo que está porvenir: ese vacío que, horadando esa imposición violenta prefigurada en la voluntad de control, de identidad, de lo propio, se descubre el rostro para, poniendo en cuestión su libre espontaneidad, imaginar e inventar mundos de acogida y hospitalidad (Levinas, 2016: 78). Como escribe Violeta Núñez,

Un espacio vacío para dar lugar a la pregunta. Un espacio vacío para pensar. Un espacio vacío para que algo nuevo pueda advenir. Un espacio vacío para que algo de la subjetividad se vea concernido de manera tal que lleve al sujeto a reconsiderar su posición ante el mundo. Un vacío para dar lugar a lo imprevisible (Núñez, 2016: 47).

Por esto, pienso que es necesario que, demorándonos en esta experiencia de la “falta de” origen y destino que nos expone a la intemperie, cultivemos una poética de la amabilidad que brote de la potencia oculta de la fragilidad compartida. La amabilidad no tiene que ver con ningún tipo de buenas intenciones ni con una reafirmación de un consenso *naïve*. Lo amable es lo digno de ser amado, es decir, aquello digno de cuidarse y atenderse en la medida que en ello late la potencia generativa de mundos de sentidos que acogen, en el desacuerdo y el disenso, a una comunidad de aquellos que carecen de origen y destino: comunidad de un saber de la carencia, comunidad de amigos extranjeros, comunidad de la “falta de” fundamentos incuestionables que determinen de una vez y para siempre quienes somos y cómo debemos vivir (Alloa, 2018: 117). La poética de la amabilidad no es, por tanto, una nueva meta futura, sino que, reactivando el arte de lo político, vibra en la base, en la textura vital y concreta desde donde puede florecer un sentido hospitalario de localidad amiga, que vincule al ser humano de

otro modo a la economía de la existencia. Se trata de abrirnos a pensar hacia otras dimensiones de la existencia, dimensiones que exceden (más no niegan) a las del funcionalismo y la subsistencia. Dimensiones en las que poder atender y cultivar aquellos elementos que generan amabilidad, aquello que nos jugamos en lo digno de amarse. No olvidemos que ya Empédocles asociaba el amor y la amistad (*Philia*) a fuerzas de reunión, de congregación, de texturas generadoras de más vida, de más mundos, de más verdad y de más belleza: fuerzas en tensión permanente con el odio y a la discordia (*Neikos*), fuerzas de destrucción y disgregación; fuerzas de destrucción de todo aquello que vive y dura (García-Gual, 1996: 16).

Referencias

- Agamben, G. (2020), *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alloa, E. (2018). La comunidad inorgánica: hipótesis sobre el comunismo literario en Novalis, Benjamin y Blanchot. *Acta Poética*, 39 (2), pp 97-120.
- Anderson, C. (2008). The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete. *Wired*. <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Berardi, F. (2017). El aceleracionismo cuestionado desde el punto de vista del cuerpo. En Avanesian, A. y Reis, M. (comps), *Aceleracionismo. Estrategias para*

- una transición hacia el postcapitalismo* (pp 69-76). Buenos Aires: Caja Negra.
- Berardi, F. (2011). *After the Future*. UK: AK Press.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Boghossian, P. (2009). *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*. Madrid: Alianza.
- Canetti, E. (1977). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Comité Invisible. (2015). "Fuck Google". En Tiquun, *La hipótesis cibernética* (pp 31-59). Madrid: Acuarela & A. Machado.
- Chakrabarty D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*, USA: The University of Chicago Press.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones 1972-1990*, Valencia: Pre-textos.
- Dreyfus, H. (2017). *Background Practices. Essays on the Understanding of Being*. USA: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2016). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena.
- Esquirol, JM. (2015). *La resistencia íntima*, Barcelona: Acantilado.
- Ferraris, M. (2017). *Posverdad y otros enigmas*, Madrid: Alianza.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Garcés, M. (2021). *Escuela de aprendices*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (2017), *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2011). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003). *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2002a). *Nietzsche I*, Barcelona: Destino
- Heidegger, M. (2002b). *Nietzsche II*, Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2002c). *Serenidad*, Barcelona: Serbal.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
- Hui. Y. (2021). *Art and Cosmotronics*, USA: University of Minnesota Press.
- Hui. Y. (2016). *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotronics*. UK: Urbanomic.
- Jünger, E. (2003). *Sobre el dolor, seguido por La movilización total y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona: Tusquets.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Gredos
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades*. Madrid: 2003.
- Kisiel, T. (2014). Heidegger and Our Twenty-first Century Experience of Gestell. *Research Resources*, 41, pp 137-151.
- Klopotek, F. (2014). "On Time Run. Siempre en ruta, sin llegar nunca, recorriendo las zonas de la optimización de sí mismo". En Friedrich, S (ed). *La sociedad del rendimiento. Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas* (pp 97-122). Iruña: Katakarak.
- Kurzweil R. (2012). *La Singularidad está cerca: Cuando los humanos transcendamos la biología* Berlín: Lola Books.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- López Petit, S. (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Liotard, JF. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Liotard, JF. (1998). *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires: Manantial.

- Mayos, G. (2016). *Homo obsoletus. Precariedad y desempoderamiento en la turboglobalización*. Barcelona: Linkgua.
- Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- Mèlich, J.C. (2021). *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Barcelona: 2021.
- Morosov, E. (2016). *La locura del solucionismo tecnológico*. Buenos Aires: Katz ediciones.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragments póstumos IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Núñez, V. (2016). *Los juegos artesanos de la educación social. Transgresión, bricolaje, postproducción*. Barcelona: Editorial UOC.
- Sáez Rueda, L. (2017). “Enfermedades de occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”. En Luis Sáez Rueda (ed.), *El malestar de occidente. Perspectivas filosóficas sobre una sociedad enferma* (PP 99-119). Hamburgo: Anchor Academic Publishing.
- Sáez Rueda, L. (2012). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid: Trotta.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid: Arena.
- Schürmann, R. (2016, Mayo). ¿Qué hacer en el fin de la metafísica?, *Artillería inminente*, <https://artilleriainminente.no-blogs.org/?p=163>.
- Fernández-Savater, Amador. (2021, Julio). Volver a pensar la guerra, *Lobo suelto*. <http://lobosuelto.com/volver-a-pensar-la-guerra-amador-fernandez-savater/>.
- Stiegler, B. (2017). “El porvenir de Europa en la era Negantropógena. Entrevista de Michal Krzykowski a Bernard Stiegler”, *Ecuador Debate*, 107, pp 115-136.
- Stiegler, B. (2016). *Automatic Society, Vol 1. The Future of Work*, UK: Polity Press.
- Stiegler, B. (2014) “Ars e invenciones orgánológicas en las sociedades de hipercontrol”, *Nombres. Revista de Filosofía*, 28, pp 237-259.
- Stiegler, B. (2004). *La técnica y el tiempo III. El tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Gipuskoa: Hiru.
- Tiqun. (2015). *La hipótesis cibernética*, Madrid: Acurela & A. Machado.
- Williams, Alex y Srnicek, Nick. (2017). “Manifiesto por una Política Aceleracionista, en Avanesian. En Armen y Reis, Mauro (comps), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp 33-48). Buenos Aires: Caja Negra.
- Zimmerman, M. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, USA: Indiana University Press.

¹ En la medida que lo destaca Agamben: “(...) los dispositivos [en este caso los propios de la sociedad disciplinaria] siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto”. Agamben, G, *Qué es un dispositivo. Seguido de El amigo y La Iglesia y el Reino*, Anagrama, Barcelona, 2014, p. 16.

² Gonçal Mayos relaciona la sociedad disciplinaria (y al mundo fordista), al laberinto babilónico, expresión de la sociedad industrial clásica, llena de restricciones, prohibiciones, encierros y callejones sin salida. Esta se caracteriza por “dividir, jerarquizar y disciplinar muy estrictamente el espacio, las actividades y la persona. Siempre domina un permanente control y todo está encauzado hacia el comportamiento permitido, mientras se bloquea de mil maneras cualquier otra posibilidad”

(Mayos, 2016: 13). Ahora bien, y como destaca el mismo Mayos, pese a que al interior del “gran encierro” existen muchas puertas cerradas e interminables pasadizos, las mismas paredes operan como guías, en la medida que los obstáculos que vamos evidenciando también nos van mostrando de cierto modo la salida”

³ Es lo que celebran tecno-utópicos como Chris Anderson, editor jefe de Wire. Ver, por ejemplo, su breve texto titulado “The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete” publicado precisamente en Wire el 23 de junio del 2000.

⁴ Como señala el mismo Heidegger: “El “método” adquiere ahora un peso metafísico que está por así decirlo inscrito en la esencia de la subjetividad. “Método” ya no es simplemente la secuencia de algún modo

ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el examen, la demostración, la exposición y la correlación de los conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo de una “summa” escolástica, la cual tiene una construcción regulada y siempre recurrente. “Método” es ahora el nombre del pro-ceder asegurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto”. (Heidegger, 2002a: 141).

⁵ En ese sentido, el conocido académico estadounidense Theodore Kisiel propone actualizar la traducción del término *Gestell*, poniendo énfasis en el mundo interconectado de la web, compuesto por una virtualmente infinito número de páginas del ciberespacio, sistemas de posición global, programas de noticias mundiales 24/7, etc, estructuradas por un programa basado en las

lógicas binarias-digitales que generan un número infinito de combinaciones posición (1)- no-posición (0): “syn-thetic com-posit[ion]ing”. (Kisiel, 2014).

⁶ Me refiero en específico al proyecto BRAIN, al que Obama dio un millonario apoyo, proyectando sus investigaciones a 12 años.

⁷ Para algunos autores (Ferraris, 2017; Boghossian, 2009) este sería el eje de la época de la posverdad, en la que la legitimidad del conocimiento objetivo ha sido socavada por la perspectiva posmoderna de que no existen hechos sino interpretaciones, poniendo así el saber no al servicio de la verdad sino del poder. Las *fake news* serían expresión de esto.

La resistencia a partir de la marginalidad. Transformación urbana y conflicto social en Barcelona

The resistance from marginality. Urban transformation and social conflict in Barcelona

SARA PIERALLINI (UNIVERSITAT DE BARCELONA)

sarapierallini4710@gmail.com - ORCID: 0000-0001-7447-4872

Resumen: En la contemporaneidad, se sabe poco sobre cómo los objetivos de la justicia social dan forma a una organización comunitaria fuerte a largo plazo que permita la realización de alternativas espaciales urbanas y de ciudades inclusivas. Estas alternativas podemos encontrarlas en diferentes ciudades del mundo y las comunidades que las habitan generalmente manifiestan preocupaciones por la salud, las relaciones y el cuidado, dimensiones que ayudan a poner en marcha proyectos como los de crear huertas urbanas, parques infantiles, viviendas comunitarias etc. Mediante un análisis de la movilización vecinal en torno a los proyectos transformativos de los espacios urbanos situados en los barrios de El Ràval, Sants-Badal y Vallcarca, podemos descubrir patrones comunes de activismo destinados a reconstruir la comunidad y resignificar políticamente el contexto urbano, abordando así la importancia que la relación de cuidado asume dentro de la comunidad que lucha y resiste. En particular, la relación con la alteridad, en este trabajo de cuidado, asume un papel fundamental en cuanto que, como sostengo, este se da a través de la autoorganización y de prácticas culturales contra-hegemónicas en lugares donde se cruzan marginalidades resistentes.

Palabras claves: resistencia, marginalidad, conflicto social, ciudad, comunidad

Abstract: Nowadays it is not so known about how the goals of social justice shape a strong long-term community organization that enables the realization of urban spatial alternatives and inclusive cities. We can find these alternatives in different cities around the world. The communities that inhabit these new spaces generally express concerns about health, relationships and care, dimensions that help launch projects such as the creation of urban gardens, Housing, and other forms of urban commons. Through an analysis of the neighborhood mobilization around the transformative projects of urban spaces located in the neighborhoods of El Ràval, Sants-Badal and Vallcarca i els Penitents, we can discover common patterns of activism aimed at rebuilding the community and politically resignifying the urban context, thus addressing the importance that the care relationship assumes within the community that struggles and resists. In particular, the relationship with alterity assumes a fundamental role because this occurs through self-organization and counter-hegemonic cultural practices in places where resistant marginalities intersect. The self-organization to which I refer is that of non-normative bodies that put life, care, affections and social reproduction relationships at the center before those of production.

Keywords: resistance, marginality, social conflict, city, community

Introducción

Construir una reflexión sobre imaginarios comunitarios utopías cotidianas¹ (Cooper, 2014), podría llevarnos a romper con la cotidianidad homogeneizante del capitalismo, para dejar espacio a la multiplicidad y a la diferencia. Digo “dejar espacio” en cuanto esta multiplicidad ya existe aún si marginalizada, ensombrecida, tal vez invisibilizada por parte de una igualdad y una transparencia del espacio social ficticias. La diferencia está a nuestro alrededor, y también somos nosotras (la diferencia) con nuestros cuerpos que performan un ideal físico y de comportamiento que nunca podremos llegar a ser, un ideal/norma construida por parte de la cultura dominante capitalista. Esta norma y el cuerpo normado son los que responden a la más alta jerarquía de nuestro sistema socio-económico cultural, o sea la del hombre blanco, sano, adulto, cis, hetero y burgués.

En esta constelación de diferencias somos también la relación que transcurre entre cuerpos humanos y no humanos. Pero ¿cómo construir esta reflexión imaginativa de utopías cotidianas? En primer lugar es importante hacer referencia a la política de posición, o sea dónde me veo situada en el mundo en el cual vivo, para que tanto yo misma como la lectora podamos a la vez definir cuáles son nuestras heridas², nuestros privilegios y comprender desde qué posición irradia la voz política de quien habla.

En este trabajo quiero profundizar la relación entre espacio de frontera, espacio del margen y resistencia, tomando el análisis de tres pensadoras principales: Gloria Anzaldúa, bell hooks y Marta Palacio Avendaño. Estas tres autoras se posicionan al margen y en la frontera en cuanto mujeres no blancas. Yo quiero retomar esta literatura para analizar el espacio fronterizo a partir del cuerpo.

Vivimos en un mundo de multiplicidades, de espacio-tiempos que a través de un análisis superficial, sobre todo en este momento particular de pandemias (cómo la Covid-19 pero también la guerras), nos parecen reducidos a un solo binomio, el espacio privado y el espacio público. Público y privado son palabras que vivimos en lo cotidiano, que actuamos y hablamos y tal vez están en el discurso sin presentarse directamente en él, por esa razón parecen casi como si se desgastasen, se rompiesen, volviéndose incapaces de engancharse a lo real, palabras que no llevan a la consciencia del mundo en el cual vivimos (Decandia, 2019). Romper la relación que las une a las situaciones que describen puede resultar importante para resignificarlas y explorar nuevos conceptos. Utilizar los conceptos transversales de margen y de frontera nos ayudará a mirar las potencialidades escondidas del espacio de la diferencia, aquel espacio donde se cruzan cuerpos y fronteras, imaginarios y experiencias contra-hegemónicas.

En este estudio me centraré, en particular, en la ciudad, espacio donde se aglomera más gente, masas falsamente homogéneas en busca de ocasiones para sobrevivir (o vivir) al mundo de escasez del “afuera”. Utilizo la palabra “falsa” porque describe la mentira de la narración del poder del Estado capitalista sobre la igualdad, un cuento que nos impone la estética de la “limpieza” y del decoro urbano que excluye a lo no productivo, al pobre e invisibiliza migrantes y mujeres, o sea un cuento que marginaliza la diferencia. En particular, con las políticas que caracterizan a la gobernanza global en la seguridad urbana de las últimas décadas - como, por ejemplo, lo sucedido en Barcelona durante el plano de reforma y renovación del barrio Gótico - (Cócola Gant, 2011), podemos observar que el discurso del

poder estatal se haya caracterizado por la aparición y consolidación del concepto de decoro y de su opuesto discursivo, degradado -impúdico y/o decadente- como herramienta gubernamental activa tanto a una escala nacional, como local. Adopto aquí una perspectiva teórica que propone interpretar la seguridad y la prevención como procesos de territorialización y producción de márgenes. Las territorializaciones de la práctica de seguridad crean una espacialidad diferencial, que para los excluidos del sistema adquiere la forma de marginación de los derechos de movilidad y acceso a los comunes urbanos (Tolumello y Bertoni, 2019). En particular, las políticas de seguridad urbana criminalizan la pobreza y la migración, utilizando el cuerpo de las mujeres, victimizadas como objeto del deseo sexual de las marginalidades masculinas, para decretar la necesidad de nuevas políticas que llevan a más control –cámaras, videovigilancia, vigilancia policial– lo que transforma el espacio público circundante.

De acuerdo con Lefebvre (2013), eliminar la diferencia es imposible. En los intentos de homogeneización del poder central capitalista-estatal habrá siempre una fractura, una herida de donde nace una resistencia. Esta resistencia será formada por parte de un grupo, una clase o una fracción de clase, de una red de personas que no se reconocen en la norma impuesta (cuerpos disidentes, mujeres, migrantes no blancos) las cuales se constituyen reconociéndose como sujetos que engendran (producen) un espacio (¿un puente?) alternativo o resignifican políticamente el espacio normativo definiendo nuevas reglas.

Utilizaré el caso estudio de Barcelona realizado analizando tres barrios y las luchas sociales que han llevado a cabo en la actualidad para aportar al estudio presente una

conexión con la experiencia, la vida activa que constituye estos cuerpos en devenir que se relacionan engendrando espacios de resistencia. El análisis de la experiencia real de las personas que viven en espacios marginales y/o de confin con la ciudad es una parte importante de mi trabajo, en cuanto se relaciona con el pensamiento de la experiencia³ (Giardini y Buttarelli, 2013).

Con la presente comunicación me interesa analizar cómo la resistencia que nace a partir de los márgenes (de los marginados) se interseca con el espacio de frontera de Gloria Anzaldúa (1987) y Martha Palacio Avendaño (2020). Me interesa también analizar cómo estos espacios liminales rompen con el dualismo público y privado a través de prácticas culturales contra-hegemónicas en lugares donde se cruzan cotidianidades resistentes que dan lugar a utopías cotidianas que se constituyen en puntos de origen para engendrar nuevos espacios y nuevos deseos gracias a la autoorganización. La autoorganización a la cual me refiero es la de cuerpos no normativos que ponen en el centro la vida, el cuidado, los afectos, las relaciones reproductivas antes que las productivas.

En la segunda parte de este artículo definiré brevemente y subrayaré las conexiones que hay entre margen y frontera y las similitudes y diferencias teórica de estos dos conceptos. En la tercera parte explicaré el método de investigación utilizado en el trabajo de campo en Barcelona que expondré en la tercera parte del texto hasta llegar a delinear algunas conclusiones.

Desde el margen

En esta sección daré algunas definiciones esenciales a partir del concepto de marginalidad. Para bell hooks (1998) la marginalidad es el rol activo en la creación de

prácticas culturales contra-hegemónicas, una política de posición entendida como punto de observación y perspectiva radical que impone la individuación de espacios a partir de los cuales empezar un proceso de revisión. A través de estas aperturas radicales se sobrevive y se resiste contra la racionalización espacial efectuada por el dispositivo de poder del Estado-Nación que obra a través de biopolíticas engendradas por el biopoder en el sentido foucaultiano del término⁴. Sin embargo, de acuerdo con Balzano (2017, 17), el biopoder ha asumido con el tiempo nuevas formas de existencia, el sistema socioeconómico neoliberal excavó profundamente dentro del ser humano hasta la genética y ahora se extiende a tecnologías y dispositivos de control y producción que van mucho más allá de las fronteras de nuestra especie, convirtiéndose también en lo que Braidotti define como *zoepoder* (Braidotti 2008). El *zoepoder*, a través de las *zoepolíticas*, conquista los mercados globales especulando sobre toda la vida humana y no humana, para producir ganancias y estandarización de líquidos

corporales, tejidos y células, extraídos de las más variadas formas de vida. *Zoe* es un término griego que sugiere un enfoque vitalista de la materia, es un concepto que desplaza los límites binarios entre la vida orgánica y discursiva, tradicionalmente reservada al *anthropos*, y entre la parte más amplia de la vida animal y no humana, también conocida como *zoe*. Este desplazamiento desde el *bios* hasta el *zoe* es necesario para situarnos dentro del paradigma económico que vivimos y que, en diferente medida, influencia y determina nuestras vidas y nuestras geografías.

En la cotidianidad, la zoepolítica, no solo se refleja a nivel económico y social, sino que también en la construcción de lo urbano, en cuanto que la construcción de las ciudades es

en parte realizada para facilitar el control del flujo capital-vida de los mercados formales e informales. Se construyen así espacios normalmente divididos y categorizados dependiendo de su función y uso. Entre estos se puede reconocer el binomio espacio privado y espacio público que trae consigo la significación político-cultural de la sociedad neoliberal en la que vivimos, y que asigna conceptos significantes y duales que describen nuestra realidad a través de términos falsamente opuestos como, por ejemplo, el relacionar el espacio privado con la mujer y el público con el hombre. Podemos comprender que los espacios, como los cuerpos, no pueden encajar en esta simplificación. No encajar significa ser excluido y marginalizado, ser anormal.

La ciudad describe esta geografía visible de la exclusión, aún si la marginalidad tiene la potencialidad de un espacio de apertura mediante la relación entre sujetos Otros respecto al sujeto normativo. Bell hooks afirma que nuestras vidas dependen de nuestra capacidad de conceptualizar alternativas, a menudo improvisando. Este espacio de apertura radical es el margen, el borde, allá donde la profundidad es absoluta. Encontrar casa en este espacio es difícil, pero necesario. No es un lugar seguro. Allí existe la necesidad de una comunidad para hacer resistencia (hooks, 1998, 67). Cuando esta autora habla de resistencia se refiere a cualquier cosa que se parezca a la guerra. Resistencia significa oposición: no dejarse invadir, destruir y hacerse asaltar por el sistema. El propósito de la resistencia, en este caso, es intentar sanarse a sí mismas de modo que aprendamos a ver con claridad (hooks, 1998: 28).

En estos espacios de apertura radical, la resistencia nace de las relaciones no normativas -principalmente-, en cuanto el espacio marginal no responde a las normas del

espacio central y/o el espacio creado por el funcionamiento de los binomios ficticios (producción-reproducción, hombre-mujer, público-privado, fuerte-débil, natural-artificial, cuerpo-mente etc.). En estas aperturas, los sujetos que la moran, encarnan la herida creada por la diferencia que los distancia de la norma (Palacio Avendaño, 2020), una diferencia que marginaliza. La exclusión por ser pobres, migrantes sin papeles, la exclusión racial etc., crean una geografía de la ciudad que podemos ver paseándola. Se crean *fronteras* visibles, y, tal vez, poco visibles, cuando evitamos pasar cerca de alguien que está sentado en el suelo pidiendo dinero, o cuando una persona no binaria pasea con vestidos hechos de colores encendidos, atrayendo miradas que miran a la diferencia encarnada que cruza el espacio normativo de modo inesperado.

A través de las diferencias moramos una frontera que no es sólo un espacio geográfico sino que también:

Es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contranatura. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los baneados. Ahí viven *los atravesados*: los bizcos, los perversos, los *queer*, los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los *medio muertos*; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo normal. (Anzaldúa 1987, 42)

El margen, como la frontera, es una serie de espacios-tiempos donde viven las marginadas, donde pueden encontrar refugio, pero también es dónde se vive el conflicto de *no pertenecer a*. Por otra parte, la frontera es una línea de separación imaginativa legal. Creada por los Estados-Naciones para separar “Nosotras” de la condición de “otredad”. Aun si esta línea se trazará con un lápiz, se inscribiría sobre los cuerpos migrantes y no

migrantes a través del dispositivo legislativo. Los cuerpos migrantes se vuelven entonces, ellos mismos, frontera, no pudiendo estar en ninguno de los lados previstos. Se quedan en el *entre* que encarnan.

Asimismo, el margen no es solo un lugar físico geográfico, como puede ser un suburbio fuera de la ciudad. También a través del concepto de marginalidad se describe la condición que se vive morando en este espacio. Es entonces, también una condición corporal de la carne. Esta condición que, vivida, nos provoca un sentimiento de extrañamiento del no pertenecer y de una invisibilidad política.

Al no estar ni de una parte ni de la otra, la frontera se vuelve el espacio del ENTRE, el espacio en el que

(...) dejan las máscaras se crea la identidad: se reconocen las múltiples superficies que intersecan y su conexión entre ellas: el género, la raza, la clase y el estatus social. De allí emerge esta voz que demanda el reconocimiento del respeto y de la dignidad a pesar de encontrarse situada en el “lado incorrecto”, el del Otro de la vida normal. (Palacio Avendaño, 2020, 74)

El estar en el *entre*, es tanto para Gloria Anzaldúa como para Martha Palacio Avendaño (2020), crear la posibilidad de un puente, la facultad de poder cruzar de una parte y de la otra. También se abre la posibilidad a nuevos imaginarios de resistencia y creación. En este espacio las categorías binomiales se quedan obsoletas.

Este potencial imaginativo se puede hacer real a través de relaciones organizativas, a través de la relación contrahegemónica de quién es denominado Otro y que asume una importancia fundamental a la hora de autoorganizarse a nivel comunitario. La autoorganización, así dicha, se puede realizar

con diferentes niveles de potencia transformativa, resignificando políticamente el espacio urbano. Citaré algunos ejemplos que expliquen mejor lo expuesto.

El espacio está construido con un objetivo que refleja la arquitectura del mismo. En el modelo actual de las plazas europeas, los bancos están posicionados distantes unos de los otros. Esta distancia ha sido establecida para que las personas pudiesen descansar sin tener que relacionarse las una con las otras. El valor de uso del banco es el descanso y la contemplación del entorno. Pero, si las personas que viven alrededor de la plaza traen sillas o se sientan en el suelo, deforman este sentido original del espacio en función de la necesidad que la relación entre cuerpos manifiesta. Podremos decir que este nivel de autoorganización se da en la simple relación vecinal.

Otro ejemplo es pensar en los factores de género, sexo, deseo sexual, raza, clase, edad y capacidad que se vuelven más visibles en el espacio público urbano, visibilizando también la tensión existente entre la norma y el *anormal*. Esto sucede a causa de que algunos modelos de ordenanza urbanas sobre *decoro urbano* y *seguridad* que impelen, a menudo, al alejamiento de individuos pobres migrantes, como los manteros de Barcelona, o las personas sin techo y trabajadoras sexuales, desalojadas de los lugares más céntricos y de prestigio de la ciudad. Por otra parte, esta tensión se puede hacer más visible por el aumento del precio de los alquileres de las viviendas a causa de la gentrificación de una determinada área de la ciudad, que empuja a los habitantes del barrio afectado a mudarse a uno más marginal, pero con precios accesibles. Esta tensión puede resolverse en la ocupación y en la autogestión de un espacio de modo semi-permanente. Estos espacios pueden ser huertas urbanas, edificios abandonados o solares inutilizados. Se

engendra así un sentido nuevo del lugar que vivimos gracias a un tipo de autoorganización más complejo y duradero que implica la transformación y la resignificación política del espacio mismo. Una reapropiación, que aquí llamo *utopías cotidianas* retomando el término utilizado por Davina Cooper (2017: 26). Me refiero, en particular, a utopías concretas que se adelantan y se extienden hacia un futuro posible y que también capturan un futuro de esperanza y mayor potencialidad.

La manifestación sería un último ejemplo de formas de autoorganización. La ocupación de calles y plazas en las cuales las tensiones producidas por las heridas que encarnamos, transforman el espacio urbano por un tiempo limitado pero significativo. Aquí las relaciones conflictivas encuentran también el reconocimiento de los cuerpos que protestan y de los que se quedan al margen. Esta fuerza explosiva, aún si de breve duración, puede engendrar espacios no normativos y autoorganizados como los descritos anteriormente.

Estas formas de autoorganización son una respuesta al intento de homogeneización de los poderes Estatal-Nacionales que anhelan un orden ficticio racional y que encuentran su realidad en el discurso y en la performatividad de los cuerpos que se relacionan en el espacio normativo. La marginalidad no escapa a este movimiento de homogeneización del espacio así dicho, pero visibiliza su contradicción.

En los próximos párrafos visibilizaré, a través del trabajo de campo que hice en Barcelona, la importancia de la autoorganización de las redes de reproducción social compartidas en el espacio público urbano y la necesidad que se manifiesta de realizar políticas urbanas que tengan en cuenta las vulnerabilidades políticas que encarnan las minorías sociales.

Método de investigación

Para el trabajo de investigación he decidido analizar tres barrios de Barcelona donde se dan ejemplos de asambleas de barrio y actividad socio-cultural en el territorio. Esta elección tiene como motivo la historia de lucha de los barrios, sus migraciones, su composición de clase y cómo estos tres factores se conectan con su arquitectura. La población de Barcelona supera el millón de habitantes; esto me ha dado la posibilidad de elegir barrios con características diferentes: Sants-Badal, El Raval y Vallcarca i els Penitents.

He dividido mi investigación en dos partes principales: una es el trabajo de archivo para el análisis de las prácticas de lucha de los barrios, sus transformaciones arquitectónicas, sociales y simbólicas, las prácticas que los grupos sociales territoriales han llevado a cabo en el espacio público hasta hoy, y los cambios legislativos y políticos del ayuntamiento en las áreas geográficas consideradas. He utilizado revistas, diarios, documentos, carteles y manifiestos de los movimientos sociales recuperados en los archivos de Sants-Montjuic, el archivo de Barcelona, el archivo de los movimientos sociales y el archivo territorial del distrito de Gràcia.

La segunda parte de la investigación es el trabajo de campo en el que he utilizado el método cualitativo. He hecho trabajo de observación, examinando y analizando los espacios de uso común nacidos desde una práctica de reapropiación en el barrio considerado, partiendo de una observación posicionada con una perspectiva de género, raza, clase y edad. El método *the constructivist grounded theory* de Charmaz (2006) es una herramienta de investigación que se centra en que sean los datos en sí mismos, así como la memoria y la observación, las que constituyan

la base sobre la cual florezcan las interpretaciones y los conceptos.

Para cada barrio he seleccionado un espacio que se puede considerar una utopía cotidiana. Para la selección he hablado con un informante en cada barrio y trazado un primer *mapa personalizado de los lugares del deseo* (Pantegane, 2020) para una posible (re)construcción de la ciudad desde una mirada feminista. El mapa de los deseos nace de la necesidad de entender cómo llevar a la práctica la experiencia urbana. Mapear lugares, proponiendo un mapa personal, significa visibilizar en el mapa de la ciudad, cuáles son los lugares en los que vivimos, nos expresamos y experimentamos una serie de relaciones y prácticas diferentes que vivimos en nuestros barrios en lo cotidiano. El mapa del deseo quiere presentar un mapa que dé la sensación de empoderamiento, trabajo en red y solidaridad. Hablamos de un deseo que es íntimo, político y feminista. Los lugares del deseo se convierten entonces en aquellos lugares que nos dan un sentido de nosotras mismas, que es un sentido político, un sentido de fuerza y que es también un sentido de retiro y descanso.

Considerado en el tiempo, es un trabajo de profundidad. En el mapa se pueden identificar lugares del pasado, que ya no existen, lugares del presente -que he llamado utopías cotidianas- y lugares del futuro. Esos lugares que nos gustaría, que imaginamos y/o que queremos recuperar.

¿Cómo identificar este tipo de espacios? Por una parte, mirando las prácticas: las prácticas de apoyo mutuo y de autodeterminación, las prácticas de relación y hermandad, las prácticas políticas, las prácticas de compartir. En cambio, en cuanto a espacios, hay espacios íntimos, hay espacios colectivos, públicos e institucionales. En realidad, todos estos cuatro tipos diferentes de espacios se cruzan.

A partir de la identificación del espacio del deseo del presente he entrevistado a tres mujeres o personas *trans* y no-binarias que forman parte del mismo espacio. Ésta ha sido la elección de las entrevistadas para poder visibilizar la voz de las personas que encarnan determinadas diferencias a través de lo que identificamos como minoría social. Quiere decir que he intentado entrevistar también a personas racializadas, personas que tienen discapacidades físicas y de diferentes tipos de edad, para poder comprender mejor el uso del espacio público y el uso del espacio marginal por parte de las personas entrevistadas. Para las entrevistas he

utilizado el método *snowball*. O sea, se pide a un informante la posibilidad de hablar con una amiga o una conocida que pueda ser entrevistada. De este modo se construye un ambiente de confianza entre la entrevistadora y la entrevistada. Las entrevistas han sido no estructuradas, siguiendo conversaciones mantenidas con un propósito establecido anteriormente. Estas entrevistas tienen un menor número de preguntas ya que se inclinan más hacia una conversación normal, pero con un tema implícito.

El objetivo es comprender la potencia transformativa de estas utopías cotidianas que viven el espacio público, un espacio que lleva consigo la potencia de compartir la reproducción social, en particular el cuidado.

Utopías cotidianas en Barcelona

El trabajo de campo en Barcelona ha durado tres meses, desde junio hasta agosto de 2021. Antes de este período, a causa de las restricciones legislativas relacionadas con la pandemia de Covid-19 y la cuarentena internacional, he realizado un trabajo de observación limitado, utilizando las redes sociales y mi implicación en el mundo del activismo político y el voluntariado. Aún así,

creo que sería interesante escribir una pequeña introducción sobre cómo el virus ha influido en mi investigación. He podido reforzar mi idea sobre la necesidad y la importancia que juegan en nuestra vida las redes de cuidado y, más en general, las de reproducción social compartidas, la solidaridad humana, la resistencia que parte desde la marginalidad para poder transformar el espacio, o crear espacios inesperados.

La pandemia COVID-19 ha profundizado lo que Nancy Fraser (2020) ha llamado la “crisis del trabajo de cuidados” o de la reproducción social en un sentido más amplio, que está en la base de la economía, de la sociedad y de las familias, permitiendo la reproducción del capitalismo y de sus estructuras e instituciones. Han aumentado la violencia machista, la violencia doméstica y la exclusividad del espacio público, ha aumentado la pobreza (Eurofound, 2020; European Commission, 2021).

El trabajo de reproducción social es una función social necesaria y no prescindible, pero a la vez invisible e ignorada por las medidas anticrisis. La COVID-19 se suma a todas las pandemias invisibles (pobreza, guerra, violencia doméstica, medidas de austeridad) que desde hace décadas afectan a los grupos más vulnerables de la población, incluidas las familias monoparentales, las personas enfermas, las personas discapacitadas y las personas ancianas (Barca, 2020). Durante la cuarentena del 2020 a nivel internacional, pero más en particular dentro de cada barrio de Barcelona, se formaron grupos de vecinos para ayudarse mutuamente (por ejemplo, Sants suport Mutu) y cubrir diferentes tipos de necesidades, como la alimentaria y la concerniente a la salud psicofísica. También se crearon grupos de denuncia contra el abuso de poder policial, normalmente racializado y clasista (Pierallini,

2020). Estas redes de apoyo mutuo se han organizado mayoritariamente por Telegram.

Con la pérdida masiva de trabajo, el consecuente aumento de pobreza y la falta de abordaje de esta pandemia a nivel social y sanitario por parte del Estado Nación, las vecinas han gestionado la crisis transformando el espacio privado en espacios de refugio y acogida. En particular la Red de Cuidados Antirracista, la cual ha sido más activa en el barrio del Raval, se ocupaba de “personas que viven con enfermedades crónicas o especificidades de diversidad corporal discapacitantes, menores de 21 años⁵, personas que tienen niños a su cargo y que en el actual estado de excepcionalidad y restricción de la movilidad no pueden asegurar los mínimos recursos de subsistencia”. Estas redes de apoyo mutuo, redes formadas por parte de las subjetividades y grupos políticos antes mencionados, han colectivizado y puesto en valor el trabajo del cuidado y “la necesidad de fortalecer la interdependencia como respuesta y resistencia a los procesos de salud-enfermedad individualistas y capitalistas”⁶.

Terminado el período de la cuarentena, he podido frecuentar los espacios del barrio que he seleccionado y hacer las entrevistas, teniendo en cuenta no sólo la arquitectura y el movimiento vecinal del mismo, sino también cómo la pandemia ha influido sobre la vida de esas personas que amablemente me han concedido la entrevista.

En los próximos párrafos describiré brevemente los barrios en los cuales me he centrado durante la investigación y las utopías cotidianas que he encontrado durante el trabajo de campo.

Sants-Badal, ser madre en un barrio de confín

Sants-Badal es un barrio de confín, sus fronteras están marcadas por la ciudad de Hospitalet de Llobregat, la Avenida Madrid-

Berlín, las ramblas de Brasil y de Badal. Está situado dentro del distrito de Sants-Montjuic, el más extenso de Barcelona con una gran tradición industrial. En particular, en la Zona Franca encontramos el polígono industrial más importante de Cataluña y de toda España, que ha tomado el relevo de los barrios de Sants, Hostafrancs, La Bordeta y Badal, de importancia relevante en el desarrollo de la industria catalana, espacialmente téxtil. Este desarrollo ha influido enormemente en la arquitectura del barrio, donde se pueden encontrar todavía las fábricas antiguas abandonadas y reformadas por el ayuntamiento. Esta reforma ha conservado parte de la estructura antigua de los barrios nombrados y los valora desde el punto de vista de la arqueología industrial. En el caso de Sants-Badal, esta reforma ha tenido una escasa aplicación; las instituciones estatales y territoriales han regenerado los barrios cercanos, pero han dado poca atención a este pequeño barrio con apariencia de barrio arquitectónicamente abandonado. Hay muchos locales vacíos, y callejones oscuros; hay sólo una plaza y en general hay pocos espacios públicos vivibles. Esto provoca en las vecinas una sensación de inseguridad a la hora de pasear por el barrio.

De acuerdo con los datos presentados por el centro estadístico del ayuntamiento de Barcelona, Sants-Badal es un barrio con renta media-baja⁷, con una cantidad de población extranjera en la media si se compara con el resto de la ciudad, donde la mayoría de la gente vive en el distrito desde hace más de 10 años. Esta estabilidad ha contribuido a la formación de un tejido social fuerte y un fuerte espíritu comunitario y de pertenencia.

El Espai el Refugi nace en esta parte del distrito en noviembre de 2020 para compensar la falta de espacios públicos. Está situado cerca de la rambla de Badal, en una zona que muchas vecinas consideran

degradada; el subsuelo de la finca oculta el primer refugio antiaéreo sufragado con dinero público en la ciudad de Barcelona y construido durante de la Guerra Civil. Las vecinas del barrio esperaban desde el año 1976 un plan de reurbanización que pretendía sumar espacio verde a Sants-Badal.

El nombre El Refugi tiene un doble significado. De una parte quiere homenajear el refugio antiaéreo de la Guerra Civil, pero también pone de manifiesto que “un espacio como éste es un refugio en una época de cierre, de teletrabajo como la actual” (Feliu, 2021). Este es un espacio reapropiado por parte de los vecinos del barrio que han construido una utopía cotidiana, construyendo relaciones durante un período de dificultades. Es un proyecto joven que ve mucha participación por parte de las vecinas del barrio. En particular, durante el trabajo de campo he entrevistado a dos madres solteras, a una migrante no blanca peruana, a una migrante de segunda generación de origen alemán y a una chica catalana. Las dos madres decidieron unirse al proyecto El Refugi cuando la legislación relativa a la situación de emergencia sanitaria lo permitió. La condición de ser madres solteras sin o con pocas ayudas familiares ha hecho de la cuarentena un periodo que ha agravado su condición de vulnerabilidad. El trabajo de reproducción social realizado en la soledad del espacio privado lleva a vivir una condición de doble explotación: la del trabajo productivo, en el caso de que se tenga un trabajo; pero en el caso de que no se tenga, la alienación en el rol de madre, y la autoexplotación con el trabajo de cuidado.

Una de las entrevistadas, A., cuenta:

Hicimos también una asamblea y hablamos de qué representaba para cada uno el Espai porque hay mucha gente que se sentía muy sola después de la pandemia. Estamos

tejiendo un sentimiento de barrio. Así que diría que este proyecto es importante para mucha gente.

Muchas familias pasan por el espacio aun si no participan en la asamblea de gestión. Allí se puede descansar, hay unos bancos y una mesa. Se puede trabajar en la huerta y hay un espacio infantil. Las niñas no tienen que estar siempre bajo el control de los padres porque se ha generado un espacio de confianza donde el control y la seguridad se comparten entre quien participan en el espacio. C. explica:

Para mí la *borta* es una experiencia diferente y positiva y no había tenido, hasta ahora, ningún vínculo o lazos muy profundos con el barrio. Para mí es mi casa...

Este espacio, abandonado y reapropiado, se ha resignificado a nivel político construyendo en su interior dinámicas de cuidado colectivo, un refugio para quien vivía en la soledad del espacio privado de la casa, un espacio donde compartir el cuidado de los niños y compartir momentos de fiesta.

Raval, la resistencia de las marginadas en el centro urbano

El Raval, situado en la ciudad vieja, es conocido como “el barrio chino” y fue nombrado así por primera vez en 1925 en un artículo titulado “Los bajos fondos de Barcelona”, escrito por Francisco Madrid, el co-fundador y periodista de la revista semanal *El escándalo*. A diferencia de los barrios chinos de otras grandes ciudades, el barrio chino de Barcelona no tuvo una población importante de migrantes chinos durante la primera década del siglo XX. En su lugar, la concepción del Raval como el Barrio Chino fue el resultado de la circulación internacional del mito del Chinatown mezclado con una visión racializada de la migración (Donovan, 2016). Este barrio tiene el índice más alto de

migración de Barcelona y vive la contradicción de una migración pobre y una rica, de una arquitectura particularizada de sitios monumentales y artísticos y unos pisos que denotan una pobreza extrema, entre los cuales existe el fenómeno de los narco-pisos. Leyendo las estadísticas sobre la renta per cápita, el Raval se encuentra en el grupo de rentas bajas per cápita de la ciudad.

En este barrio he considerado oportuno elegir el espacio del Ágora Juan Andrés Benítez por su historia. Este es un solar que fue recuperado el 5 de octubre de 2014 en memoria de Juan Andrés Benítez y que está situado en la calle en la que vivió y donde perdió la vida a causa de una redada de los Mossos d'Esquadra. Gracias al valor y testimonio de las vecinas, se pudo encausar a los policías cuya actuación provocó la muerte del joven. El espacio ha sido también recuperado, pues estaba prevista la edificación de otro de los muchos hoteles de lujo que se pueden encontrar por el centro de la ciudad.

Durante el período en el cual hice las entrevistas, hubo una reforma política del espacio. En particular, fue el colectivo de las Putas Libertarias del Raval el que hizo frente a una reestructuración política que comportaba la instauración de una vigilancia contra las violencias de género y raciales dentro del espacio. Este espacio, de hecho, es a menudo frecuentado por las personas migrantes sin papeles y por los sindicatos de trabajadoras sexuales. Por esa razón, la vulnerabilidad social es un tema central en un barrio donde se viven muchas contradicciones. Un barrio tan diversificado a nivel de culturas que comparten, moran y cruzan los mismos espacios. La interdependencia y el apoyo mutuo son visiblemente más fuertes en comparación con otros lugares. Esta utopía cotidiana es un espacio de frontera, un espacio compuesto de marginalidades resistentes y también es un

espacio peligroso debido a los ataques racistas, clasistas y a la violencia de género perpetrada contra mujeres y personas no binarias. En este espacio es posible descansar, recuperarse y (re)organizarse.

He tenido la suerte de poder entrevistar a un miembro de Putas Libertarias del Raval, una persona *fluid gender* no blanca de sesenta años, de nacionalidad brasileña; a otra mujer no blanca, brasileña de treinta y tres años, de Furia Transfeminista y que ha participado activamente en la Red de cuidado antirracista durante la cuarentena. Por último, a una activista del centro con discapacidades físicas relacionadas con la motricidad, una mujer caucásica catalana de aproximadamente cincuenta años. B. explica:

Nos preocupamos de estar activas en la lucha del movimiento social. Estamos conectadas con los grupos de vivienda. Luchamos contra los desahucios, luchamos para la legalización del ser humano. Con Putas Libertarias pagamos los papeles de L. y hacemos donaciones económicas para la regularización de las compañeras sin papeles y para pagar los pasaportes de las menores de edad. Hacemos el trabajo del servicio social acompañando a familias migras y a trabajadoras sexuales.

La importancia de este espacio y la necesidad de su existencia en el Barrio Chino nace debido a la represión, siempre en aumento, por parte del Estado a través de diferentes ordenanzas represivas de la prostitución, de la migración sin papeles y de la pobreza. La ordenanza civismo (2005) y la Ley Mordaza (2015)⁸ siguen un proyecto de reestructuración y limpieza de la ciudad, con una consecuente gentrificación que ha cambiado radicalmente la estructura de El Raval.

Había locales de El Raval donde las compañeras *trans* mayores se arreglaban por la noche. Este *mélangé* que había entre todas estas realidades murió.

En particular, aquí B. se refiere a calle Robadors. Una calle famosa para la Movidia y el trabajo sexual. Donde se juntaban realidades diferentes que no pertenecían solo al mundo de la prostitución voluntaria.

Todo este proceso de gentrificación nos llevó a hacer reuniones. Antes en la Rambla del Raval había reuniones. En ese momento no había espacios ocupados como lo que ahora es el Ágora. Las asambleas se hacían por la calle o en la plaza.

Al referirse a las trabajadoras sexuales V., habla del hecho de que no tenían un espacio para poderse reunir, un espacio que todas pudieran considerar seguro -dado que la calle se volvió un lugar peligroso para hacer política, porque estaba muy vigilado por la policía. Esta “militarización” de los barrios de Barcelona se incrementa durante el 2016⁹ con la instauración de la “policía de barrio” para garantizar al ciudadano un contacto no visible con el mundo sumergido e invisibilizado que estamos tratando. Fue en este momento que nació el primer sindicato de trabajadoras sexuales, Putas Indignadas, que en un segundo momento formaron un grupo alternativo que llamaron las Putas Libertarias del Raval.

Entonces, en este periodo el grupo de las indignadas, con J., empezaron a organizar las trabajadoras de la calle, en cuanto con la represión empezaron también los cierres de los pisos que utilizaban para su seguridad.

V. nos cuenta cómo los pisos utilizados por las trabajadoras sexuales garantizan una mayor seguridad respecto a trabajar en la calle.

En diciembre del 2005 se aprobó la “Ordenanza Civisme” que entró en vigor en enero del 2006. En el 2006 se prohibió alquilar pisos a quien ejercía la prostitución poniendo altas multas a los propietarios de los pisos que alquilaban ¿a? las compañeras. Entonces las Putas Indignadas decidieron reapropiarse de los pisos de los que habían sido desalojadas. Esta resistencia duró años hasta que en el Barrio Chino surgió un espacio de la necesidad de quien está rechazado en el espacio público, normativo y en el espacio urbano más en general. El Ágora fue un espacio de acogida, donde poderse organizar con otros colectivos y poder conocer a las vecinas y resistir juntas a través de luchas transversales como la transfeminista, la antirracista y las concernientes a las habilidades físicas y mentales. Entre los varios grupos que acoge el Ágora Juan Andres Benitez hay la Xarxa d'aliments, la Red Jurídica Antirracista y Colombia despertó. D. explica lo que normalmente se hace en el espacio, más allá de las asambleas de los colectivos que lo frecuentan

Las actividades son muy diversas. Hay torneos de *ping pong*, hay comidas públicas y da igual la idea política de la persona. Lo importante es que sea respetuosa y que sepa que el Ágora Juan Andrés Benitez es un espacio feminista, antirracista y anticapitalista.

En este sentido el Ágora es un espacio polivalente donde la diversidad misma hace del espacio su punto de fuerza, una fuerza que tiende al apoyo mutuo y al cuidado colectivo.

Vallcarca i els Penitents

Vallcarca es un barrio verde, pequeño, situado en el distrito de Gracia. Hay muchas casitas, palacios bajos y algunas villas. A pesar de parecer un barrio residencial se caracteriza

por el fuerte movimiento social y la vida urbana - este término describe un ENTRE, el confín entre lo rural y lo urbano, significa los dos términos al mismo tiempo y contemporáneamente es algo diferente - que la caracteriza. En los últimos diez años la gentrificación de Vallcarca ha transformado la población que económicamente era más frágil y que vivía originariamente en este barrio. En términos de indicadores económicos y demográficos, Vallcarca se ha enfrentado a un aumento del 32,7 % en el precio medio del alquiler de 2014 a 2017, seguido de un aumento del 40 % en los nuevos contratos de alquiler de 2014 a 2017, lo que muestra una alta tasa de rotación de residentes. La renta familiar de Vallcarca en relación con el conjunto de Barcelona también pasó del 101,6 al 112,93 por ciento de la renta mediana de la ciudad entre 2014 y 2016. El número de extranjeros que viven en el barrio disminuyó de 2010 a 2016 (del 13,4 al 12,7%) y las nacionalidades representadas han cambiado: en 2010, las principales nacionalidades extranjeras fueron italianas, bolivianas y colombianas; mientras que en 2016, fueron italianos, franceses y británicos, un cambio de países del Sur Global a países del Norte Global. Vallcarca tenía 15.591 habitantes en 2017, un ligero aumento en comparación con 2010 (15.459) (Antunes, March y Connolly, 2020). Estos datos de población son una forma valiosa de comprender los cambios a macroescala y de medir hasta qué punto los que se consideran "otros" dentro de una ciudad son desplazados por las tendencias inmobiliarias. Vallcarca actualmente tiene una renta per cápita alta respecto a la media de la ciudad de Barcelona. Esta transformación debida a la gentrificación de tipo diferente respecto al centro, ha conllevado un tipo de reestructuración del barrio más enfocado a la creación de una parte residencial de Barcelona. F. comenta:

Yo no estaba pero en el 2016 se ocupó la fustería en parte por todo el urbanicidio de Vallcarca. Estaban destruyendo casas y la fustería era el último local que resistió que está en calle Argentera. Entonces, bueno, también cómo se habían perdido tantos espacios y tantas casas, algunos vecinos se habían tenido que marchar también por este proceso de gentrificación y tal. Y este espacio ha sido reivindicado como un espacio de las vecinas y todo esto. Y bueno es un espacio que al principio era más como un CSO¹⁰. Sigue siendo un espacio ocupado pero hay una intención por parte de la gente de la Fustería de dar una continuidad del espacio y eso implica a lo mejor hacer un acercamiento a las instituciones para poder mantener este espacio.

He analizado aquí el espacio de la Fustería, la cual era una antigua carpintería recuperada por la asamblea de barrio, desde la cual parten muchas iniciativas que se desarrollan en el espacio público. Aquí he entrevistado a tres mujeres que han nacido en Barcelona y de las cuales una era no blanca. He elegido este espacio porque es el centro donde se reúne la mayoría de las asambleas que tienen lugar en este barrio, asambleas que colaboran las unas con las otras y que transforman el espacio vecinal. De hecho Vallcarca, en su parte antigua, está llena de solares recuperados por las vecinas del barrio; en unos metros podemos encontrar tres huertas urbanas, un taller de bici crítico, un teatro al abierto, la reestructuración de un parque donde poder descansar y donde han plantados principalmente viñas y olivos. Todo reestructurado por las asambleas, los colectivos del barrio y las vecinas del barrio. El ecologismo y el ecofeminismo son parte importante de las políticas urbano-territorial de Vallcarca. Este barrio está situado a los pies

del parque natural de Collserola y al lado de Parc Güell, un parque de gran atracción turística.

La Fusteria se vuelve una Utopía Cotidiana simbólica, de una parte porque conserva la memoria del barrio y, de otra parte, porque simboliza un punto de resistencia a la gentrificación masiva del mismo. En la Fusteria se reúnen varios colectivos, asambleas de barrio y grupos culturales que utilizan el espacio para organizarse hacia el exterior. Desenruna, en particular, es un colectivo nacido durante la Cuarentena y que se reúne cerca de la Fusteria y en la Fusteria misma y se ocupa de transformar los espacios abiertos y destruidos por el tiempo, como los solares, en espacios con un valor de uso para las vecinas de Vallcarca.

Desenruna tiene como un núcleo pequeño de personas que toman las decisiones de manera asamblearia y que funcionan sobre todo con acciones concretas y dicen “Vamos a hacer esto” y entonces realmente lo hacen. Es como un núcleo pequeño pero a la hora de trabajar te vienen como 50 o 100 personas un sábado a ayudarte porque hay gente que le interesa el proyecto.

Como explica F., el sentimiento de pertenencia al barrio ha creado una comunidad activa de apoyo mutuo, que va más allá de un solo espacio.

Hay sitios que no tienen mucha privacidad porque siempre hay alguien pero esta es la gracia porque tú te puedes ir sola pero siempre te vas a encontrar a alguien que conoces o que te suena de algo o que se genera esta confianza que te

puedes quedar. Son espacios que se mantienen limpios porque la gente los cuida y porque los valora también. Por ejemplo, se rompió la fuente de aquí de las viñas y entonces estuvimos mucho tiempo pendientes de arreglarla y cuando ya lo arreglamos se ha notado mucho el cambio de la gente que dice: ahora vamos a poner más atención porque cuando no lo teníamos estábamos más fastidiados.

Por otro lado, esta comunidad formada gracias a una lucha territorial común y al cuidado propio y del ambiente se ocupa de varias temáticas conectadas principalmente con la tierra, la revaloración y recuperación de un conocimiento antiguo sobre salud personal a través de las hierbas locales y un feminismo conectado con los valores ecologistas.

De otro lado, en Vallcarca i els Penitents, la disminución de la población migratoria no comunitaria en favor de una migración comunitaria ha hecho que las vecinas migrantes sin papeles y gitanas se queden al margen de la vida social del barrio, pero no sin luchar, al revés, empujan para el respeto de derechos fundamentales a la vida como el de la vivienda, como subraya E.

Yo creo que la gran mayoría de la gente migrante que participa en la Fusteria es gente que viene del sindicato (de vivienda) porque tiene un problema de vivienda o viene por ejemplo a clase de catalano o castellano o participa en la red de alimentos.

M. profundiza diciendo que en la Fusteria:

Hay una comunidad gitana-rumana muy presente y también otra comunidad que es magrebí y sobre todo marroquí y del norte de África o gente también de Sudamérica

pero bastante menos (respecto a las otras comunidades). La mayoría de estas personas y de estas familias, el primer contacto que han hecho (con la Fusteria) ha sido a través del sindicato de vivienda. Pero después, también, por ejemplo, hay familia gitana-rumana que viven aquí, pero también hay familias que viven cerca de la Fusteria y que están viviendo en chabolas. Tienen dificultad para acceder a los mínimos recursos a los cuales pueden acceder personas como por ejemplo tu o yo y pues hay problemas con las viviendas y los suministros como agua, luz y gas.

M. explica que para ella la escasa participación en la reconstrucción del barrio y en el trabajo externo a la Fusteria, en general por parte de colectivos políticamente vulnerables y racializados, es para centrarse en poder obtener la legalidad de la propia existencia en el Estado en que viven, los documentos que reconocen al individuo como a un ser humano con derecho. Estos papeles sirven para poder sobrevivir, obtener un trabajo, un alquiler, una vida digna.

Lo más difícil de todo es obtener los papeles. Eso es a lo que te dedicas principalmente porque sin papeles no puedes trabajar. Y bueno, para muchas el primer contacto ha sido el sindicato de vivienda donde van las mujeres normalmente.

Como explica F., las mujeres migrantes tienen un papel fundamental en la lucha por la vivienda en Barcelona en general y en Vallcarca en particular.

Por terminar, otro contexto participativo que da muestra de la gran diferencia entre comunidades en el barrio es la fiesta. La fiesta es un momento de descanso y de ruptura con lo cotidiano, y es un punto de conexión para la participación en las actividades del barrio.

La fiesta en el espacio público se ha vuelto un momento de unión de las diversidades, donde todas participan colectivamente preparando algo de comer, decorando la plaza y la calle o simplemente disfrutando. Esto es un trabajo colectivo, un trabajo de reproducción social que visibiliza esta Utopía cotidiana y la memoria que esta conserva.

Conclusiones

La resistencia desde la marginalidad trae consigo significaciones complejas y múltiples; es por esta razón que quiero hablar de *resistencia/existencia*. Desde la frontera, desde el ENTRE, necesitamos ser reconocidas y visibilizadas para no desaparecer dentro de las violencias estructurales perpetradas por parte de la cultura neoliberal y hetero patriarcal que coloniza nuestros cuerpos con el propósito de homogeneizar y eliminar las diferencias, esas diferencias que no pueden encajar en la racionalidad del sistema tal como está organizado. Desde la frontera hay que marcar la existencia de lo inesperado, que es lo marginal, lo que no encaja, lo imprevisto. No es algo nuevo, no es El Individuo nuevo, es el individuo imprevisto, o sea algo diferente que grita su presencia y quiere su espacio, un espacio que nuestra cultura dual, basada en conceptos opositivos, no ha considerado crear. El espacio del ENTRE toma formas inesperadas y se engendra a través de esta existencia que se relaciona en su compleja diversidad, en su ser Otro de. Mediante la relación imprevista entonces y la autoorganización nace un tipo de resistencia, una resistencia que es firme, que visibiliza y crea nuevas categorías políticas (a partir de los géneros, de los sexos biológicos, de los deseos, de las (dis)capacidades) que engendran nuevos espacios, transformando y resignificando los que ya viven, el espacio donde se relacionan. Es entonces que

podemos ver cuánto se conectan por medio de un enlace profundo estas dos palabras: existir y resistir.,.

Con la homogeneización actuada por el dispositivo de poder Estatal para racionalizar el espacio que vivimos hay una tendencia a la homogeneización de los cuerpos y los deseos forman parte de un mecanismo de mercado. Pero no se puede eliminar la diversidad y la complejidad que nos regala la vida; la relación con los espacio-tiempos que nos rodean, humanos y no humanos, crea nuevos conocimientos, conocimientos que nacen de la experiencia de un tiempo que corre y que transforma cuerpos, lugares y relaciones. Los deseos cambian, se renuevan y nacen de las necesidades que tenemos, a veces básicas, como el deseo de casa y medicinas, o a veces más complejas como el deseo de comer lo que producimos (en el caso de la hortas urbanas), de vestirnos según reglas diferentes de las que nos dice la etiqueta del género (en el caso del movimiento lgbtqia+). Desde estos deseos se engendra la voluntad de un espacio que se realiza en Utopías cotidianas, redes y espacios donde se despliega la vida cotidiana de modo radicalmente diferente de lo esperado, de lo “normal”, en cuanto no se centran en campañas o actividad de patrocinio, ni ponen su energía en obtener un consentimiento electoral o para reapropiarse de las estructuras sociales dominantes. Sus objetivos son proponer alternativas a las prácticas dominantes (Cooper, 2014: 24).

En las Utopías Cotidianas, la diferencia fuera de los binomios crea nuevas categorías marginales a las ya existentes, con sus nuevos deseos y nuevas formas de resistir dentro del espacio urbano. Se puede observar en el caso de la pandemia global, donde un espacio histórico inutilizado ha sido transformado en una huerta, un sitio donde traer a las niñas, donde poder descansar y trabajar la tierra, donde hacer fiestas y darse apoyo. Este

espacio abandonado se ha encontrado con la necesidad/deseo de un espacio público acogedor para niños y adultos. Resistencia y apoyo mutuo se encuentran también en la lucha antirracista del Ágora Juan Andrés Benítez en el Raval, que ha dado esperanza y salvado personas que necesitaban papeles al ser acogidas en un espacio donde la mirada no te hace sentir como extraña, como cuerpo extraño en un espacio normado y excluyente. Las redes de cuidados construidas no han substituido el servicio social estatal, pero lo han ayudado y ha llegado donde el Estado Nación no tiene ojos. La memoria que se preserva en Vallcarca se ata a un espacio que cambia y que evidencia cómo sujetos con deseos y necesidades diferentes forman espacios mixtos necesarios en la construcción de la comunidad vecinal, para traer a la calle lo que llamamos reproducción social, la reproducción de la comunidad misma, los cuidados compartidos y el trabajo material de hacer comida y reestructurar los espacios comunes.

Estos sujetos, que hacen trabajos informales, que no se reconocen en el género asignado o en ninguno, en una sexualidad normativa; estos sujetos racializados, infantilizados, con discapacidades físicas y, tal vez, intelectuales, sujetos Otros respecto al hombre, al genio, al visionario racional que ve que el destino del mundo es el seguir adelante exactamente como su ansia de superamiento/superación le impone (Lonzi y Rivolta Femminile, 1974), estos sujetos Otros, dan un sentido imprevisto al mundo, que no es un sentido nuevo, no es ni mejor ni peor, es algo diferente protagonizado por el individuo que vive y que es el ENTRE. Es un sujeto fuera de la historia donde la otredad introduce en el mundo el sujeto imprevisto, un sujeto que pone en el centro la vida.

Referencias

- Amoore, L. (2013). *The politics of possibility. Risk and security beyond probability*. North Carolina: Duke University Press.
- Antunes, B., March, H., Connolly, J. J.T., (2020). Spatializing gentrification in situ: A critical cartography of resident perceptions of neighbourhood change in Vallcarca, Barcelona. *Cities*, Volume 97, 102521, ISSN 0264-2751, <https://doi.org/10.1016/j.cities.2019.102521>.
- Anzaldúa, G. (1987). *Bordelands / La frontera: the new mestiza*. San Francisco : Aunt Lute.
- Arxiu Municipal del Districte de Sants-Montjuïc (1990). Documento DL: B-44. 901/90. La gent, els barris, el futur. Barcelona: Ajuntament de Barcelona ed.
- Balzano, A., Braidotti, R. (2017). Introduzione. En Braidotti, R. (2017). *Per una politica affermativa*. Trad. de Angela Balzano. Milano: Mimesis Ed.
- Barca, S., 3/06/2020. “L’arcano della riproduzione nella ‘normalità’ capitalista”. *Global Project*. <https://www.globalproject.info/it/produzioni/larcano-della-riproduzione-nella-normalita-capitalista/22832>
- Braidotti, R. (2008). *Trasposizioni: Sull’etica nomade*. Trad de A.M. Crispino. Roma: Luca Sossella Editore.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis*. London: Sagi publications.
- Cócola Gant, A. (2011). *El Barrio Gótico de Barcelona. Planificación del Pasado e Imagen de Marca*. Barcelona: Ediciones Madroño.
- Cooper, D., *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Trad. Croce, M. de ‘Everyday Utopias. The conceptual life of promising spaces’, Edizioni ETS, Pisa 2016.
- Decandia, L. (2019). Riandare alle origini per scardinare l’idea di città patriarcale e immaginare altre forme di urbanità possibili. En Belingardi, C., Castelli, F., Olcuire, S. (a cura di). *La libertà é una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*. Roma: Iaph-Italia.
- Donovan, M. K. (2016). Mapping Chinatown in 1920s and 1930s Barcelona: How el Raval Became el Barrio Chino. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 20, 9–27.
- Eurofound (2020). *Living, working and COVID19*. COVID19 series. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- European commission, Franklin, P., Bamba, C., Albani, V. (2021). *Gender equality and health in the EU*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Feliu, A., 24 Febrero 2021. “Veïns de Badal destinen un solar en desús a usos comunitaris”. Betevè. <https://beteve.cat/societat/veins-badal-solar-juan-sada-usos-comunitaris/>
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Trad. por Guiñazus, U. Vigésimoquinta edición en español, 1998. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, s.a.
- Foucault, M. (1993). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. 1a, ed. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hook, b. (1998). *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Milano: Feltrinelli.
- Lefebvre, E., *La producción del espacio*, Trad. Martínez, E., Capitan Swing, Madrid 2013. Oficina Municipal de Dades, Departament d’Estadística i Difusió de Dades (Octubre 2021).
- La población de Barcelona. Lectura del Padrón Municipal de Habitantes a 01/01/2021. Síntesis de resultados*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona ed.
- Palacio Avendaño, M. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo*. Barcelona: Gedisa.

- Pantegane (2020). “I luoghi del desiderio. Mappare la città da un altro punto di vista”. En Giardini, F., Pierallini, S., Tomasello, F. (ed.). *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*. Roma: DeriveApprodi
- Pierallini, S. (2020). Reproducción Social Compartida. Romper Con El Dualismo Espacio Público / Privado. *Astrolabio: Revista Internacional De Filosofía*, marzo de 2021, 40 - 52, <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/articloe/view/384601>.
- Tolumello, S., Bertoni, F. (2019). “Nessun decoro sui nostri corpi”: sicurezza, produzione di margini e movimenti indecoros*. *Tracce Urbane*. DOI: 10.13133/2532-6562_3.5.14561.

¹ Davina Cooper (2014), habla de utopía cotidiana, o sea de un lugar donde lo utópico confluye en lo ordinario para realizar prácticas cotidianas de manera innovadora e inesperada. La fusión entre lo cotidiano, lo rutinario y la fuerza perturbadora de actividades contra-hegemónicas, hace de la utopía cotidiana una fuente única de poder simbólico y de fuerza imaginativa.

² Martha Palacio Avendaño (2020, p. 40), define herida primigenia como “un trauma que te revela el desprecio de quien te llama Otro. Quien hemos sido identificados como impuros quizá tengamos la piel de color (no blanco), un acento diferente (fruto de no ser de la metropoli), un deseo sexual que no encaja en la heterosexualidad, un género equivocado (mujer o trans)”. Ese mal está encarnado en los cuerpos y lo vivimos en nuestra carne como una herida.

³ El pensamiento de la experiencia es una corriente de opinión. En esta corriente se vuelve central la voz del cuerpo, se reconoce su inteligencia. La experiencia necesita ser pensada, dicha, comunicada, pero no se resuelve en el discurso. La experiencia no existe si no es pensada, y no hay pensamiento confiable si no está en la experiencia. El sintagma ‘pensamiento de la experiencia’ reúne dos términos que no existen uno sin el otro. El ‘pensamiento de la experiencia’ es un nombre filosófico que podemos dar a cada cuento de transformación, gracias a su relación con la realidad (Giardini, Buttarelli, 2013, p.14).

⁴ “Biopolítica es un término usado para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el

dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” Foucault,

M. (1977). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Trad. por Guiñazus, U. Vigésimoquinta edición en español, 1998. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, s.a.

⁵ Nota de la autora: sin voluntad de modificar el texto original, se hace referencia a la mayoría de edad, en este caso haría referencia a menores de 18 años al estar en el Estado español

⁶ Página web oficial de la Red de cuidados antirracistas: <https://redantirracistacuidados.wordpress.com>

⁷ En el informe Distribución Territorial de la Renda Familiar Disponible per Càpita a Barcelona- (Diciembre de 2018), se clasifica la renta en “muy alta”, “alta”, “medio alta”, “medio baja”, “baja”, “muy baja”

⁸ La “Ley Mordaza” está formada en por un trío de normas jurídicas: la Ley de Protección de la Seguridad Ciudadana, la reforma del Código Penal y la Ley Antiyihadista. Estas tres normas entraron en vigor el 1 de julio de 2015, no exentas de polémica. Al igual que la anterior ordenanza Jurídica Civismo, aprobada en el 2005, la cual norma el comportamiento ciudadano en la ciudad.

⁹ En 2016, el Gobierno municipal impulsó la elaboración del Plan director, en el que se plantea un nuevo modelo de Guardia Urbana centrado en la proximidad y la adaptación al territorio.

¹⁰ CSO es el acrónimo de Centro Social Ocupado

Knowledge control as a form of social control. From hermeneutical injustice to epistemology of resistance

Il controllo della conoscenza come forma di controllo sociale: dall'ingiustizia ermeneutica all'epistemologia della resistenza

GAIA BALLATORI (UNIVERSITÀ DI PISA, ITALIA)

gaia.ballatori@phd.unipi.it - ORCID: 0000-0000-0000-0000

Abstract: The existence of otherness as a social category is the result of a specific configuration of power relations. One way to maintain this configuration and exert control over subjectivities defined as "others" is to exclude them from participation in the production of knowledge, depriving them of the resources to understand themselves and the world and the words to describe their social experience. In this sense, the epistemic injustice, produced by exclusion from the system of knowledge production, constitutes a powerful instrument to control power relations and to maintain the subordination of minorised subjectivities. At the same time, the production of analysis by oppressed subjectivities constitutes a form of resistance to the control of the knowledge production and to the control of subjectivities themselves; since this production has a liberating function from oppressive systems and is able to reveal the implicit power dynamics within the production of knowledge.

Key words: epistemic injustice, decoloniality, feminist epistemology, knowledge production, social control.

Riassunto: L'esistenza dell'alterità come categoria sociale è il risultato di una determinata configurazione dei rapporti di potere. Un modo per mantenere questa configurazione ed esercitare un controllo sulle soggettività definite "altre" è escluderle dalla partecipazione alla produzione di conoscenza, privandole delle risorse per comprendere sé e il mondo e delle parole per descrivere la propria esperienza sociale. In tal senso, l'ingiustizia epistemica prodotta dall'esclusione dal sistema di produzione di conoscenza costituisce un potente strumento di controllo delle relazioni di potere e di mantenimento della subordinazione delle soggettività minorizzate. Allo stesso tempo la produzione di analisi da parte delle soggettività oppresse costituisce una forma di resistenza al controllo della produzione di sapere e delle stesse soggettività, dal momento che tale produzione ha una funzione liberatoria dai sistemi oppressivi ed è in grado di far emergere le implicite dinamiche di potere interne alla produzione di sapere.

Parole chiave: ingiustizia epistemica, decolonialità, epistemologia femminista, produzione di conoscenza, controllo sociale.

Introduction

The knowledge production system is not a neutral field, because it is subject and subjugated to power relations that play a role in legitimising some knowledge and subjectivities and disqualifying others. An unequal distribution of power between social groups implies an unequal participation in the production of knowledge and, in some cases, an exclusion of certain subjectivities from the knowledge production system. Having control over the production of knowledge means having the power to decide what knowledge is considered valid, to determine the structuring of collective social understanding, to produce the resources to obtain an adequate understanding of social facts (Fricker, 2007) and to determine which is the correct interpretation of reality that will be regarded as true. Controlling the production of knowledge means having the power to select, hierarchize and marginalise knowledge, and thus to prevent certain subjectivities from obtaining a correct interpretation of social experiences, depowering them as far as keeping them in a position of subordination. In other words, controlling the production of knowledge implies controlling the power relations between social groups. In this regard, epistemology, which is the science of knowledge acquisition (Ribeiro, 2020, p. 85), is the discipline that establishes the rules of the production of scientific knowledge. Therefore, epistemology plays a fundamental role in the exclusion or inclusion of those considered capable of producing knowledge, in selecting the issues and questions that are worthy of being addressed or ignored, and in establishing the paradigms, narratives, interpretations and perspectives that can be adopted to produce knowledge considered reliable and truthful (*Ibidem*). For this reason,

epistemology is an important battleground for many theoretical and social movements: what is at stake is being able to constitute themselves as active knowing subjectivities capable of producing knowledge about reality and about themselves and, at the same time, contributing to the production of immediately employable resources.

The origin and the effects of the hierarchization of knowledge and subjectivity

In *Il faut défendre la société* Foucault (1997/1998) argues that during modernity through the disciplinarisation of knowledge a new relationship between knowledge and power was established. Through selection, hierarchization and centralisation, the process of disciplinarisation gave rise to subjugate and disciplined knowledge and subjects (Allen, 2017). According to Foucault (1997/1998) through this process some knowledge has been expelled from the domain of the true (Allen, 2017), thus some knowledge has been qualified as untrue and has been excluded from the possibility of establishing the true, while others have been organised into disciplines, systematised in social institutions, such as the academy (*Ibidem*). For the same reason, decolonial thinking uses the expression “coloniality of knowledge” (Lander, 2000) to describe the relationship between knowledge and power established through modernity/coloniality.

Through the epistemology that emerged during modernity, the criteria for establishing which is scientific knowledge were decided. The decolonial thinking, the feminist “standpoint theory” and the black feminism's “lugar da fala” theory identify epistemology as the main battlefield in which the game for the affirmation of a plurality of voices, subjectivities and knowledge is played out.

The three principles that establish which is the knowledge legitimised as scientific, and on which modern epistemology is based, are: neutrality, universality, and objectivity. Starting from these three principles the decolonial and feminist thinking build their critique of the mode of production of knowledge established by modernity, tracing its foundations to *Descartes' philosophy*. Indeed, the Western academy has inherited from *Descartes' philosophy* a system of thinking that is based on binary oppositions in which one of the terms is inferiorised, de-humanised, delegitimised and de-authorised¹. Binary oppositions form a hierarchy by which everything in the world is classified and ordered. To understand how this system of thinking has shaped the way we know, observe, and see the world, it is necessary to examine how the mind-body opposition originated. Indeed, the mind-body opposition is one of the main binary oppositions from which the neutrality, objectivity and universality of modern epistemology derive. According to Grosfoguel (2013/2017), through Descartes' statement 'I think therefore I am', the new foundation of modern scientific knowledge was established (Grosfoguel, 2013/2017). The 'I' replaced God, the latter was the holder of universal and objective truth, because emanated from a superior entity located in another place, or rather in a non-place, beyond time and space. In this way, the "I", the mind, assumed the God's eye view (Bondi & Domosh, 1992), the viewpoint detached from material, earthly, corporeal reality. The mind-body separation has released the "I" from what makes it human, the body. In this way the "I" (the mind) has become immune to the conditioning due to the body, constituting itself as a subject capable of obtaining impartial and objective knowledge. This led to the affirmation of the superiority of the mind and to the "inferiority" of the body, which

was considered impure, fragile, and vulnerable. The body, in fact, expresses desires and emotions and is considered to be "the site of unruly passions and appetite that might disrupt the pursuit of truth and knowledge" (Puar, 2004, p. 16). Furthermore, the body is situated in time and space and for this reason its knowledge is limited to what it can experience through its senses.

In this way, the hierarchy of knowledge and subjects considered capable of producing knowledge took place. In fact, the mind (the "I")/the body (the other) opposition contains all the elements that define the production of knowledge legitimised as scientific. First of all, according to Descartes' logic, the knowledge is the result of an individual production, it is obtained through the method of solipsism, thus, through an internal monologue with themselves (Grosfoguel, 2013/2017), isolated from social relations and the concrete social, historical context, for this reason there is no shared, collective and relational construction of meaning. In addition, the scientific knowledge is obtained through the detachment of the observing subject from the "object" of knowledge and from his or her own feelings and emotions. In this way, in the process of knowledge production we can distinguish two figures linked by a power relationship: an active subject producing knowledge *on* a passive "object" of knowledge. The knowing subject (the "I", the mind, *res cogitans*) is the one who defines the "object" of knowledge (the other, the body, *res extensa*). While the identity of the knowing subject remains unknown because has no body, so it is impossible to define the gender, sex, "race" that characterise it, the "object" of knowledge, the "other", is always clearly identifiable. The "object" of knowledge has been built as "inferior" because it has being associated with the body and for this reason suffers from the conditioning resulting from

associated with the body and for this reason suffers from the conditioning resulting from it, which makes the “object” incapable of producing objective knowledge. The process of body elision has produced what Mignolo and Tlostanova (2006/2014) call the dis-incorporated epistemology (Mignolo & Tlostanova, 2006) that produces knowledge from a geo-historical location and a body that are not made explicit, passing as neutral and therefore objective. In other words, the epistemology that emerged with modernity “is based on the separation between the ideas produced and the geographical and corporal location of the thinker who produced them” (Mignolo & Tlostanova, 2014, p. 188). In this way, modern epistemology denies the specificities that derive from the geo-corporal and historical context and presents itself as universally valid and applicable. The claim of universality suggests that what is produced from a specific location and time “is sufficient to explain the socio-historical reality of the rest of the world” (Grosfoguel, 2017, p. 59). Consequently, in *Descartes’* logic, the knowing subject approaches knowledge as if he was looking at a landscape external to himself, in which the subject does not conceive and perceive himself as an integral part (Ruocco, 2021). In this regard, Santiago Castro-Gomèz (2003) calls “point-zero epistemology” “the point of view that does not assume itself as a point of view” (Grosfoguel, 2013, p. 76). Not conceiving oneself as part of the reality in which the research is produced implies not conceiving oneself as marked bodies, that is to say, “not defining oneself on the basis of one’s sex, race and class” (Ribeiro Corossacz, 2020, p. 91), presenting and assuming “this situation of privilege as a fact, a fact of the order of things” (*Ibidem*). In this way, power relations are denied because the reality of these relations is presented as neutral and therefore correct (*Ibidem*). Moreover, conceiving oneself

as external to reality enables the exploitation and the domination of what has been built as “other” than oneself. In the binary oppositions, the body, as the nature, land, women and racialised people are all terms defined as *res extensa*, and therefore “have no divine dignity as human beings” (de Sousa Santos, 2018, p. 18), they are “objects” and not subjects of law. As a result, subjectivities that have been associated and identified with the body have been inferiorised and, for this reason, excluded from participation in the production of knowledge and relegated to “objects” of knowledge. Indeed, according to Anibal Quijano (2000/2014), the expulsion of body and its objectification has made possible the elaboration of scientific theories of race. The latter has become the “object” of study because the racialised subjects are considered as not rational, and therefore “inferior” subjects, for this reason “they could legitimately be dominated and exploited” (Quijano, 2000, p. 221). In this regard, the classification and hierarchization of populations and knowledge on a racial and sexist basis has produced a separation between rational/non-rational subjects in which the non-rationality is associated with non-humanity, non-European, female, nature while rationality is associated with fully humanity: European, male and capable of governance (Grosfoguel, 2013/2017). Thus, the separation of the mind from the body is responsible for further binary oppositions, such as theory-practice, high culture-low culture, rational-irrational, and can even be traced in the public-private separation. Racialised subjectivities, women, the body, as well as experiences and emotions, all these elements have been categorized as irrational, out of control, therefore unreliable, for this reason they have been delegitimised, ousted from the public space of knowledge production, and relegated to the private sphere. For the same reason these subjects and elements are considered

out of place in both the physical and theoretical public space of institutional knowledge. The production of a scientific discourse on the supposed irrationality and the consequent "inferiority" of certain subjectivities was functional to maintain their social subordination and to justify their control and exploitation. This discourse about irrationality implies the inability of these subjectivities to self-determine, to decide for themselves, to have a will. Therefore, these subjectivities are conceived as available, that means be at the disposal of man who can freely dispose of them for his own purposes and enrichment, they could be "appropriated" (Guillaumin, 2020). Through epistemic inferiorisation, the Euro-western academy has been able to establish itself as the only subject with the legitimacy to produce knowledge over other subjectivities, thus building its own superiority and wealth. In this regard, it is possible to say that the West has literally prospered *on* the inferiorisation of subjectivities and epistemes. For example, Euro-Western scientists have long used enslaved people to study the body (its biology) and to produce knowledge in different fields (Owens, 2017). Many of gynaecological "discoveries" have been achieved through painful medical experimentations on enslaved black women "without the use of anaesthesia, even at a time when it was regularly used" (Owens 2017, p.11). This practice was justified by the scientifically supported belief of the "inferiority" and thus non-humanity of black women. It is a practice that we might call epistemic extractivism in which the extraction of value, and thus the "enrichment" (Boltanski & Esquerre, 2017/2019), is achieved through the production of knowledge *on* and *with* the bodies of epistemically inferiorised subjectivities. In this case, the raw materials are the bodies or body components of inferiorised subjectivities which, "like the minerals of the earth", before man's appropriation belong to no one,

or rather, they would belong to themselves, but since they are conceived as "objects" and not subjects of law, they could be appropriated. The enrichment process takes place through the production of discourse, therefore the production of knowledge *with* and *about* those bodies and without which it would not have been possible. For example, the production of a discourse on the "inferiority" of minorised² subjectivities has enriched the Euro-western academy, turning it into the centre of knowledge production *par excellence*, hence into what it is today. In fact, it is precisely the knowledge produced *on* and *with* bodies in the modern era through these violent practices of appropriation that have affected both bodies and territories that the West and the Euro-western academy have been able to elevate themselves as superiors. The same could be said about the "culture" contained in many European museums, the current source of prestige and enrichment of cities, which is based on the plundering of places, artefacts, and bodies. Again, "the practice of trading and collecting body parts" (Grechi, 2021, p.85) of minorised subjectivities has paradoxically served to enrich the national cultural "heritage" of several European museums (*Ibidem*), as in the case of the Maori heads. These latter, "like many other ethnographic "artefacts", have been taken, collected, stored, classified, labelled and exhibited in many European museums" (Grechi, 2021, p. 84). These examples show the violence produced through the division into subjects and "objects" of knowledge supported by epistemic racism/sexism. The West has used these bodies and the knowledge it has gained from them to produce a discourse upon which it has built up its worldwide importance as the centre of culture, of the scientific production of knowledge. In this way the West constituted itself as a standard by which measure the knowledge produced in other

parts of the world. Thus, the mind-body separation has made possible to exclude various elements from the knowledge production system, from experiences to certain subjectivities, precluding the latter from participating in the production of cognitive resources. This system of thought has had and still has practical impacts on the lives of minorised subjectivities that are excluded from the knowledge production system.

Hermeneutical injustice as a means of depowerment and control

As I have already mentioned, the division between subjects and “objects” of knowledge defines a power relationship in which the former establishes the perspective from which to describe and define the world, constituting itself as the one who actively produces knowledge. This power relationship ensures to those with social privilege to have a point of view on the world, while it prevents those in a socially disadvantaged position to have one, and therefore from being able to speak for themselves and to describe themselves and reality. Since those who are socially disadvantaged are the reality under observation, they are perceived as “objects” on which knowledge is produced. In fact, socially disadvantaged groups have been relegated to a passive role, in which they are subjected to the knowledge that is produced about them, because they have been built as not epistemically reliable, and therefore as incapable of producing objective and impartial knowledge. The decolonial thinking define the "epistemic privilege" as the advantage due to the possibility of constituting the starting point of observation, as the privileged *locus* of enunciation from which to describe the rest of the world (Mignolo, 2007/2013). Moreover, the epistemic privilege guarantees the superiority of epistemic explanation and a greater credibility

to those who possess it. In order to ensure the preservation of the epistemic privilege, the colonial logic provided for the construction of a discourse on the inferiority of other epistemes and also for the elimination of them (*Ibidem*). In this regard, the sociologist Boaventura de Sousa Santos (2014/2021) coined the word “epistemicide” to indicate the systematic extermination of entire populations in order to eliminate the knowledge they incorporated and handed down, an extermination that ensured the West's monopoly on legitimate knowledge. Grosfoguel (2013/2017) identified four genocides/epistemicides that occurred in the 16th century. The first took place against Muslims and Jewish in the Iberian Peninsula, the second against indigenous peoples in the American continent, the third was determined by the Valladolid process which established the inferiority/non-humanity of the *indios*, giving start to the transatlantic trafficking of Africans in order to enslave them, and finally, the fourth was the one against women accused of witchcraft that took place in Europe in the 16th and 17th centuries (Grosfoguel, 2013/2017). The genocides were accompanied by a combination of violence aimed at leaving no trace of the cultures, at annihilating any element of them and destroying their memory, for example through prohibiting people from thinking, speaking, and practising their cosmologies and cultures (*Ibidem*) or through forced religious and spiritual conversion practices. If today the Western European *corpus* of knowledge seems to be the only one possible, it is also because the others have been eliminated (Borghi, 2020). The Western epistemic privilege has been achieved through the construction of a knowledge system that relegates subjectivity and knowledge to a subordinate status by distinguishing between what is knowledge, hence “what is worthy of being known and what is not because it does not

exist or is not perceived” (Casalini, 2016, p. 130). If epistemic inferiorisation and epistemicide seem to belong to the past, the philosopher Sueili Carneiro's definition of epistemicide helps to understand how these practices persist in the contemporary world. According to Carneiro (2005) we can equally call epistemicides

[...] the exclusion from educational opportunities, [which are] the active principle for social mobility in the country. In this dynamic, the education apparatus becomes, for those who are racially inferiorised, the source of multiple processes of annihilation of cognitive capacities and intellectual confidence. It is a phenomenon that occurs because of the lowering of self-esteem that racism³ and discrimination cause in everyday school life through the denial imposed on blacks of the status of subjects of knowledge through the devaluation, denial or concealment of the contributions made by the African continent and the African diaspora to the cultural heritage of humanity; through the imposition of cultural whiteness and through the production of failure and school evasion we call these processes epistemicide (Ribeiro, 2020, p. 82).

Thus, according to Sueili Carneiro, epistemicide consists in knocking out certain subjectivities, both humanly and intellectually, through the devaluation of their cognitive capacities produced by everyday discrimination, through epistemic, systemic and institutional racism and/or also sexism. This devaluation has a negative impact on personal self-esteem and hinders subjectivities in a number of ways, in their self-construction, aspirations, and opportunities, for example by preventing their access to those fields in which social meanings are generated (Fricker, 2007). The

combination of these processes leads to the disempowerment of subjectivities functional to the preservation of their subordination and thus to the conservation of a certain setting of social relations of power. In this sense epistemic marginalisation is a means of domination since, as Brunella Casalini (2016) states, one way to exert power over the life of the “other” is to create “a reality of common sense that does not contemplate it” (Casalini, 2016, p. 130). In other words, through the creation of a knowledge production and learning system in which, on one hand, the identity and experience of minorised groups is deviant because it is not contemplated and, on the other hand, is not able to provide them with the tools to understand their experiences. Thus, it is possible to say that epistemic privilege also consists of “the advantage possessed by the dominant group in determining the structuring of collective social understanding” (Fricker, 2007, p. 147), which allows them to control the power relations between social groups. In fact, the dominant group, having a greater “influence in those practices through which social meanings are generated” (*Ibidem*), has the power to decide even what is not allowed to be known, thus it is responsible for the production of ignorance on certain issues. For this reason, Nancy Tuana (2006) argues that ignorance is a much more complex issue than something we simply do not know and that, in order to

[...] fully understand the complex practices of knowledge production and the variety of factors that account for why something is known, we must also understand the practices that account for not knowing, that is, for our lack of knowledge about a phenomenon (p. 2).

Nancy Tuana refers to the epistemology of ignorance to describe the *corpus* of

knowledge that is deliberately ignored by the knowledge production system. It is on this “*corpus* of ignorance” produced on women that the research work of the women’s health movement was focused to fill that ignorance. From this perspective, ignorance is the result of structural inequalities of power and involves not only injustice, but also epistemic violence. In fact, the exclusion or marginalisation of certain subjectivities from the production of knowledge has important consequences on them since it can lead to a lack of correct interpretation of certain experiences. For this reason, according to Brunella Casalini (2016), ignorance is far from innocent as it is “socially constructed and even actively researched, consciously produced, strategically used and fiercely consumed” (Casalini, 2016, p. 130). In this regard, Miranda Fricker (2007) in her book *Epistemic Injustice* discusses a specific type of epistemic injustice that she called hermeneutical injustice. It consists in the presence of gaps in the collective interpretative and cognitive resources or in the presence of distorted resources that prevent minorised subjectivities from obtaining a correct interpretation of social facts or from understanding and making sense of important experiences, thus depriving them of the means to understand their self and reality (Fricker, 2007). The presence of cognitive gaps or distorted resources can create epistemic advantages and disadvantages whereby those in a position of social advantage have the appropriate resources to understand and make sense of their experience, unlike minorised subjectivities. The latter will find difficult to understand, make sense of and transmit their experience, either because there are no hermeneutical resources and therefore even the words to describe certain experiences are not available, or because the existing resources are inadequate or distorted (*Ibidem*). Gaps can be particularly damaging for socially

disadvantaged subjectivities. In fact, gaps can prevent subjectivities from recognising a situation of injustice in which they are involved (Casalini, 2016). Knowledge gaps may produce real damages that have direct consequences on subjectivities. Epistemically marginalised subjectivities are harmed first and foremost as knowing subjects, so as subjectivities capable of understanding, producing and transmitting knowledge. Gaps in collective interpretative resources prevent minorised subjectivities from understanding and making sense of experiences that are fundamental and important to understand and communicate. Two examples of injustice and epistemic violence produced by the lack of interpretative resources, or the presence of distorted resources, are: identities that have been built as socially undesirable and experiences of sexist, racist and homo/lesbo/bi/trans-phobic violence. In fact, for some of these experiences, until recently, there were no adequate terms to describe them or the terms that were available were not yet in common use, such as for homo/lesbo/bi/trans-phobia. With regard to the first case, therefore, gaps or distortions in the interpretative resources concerning gender identity, “race” and sexual orientation that have been constructed as socially undesirable can negatively affect the individual’s development and self-acceptance, hindering subjectivities in the process of self-construction as a subject. With regard to the second case, the experiences of violence have long been denied, distorted and therefore difficult to recognise, describe, nominate and communicate. Sometimes gaps and distorted interpretative resources have prevented victims from recognising themselves as such (Casalini, 2016). Understanding these experiences and making them intelligible is in the interest of the subjects because this is the only way they can avoid further violence. At the same time, as Tuana argues, “willful ignorance often works

in tandem with the practice of denying cognitive authority” (Tuana, 2006, p. 14) which constructs certain identities as “not epistemically credible” (Tuana, 2006, p. 13). The lack of credibility of these subjectivities may lead to further damage as their testimony may be discredited, exposing them to a further epistemic injustice that Miranda Fricker calls “testimonial injustice” (Fricker, 2007). The denial of cognitive authority is a tool of delegitimation used to exclude and disqualify both intellectually and humanly as far as depowering subjectivities and their knowledge. In this way, minorised subjectivities lose confidence in their ability to understand, know and evaluate because they are portrayed as irrational, unreliable and suggestible. At the same time, the delegitimization of emotions and feelings as cognitive tools prevents subjectivities from using the only resources that come from themselves, losing confidence in conceiving themselves as subjectivities capable of knowing without depending on an external authority. Overall, the loneliness generated by living experiences that are difficult to understand and impossible to communicate rips away faith in their ability to make sense of the world (Fricker, 2007), undermining personal self-esteem and epistemic trust. Moreover, the dissonance between the experience embodied by excluded subjectivities and the interpretation of social reality made by dominant subjects leads the former to self-doubt as far as questioning the veracity of what they experience. Mignolo and Tlostanova (2006/2014) argue that the inferiorisation produced by the classification of bodies that do not fit into the criteria of knowledge established by white European men has consequences in the formation of the subject because “people who are not trusted in their thinking, are doubted in their rationality and wounded in their dignity” (Mignolo & Tlostanova, 2006, p. 207). Thus, the coloniality of knowledge produces and feeds

what in decolonial thinking is called the “coloniality of being” (Maldonado-Torres, 2007). In fact, the expression coloniality of being refers to the process by which minorised subjectivities are ousted from the possibility of being as human beings, as subjects, through the denial of the ability to think. Therefore, the exclusion of these subjectivities from the realm of the human, and therefore of thinking subjects, translates into an ontological denial, which has consequences for these subjectivities. Franz Fanon discussed this theme in his political writings on colonial psychiatry and in *Peau noire masques blancs* (1975/2015) and in *Les damnés de la terre* (1961/2007), when he discussed about the “psychological illness of the North African migrant” (Borghini, 2020, p. 88). This psychological illness was caused by the deceptions produced by the French nation, which deludes migrant subjectivities into thinking they are citizens, that they have rights and that they belong to the community, leaving them permanently on the threshold (*Ibidem*). In this way migrant subjectivities develop “the identity of the rejected, marginalised, subordinate, of half-human” (*Ibidem*), perpetually out of place and inadequate because “outside of fully recognised humanity” (Sayad, 2019, p. 91). It is possible to say that the basis of the coloniality of being is hermeneutical-epistemic injustice. It is from the combination of this violence acting in concert that an instrument of fragilisation, discipline and control of the interiority is obtained, which hinders the capacity of minorised subjectivities to rebel and keeps them in a position of subordination.

From consciousness to knowledge through epistemic r-existence

In the article *Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism*

(Medina, 2011), José Medina asks the question: “How do we fight against established and official forms of knowledge when they are oppressive?” (p.13). A few lines later he replies: “by turning knowledge(s) against itself(themeselves), or by mobilizing some forms of knowledge against others” (*Ibidem*) in order to fight the monopolisation of knowledge production. Therefore “resisting the omissions and distortions” (*Ibidem*) of official and dominant narratives, producing what Foucault calls genealogy or more simply “counter-history” or “counter-memory”. In *Il faut défendre la société* Foucault (1997/1998) describes genealogy as follows

[...] with respect to the project of inscribing knowledge in the hierarchy of power proper to science, [genealogy is] an attempt to free historical knowledge from subjugation and to make it free, and therefore capable of opposition and struggle against the coercion of a theoretical, unitary, formal and scientific discourse (Foucault, 1998, p. 18-19).

In other words, genealogy is an attempt to “break with the authorised and mono discourse that claims to be universal” (Ribeiro, 2020, p. 69), recovering the disqualified knowledges by promoting a multiplicity of voices, breaking “the silence instituted for those who have been assigned to a subordinate position, moving towards the disruption of the hierarchy” (Ribeiro, 2020, p. 87). Something that is similar to what materialist feminists, and in particular Monique Wittig, call the theory or “science of oppression” (Wittig, 2019, p. 26), the essence of which is the disruption it introduces into the “way of thinking about reality” (Guillaumin, 2020, p. 225) and the reversal of perspectives (*Ibidem*).

When we women, discover that we are subject to a system of

oppression and appropriation, in the moment in which we can think about it, we become subjects, in the sense of cognitive subjects, through an operation of abstraction. Being aware of oppression is not just a reaction, a struggle against oppression: it is also a total conceptual re-evaluation of the social world, a total conceptual reorganisation of it, through new concepts elaborated from the point of view of oppression. It is what I call the science of oppression developed by the oppressed themselves. This operation of understanding reality must be undertaken by each of us: let us call it subjective, cognitive practice (Wittig, 2019, p. 26).

As bell hooks (1990) teaches, the margin can be a site of resistance because, unlike most of the knowledge production which prefers the centre as a point of observation, it offers a unique and unprecedented point of view, a radical perspective. As Colette Guillaumin (1992/2020) states, “theory (produced by marginalised, oppressed groups) is, first of all, consciousness, the exact consciousness of the position they occupy in society” (Guillaumin, 2020, p. 226), this is how the theory of the oppressed takes shape. In fact, one way to avoid being subjected to the discourses (which are produced on the oppressed) and the (oppressive) reality is precisely to analyse it, turning knowledge against itself, producing theories of their own in response to official oppressive theories, so as to constitute themselves as subjects and not “objects” of knowledge. Before consciousness turns into knowledge, what leads subjectivities to embark on this research path is the need to understand themselves, the world and their own experiences. Indeed, being able to understand and make sense of important everyday experiences is not only an interest for everyone,

but also a human necessity. For this reason, subjectivities suffering from epistemic marginalisation must make an effort to search for resources and/or self-production of hermeneutical and epistemic resources in order to respond to the need for knowledge and understanding of the world, as well as of their own experience. This production of sources and resources inevitably takes place in contexts outside the academy, contexts in which the production of knowledge retains a strongly and inevitably political role since it constitutes a means of resistance to the invisibility and inferiorisation produced by the system of knowledge production. As Foucault wrote, “where there is power, there is resistance” (Medina, 2011, p. 1). In this case where power has produced the epistemic marginalisation of certain subjectivities, there is epistemic resistance. Many thinkers of black and decolonial feminism refer to “epistemology of resistance” (Tuana, 2006, p. 7) indicating a production of knowledge useful to contrast the production of ignorance, through the creation of knowledge able to liberate from oppressive systems (Tuana, 2006), as well as the re-appropriation of a space of speech and a cognitive authority on themselves, which is denied and hindered. In this sense, social movements, such as the feminist movement, the LGBTQIA+ movement, the Afro-American rights movement and their subsequent evolutions, have been and still are important movements of epistemic resistance and collective self-production of hermeneutical-epistemic resources. The work of these movements consists in produce new knowledge and recover knowledge that has been foreclosed by hegemonic practices of knowledge production and disqualified as unworthy of epistemic respect. This work recalls what Foucault described as the insurrection of subjugated knowledge “against the centralising power effects linked to the institution and

functioning of an organised scientific discourse” (Foucault, 1998, p. 17) within our society. More precisely, the production by these movements constitutes a response to violence, exclusion and epistemic invisibilisation. In these cases, as bell hooks (1994/2020) has written, theory (especially that produced by the oppressed) can have a curative and trans-formative power and function, becoming a “place of healing” (hooks, 2020, p. 95) which is able to repair the wounds produced by the system of knowledge production and the coloniality of knowledge and being. The epistemology of resistance consists of a responsible production of knowledge, in which the producer assumes the courage and responsibility to affirm and speak starting from themselves, that is, from their own social, geo-historical and corporeal location. In this regard, Ribeiro (2020/2020) argues that in order to achieve the goal of decolonising knowledge, it is necessary to adhere to social or epistemic identity because this is “a reflection of the fact that experiences in different places are distinct and that this localisation is very important for knowledge” (Ribeiro, 2020, p. 31). Indeed, a central and fundamental element in the epistemology of resistance is the recovery, valorisation and analysis of experience as a cognitive tool. The inclusion of personal experience as a source of learning and knowledge fosters the emergence of different social experiences, making possible the deconstruction of “the implicit idea that we share a common origin and perspective” (Sereke, 2020, p. 9). At the same time, recovering experience as a source of knowledge make it possible to claim a form of knowledge that everyone can share (*Ibidem*). This counteracts the idea that theory belongs only to some people (Topini, 2020 p. 199) and the consequent distancing of those subjectivities whose experience is diminished by theory, leading to an empowerment (Ghebremariam Tesfàù, 2020), thus encouraging

them in the learning process. The production of interpretative resources can be achieved in different ways. One of these is the sharing of experiences through forms of collective self-consciousness. Consciousness groups are composed of minorised subjectivities that share similar experiences because, due to structural power inequalities, they occupy socially disadvantaged positions. Self-consciousness groups are useful to: discuss issues that have no space within the knowledge production system, but are essential to people's lives; share and analyse experiences that are difficult to communicate because they generate shame, are stigmatised, and for which listening and credibility are undermined by judgement or ignorance. As Brunella Casalini (2016) writes, consciousness groups have offered “unprecedented interpretive resources for experiences [...] considered as private, personal” (Casalini, 2016 p. 136) whose responsibility has long been attributed only to women. In general, through these groups it is possible to “overcome existing social interpretative habits and arrive at unprecedented interpretations of some experiences” (Fricker, 2007, p. 148), generating new interpretative resources “that bring clarity, cognitive confidence and communicative ease” (*Ibidem*). That is why this path is a cognitive achievement. By sharing experiences, it is possible to: create common knowledge and languages that can offer new interpretative resources for experiences concerning violence; develop new knowledge that can bridge the gaps that have been created by the production of ignorance and epistemically disadvantaged identities; cultivate social imaginaries of resistance to the established social imaginary (Casalini, 2016). In this regard, an example of experience that has generated new knowledge *through* and *for* women's bodies and women's health that was particularly significant is that of self-examination, one of the main practices of feminist consciousness-

raising groups. Through this practice, basic medical knowledge was made accessible to women, thus combating the inaccessibility of knowledge produced by the theory/practice and expert/lay knowledge divisions. In fact, these binary oppositions “have constructed women as “objects” of knowledge and not as authorised cognitive subjects” (Tuana, 2006, p. 9), denying them cognitive authority over their bodies. The knowledge developed through self-examination was able to contrast the androcentric, sexist and racist interpretations of female sexuality that had led to a partial knowledge of women's genitals due to a definition of them exclusively in relation to the reproductive faculty (Tuana, 2006). For this reason, as Tuana (2006) wrote, “such knowledge was political and a source of resistance to oppressive conceptions of women's bodies” (Tuana, 2006, p.7). Self-examination, consciousness-raising and self-help groups enable people to learn from their bodies, about their bodies autonomously and, in this way, to regain cognitive authority and to trust it. Through this practice it was possible to put knowledge back into the bodies and hands of women (*Ibidem*), encouraging them to become Knowing Subjects. Embodied experience became a means of producing knowledge and contrasting the production of ignorance. Placing knowledge back into the body means reuniting what has been separated by *Descartes'* philosophical thought: the mind from the body, the theory from the practice, ending the alienation generated by living in a world where knowledge is not connected to experienced reality and has lost its social function of providing the tools to orient in the world. The production of knowledge and resources whose meanings are shared by a group gives knowledge a strong social and political dimension as it constitutes a means of resistance to epistemic violence, to the invisibility produced by the system of

knowledge production, to the distortion of interpretative resources that have produced socially undesirable identities. In addition, it has another important function: by listening and sharing personal experiences, individuals understand that they share a condition of social disadvantage and realise that they belong to a social group. This process fights the sense of loneliness, the social isolation and disempowerment because it leads to the rise of a shared, collective, critical and political process of subjectification (Ghebremariam Tesfau, 2020) from which subjectivities can draw the strength to react against structural and systemic oppression. Becoming knowing subjectivities, capable of both knowing and producing knowledge, speaking up and defining themselves allows epistemically marginalised subjectivities to “become subjects” (Kilomba, 2021, p.25), and thus to reconstitute an identity that is no longer the object of definition by someone else, no longer constructed in opposition to a universal model (the model of man, white, cisgender, heterosexual, able-bodied and Euro-western). As Kilomba (2020/2021) and other thinkers of black feminism have argued, speaking out, self-defining, self-writing, self-narrating are political acts through which it is possible to re-appropriate the right to define one's own history and reality, to determine one's own identity, naming and describing realities and identities that have been distorted or denied, achieving “the transition from objectivity to subjectivity” (Kilomba, 2021, p. 25), becoming valid and legitimate subjects. Becoming Subjects means becoming the narrators of one's own story, becoming the authors of one's own reality and not the narrated (*Ibidem*). In conclusion, the use of tools such as self-consciousness, self-reflection and auto-ethnography are indispensable when someone is part of an epistemically marginalised group in which the very subjectivities that are part of it are the Subject

of knowledge (Craaazi, 2020, p. 65). The knowledge produced by the movements is based on the opposite assumptions to those of *Descartes'* logic. Experiences, the body and emotions are not denied in the knowledge process, but become useful material for consciousness-raising and for filling gaps in the knowledge production system. The recovery and valorisation of experience as a cognitive tool, breaking down the idea that knowledge is possessed only by some people, has a function of empowering people and knowledge itself. Moreover, the knowledge of movements is a collective, relational product, the result of sharing, it is not disconnected from the reality experienced by subjectivities and is therefore able to fulfil its social function of providing tools for understanding oneself and the world. Such production of knowledge (by oppressed subjectivities and social movements) does not distinguish between subjects and “objects” of knowledge, potentially does not exclude any subjectivity from understanding and production, in fact it is a field in which everyone can claim a role, therefore it is accessible. It does not follow the existing hierarchies of knowledge and power, it does not inferiorise or depower by undermining self-confidence, on the contrary it is empowering knowledge because it increases confidence in one's own cognitive abilities and awareness of one's social location and diversity of experience.

Conclusion

Through this article I have tried to outline a route on how exclusion from the world of knowledge production can be an instrument of control of power relations between social groups, useful for maintaining the subordination of marginalised groups. Decolonial and feminist thought identify the principles of objectivity, impartiality, and

universality on which modern epistemology is based as the instruments through which it has been possible to create a hierarchization, marginalisation and exclusion of knowledge and subjectivity. The hierarchization and inferiorisation of knowledge and subjectivity has enabled the domination, control, exploitation and appropriation of the bodies of minorised subjectivities by the West. Through the appropriation and inferiorisation of certain subjectivities, the West has constructed its epistemic privilege and constituted itself as the sole subject and privileged centre of observation and enunciation from which to observe and describe the rest of the world. By examining the practical implications of exclusion from participation in the knowledge production system, it emerges how this determines real damages for minorised subjectivities. In this respect, those who occupy a dominant social position have control over the knowledge production system, and thus have the power to structure collective social understanding and determine knowledge, but also collective ignorance on certain issues. This ignorance, which takes the form of gaps in collective interpretative resources, harms those in a socially disadvantaged position because such gaps make it difficult to understand and make sense of important social experiences and at the same time to name, talk and convey them. The epistemic inferiorisation as well as the denial of cognitive authority, the impossibility of understanding and communicating some important experiences for minorised social groups are a source of disempowerment that keeps them in a position of social disadvantage. One way of breaking out of the circle of epistemic violence for these groups is the self-production of interpretive resources. This production of knowledge, which is primarily the result of the consciousness of the social location occupied by these subjectivities, is an important source of empowerment

for them. Non-conforming subjectivities (in terms of gender, sex, “race”, etc.), driven by the need to understand themselves and everyday social experiences, embark on a research path that is both subjective and collective, the outcome of which is the production of new interpretative resources for collective experiences. In this regard, consciousness-raising groups such as feminist groups, through the analysis of experiences, have proved to be instruments capable of bridging the cognitive gaps and distortions regarding identity and reality, satisfying the needs for knowledge, understanding of oneself and of reality for minorised subjectivities. Finally, the passage from consciousness to knowledge is able to repair the damage that epistemic exclusion produces, in fact in this way the minorised subjectivities regain confidence in their own cognitive capacities resulting in their empowerment.

References

- Allen, A. (2017). Power/knowledge/resistance: Foucault and epistemic injustice. In I. J. Kidd, J. Medina, & G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 187-194). Abingdon: Routledge.
- Boltanski, L., & Esquerre, A. (2017). *Enrichissement: Une critique de la marchandise*. Paris: Gallimard (trad. it. Arricchimento: Una critica della merce, Il mulino, Bologna, 2019).
- Bondi, L., & Domosh M., Other figures in other places: On feminism, postmodernism and geography. *Environment and planning D: society and space* 10 (1992), 199-213.
- Borghi, R. (2020). *Decolonialità e privilegio: Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Unpublished doctoral dissertation, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- Casalini, B., (2016). Sull'ingiustizia epistemica. Note su un dibattito di teoria politica. In A. Simone, & F. Zappino (Eds.), *Fare giustizia: neoliberalismo e disegualianze* (pp. 129-140). Milano-Udine: Mimesis.
- Castro-Gomèz, S. (2003). *La Hybris del punto Cero: Biopolítica imperialiles y colonialidad del poder en la nueva Granada (1750-1810)*, Unpublished manuscript, Instituto Pensar- Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Craaazi, (2020). Performare l'istituzione, pervertire l'accademia riprodurre le lotte. *DWF*, 2, 63-67.
- de Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Herndon: Paradigm Publishers (trad. it. Epistemologie del Sud: Giustizia contro l'epistemicidio, Castelvecchi, Roma, 2021).
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: F. Maspero (trad. it. I dannati della terra, Einaudi, Torino, 2007).
- Fanon, F. (1975). *Peau noire masques blancs*. Paris: Editions du Seuil (trad. it. Pelle nera, maschere bianche, ETS, Pisa, 2015).
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Seuil: Gallimard (trad. it. Bisogna difendere la società, Feltrinelli, Milano, 1998).
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Clarendon press.
- Ghebremariam Tesfau, M. (2020). Aspettando Gloria. In bell hooks, *Insegnare a trasgredire: L'educazione come pratica della libertà* (pp. 11-25). Milano: Meltemi.
- Grechi, G. (2021). *Decolonizzare il museo: Mostrazioni, pratiche artistiche, guardi incarnati*, Milano-Udine: Mimesis.
- Grosfoguel, R. (2013). Epistemic Racism/Sexism, Westernized Universities and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. *Human Architecture: Journal Of The Sociology Of Self Knowledge*, XI, Issue 1, 73-90.
- Grosfoguel, R. (2017). Razzismo/sessismo epistemico, università occidentalizzate ed i quattro genocidi/epistemicidi del lungo XVI secolo. In R. Cetrangolo, G. Avallone, & L. de las Casas Flórez (Eds.), *Rompere la colonialità: Razzismo, islamofobia, migrazioni nella prospettiva decoloniale* (pp. 57-82). Milano-Udine: Mimesis.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir: L'idée de nature*. Paris: Côté-Femmes (trad. it. Sesso, razza e pratica del potere: L'idea di natura, Ombre Corte, Verona, 2020).
- hooks, b. (1990). *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End press.
- hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. New York: Routledge (trad. it. Insegnare a trasgredire: L'educazione come pratica della libertà, Meltemi, Milano, 2020).
- Kilomba, G. (2020). *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Toronto: Between the Lines (trad. it. Memorie della piantagione: Episodi di razzismo quotidiano, Capovolte, Alessandria, 2021).
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Medina, J. (2011). Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism. *Foucault Studies*, 12, 9-35.
- Mignolo W. D. & Tlostanova M.V. (2014) Teorizzare dai confini: verso la geopolitica e la corpo-politica del sapere. In G. Ascione (Ed.) *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: Saggi scelti*. Salerno: Arcoiris.

- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de America Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa (trad. it. L'idea di America Latina: Geostoria di una teoria decoloniale. Mimesis, Milano, 2013)
- Mignolo, W. D. & Tlostanova, M. V. (2006). Theorizing from the Borders Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory* 9(2), 205–221.
- Owens, D. C. (2017). *Medical Bondage: Race, Gender, and the Origins of American Gynecology*, Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Puwar, N., (2004). *Space invaders: race, gender and bodies out of place*, Oxford-New York, Berg.
- Quijano, A., & Ennis, M. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South* 1(3), 533-580.
- Quijano, A., & Ennis, M. (2014). Colonialità del potere ed eurocentrismo in America latina. In G. Ascione (Ed.) *America latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti* (pp.73-96). Salerno: Arcoiris.
- Ribeiro Corossacz, V., (2020). *Femminismo decoloniale e destabilizzazione della norma dei saperi in Il luogo della parola by Djamila Ribeiro* (pp. 89-96). *Alessandria: Capovolte*.
- Ribeiro, D., (2020). *Lugar de fala. São Paulo: Jandaira* (trad. it *Il luogo della parola, Capovolte, Alessandria, 2020*).
- Ruocco, G., (2021). Cercate ancora. In C. Gianolla, & G. Ruocco (Eds.), *Conoscere per liberare* (pp. 5-14). Roma: Lit.
- Sayad, A., & Dupuy É., (1995). *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*. Paris: Autrement (trad. it. Una Nanterre algerina, terra di bidonville, ETS, Pisa, 2019).
- Sereke, R., (2020). Luoghi di possibilità. In *Insegnare a trasgredire: L'educazione come pratica della libertà* (pp. 7-10), Meltemi, Milano, 2020.
- Sousa Santos, B. de (2018). Las Epistemologías del Sur: Un camino de liberación para la diversidad. (trad. it. L'epistemologia del sud: Un cammino di liberazione per la diversità, in C. Gianolla, & G. Ruocco (Eds.) *Conoscere per liberare*. Lit, Roma, 2021, 15-34).
- Topini, C. (2020). Femminismo e decolonialità in pillole-florilegio. In R. Borghi (Ed.), *Decolonialità e privilegio: Pratiche femministe e critica al sistema-mondo* (pp. 193-215). Meltemi, Milano, 2020.
- Tuana, N., (2006). The speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance, *Hypatia*, vol. 21, 3, 1-19.
- Wittig, M., (1992). *The straight mind and other essays*, New York-London: Harvester Wheatsheaf (trad.it. Il pensiero straight e altri saggi, Ed. Collettivo della lacuna, 2019)

¹In the Italian translation of Djamila Ribeiro's book *Il luogo della parola* (2020), Valeria Ribeiro Corossacz in the afterword uses the term discursive des-authorization to indicate the delegitimization of the analysis of one's own condition produced by oppressed subjectivities, thus referring to the systematic delegitimization of theoretical production as a device of exercise of power used by the dominant in order to silence, invisibilize black feminist thinkers and their contributions.

² I use the term minorised and not minority because it makes it clear how the condition of

minorised subjectivity is caused by power inequalities. In fact, the use of the term minorised refers to an active political process of disempowerment. A minorised subjectivity is such not because is minority, but because the unequal distribution of power implies being disadvantaged with respect to those who hold power.

³ In addition to racism, sexism, heterosexism and the intersection of these and other means used as sources of oppression can lead to the same result, namely the devaluation of cognitive capacities and thus the disempowerment of subjectivities.

Recuperar las instituciones. Una respuesta política al problema del control social

Formal social control strategies as seduction

PABLO CASTRO GARCÍA (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)

pablo.castro@uam.es - ORCID: 0000-0002-4789-1811

Resumen: El presente artículo analiza el aumento de la precariedad social y la destrucción del tejido institucional como los dos problemas sociopolíticos principales del control social de la ciudadanía. Se defienden, a continuación, las propuestas políticas instituyentes como la mejor respuesta a dicho escenario. Argumentamos que dichas propuestas son las que mejor abordan los retos políticos del presente, escapando de los dos riesgos mayores de toda praxis transformadora: la repetición de las lógicas institucionales vigentes y la renuncia a toda institucionalización. Se ofrecen finalmente tres ejemplos de estas: la sociología política de los últimos trabajos de Pierre Bourdieu, la propuesta de un populismo instituyente por parte de Franklin Ramírez y Soledad Stoessel, y la defensa de una praxis instituyente del *commoning* por parte de Christian Laval y Pierre Dardot.

Palabras claves: instituciones, ciudadanía, precariedad, control social, movimientos políticos

Abstract: This article analyzes the increase in social precariousness and the destruction of the institutional structures as the two main socio-political problems of the social control of citizenship. Then, the instituting political proposals are defended as the best response to this scenario. We argue that these proposals are the ones that best address the political challenges of the present, escaping the two major risks of all transformative praxis: the repetition of the current institutional logics and the renunciation of all institutionalization. Finally, three examples are given: the political sociology of the last works of Pierre Bourdieu, the proposal of an instituting populism by Franklin Ramírez and Soledad Stoessel, and the defense of an instituting commoning praxis by Christian Laval and Pierre Dardot.

Keywords: institutions, citizenship, precariousness, social control, political movements

El escenario: control social, precariedad y fracaso de las instituciones

En un texto titulado *Vidas ordinarias, vidas precarias* (2007), el filósofo francés Guillaume le Blanc señaló de manera inteligente un cambio de paradigma en los regímenes de poder contemporáneos. Según el análisis desarrollado en dicho ensayo, la época de la normalización social habría quedado remplazada, desde las últimas décadas del pasado siglo, por la época de la precarización social. De manera correlativa, las figuras del mal social habrían sufrido una mutación sin precedentes: la *vida de los hombres infames* de la que hablase Michel Foucault (hombres y mujeres anormales, peligrosos, pero inscritos al fin y al cabo en el cuerpo social) dejó su lugar a una posibilidad más desesperanzadora, a saber, la *vida de los hombres precarios* (hombres y mujeres sin voz, excluidos del cuerpo social, cuando no dominados por las dinámicas asfixiantes del mismo, fruto de la flexibilidad e inseguridad laborales). Cabría mencionar una tercera mutación en el orden de las estructuras sociales: a la época del fracaso de ciertos sujetos ante las instituciones, le habría sucedido la época del fracaso de las instituciones mismas, que ya no vendrían a vincularnos ni a garantizar espacios de encuentro e intercambio sociales. En adelante, podríamos concluir (cuarta de las mutaciones), la transgresión (la salida rebelde o revolucionaria del marco disciplinario de las instituciones) ya no sería el motor de los movimientos sociales y políticos; la demanda de estos movimientos habría venido a ser más bien la de una integración social efectiva en las instituciones. Como señala Guillaume le Blanc, conviene recordar el momento histórico-político en el que nos encontramos, fruto de estas cuatro mutaciones, para no utilizar de manera acrítica los diagnósticos y las estrategias del “momento 68”, pues “entonces existía una *vida de los hombres infames*, pero no existía

aún una *vida de los hombres precarios*” (Le Blanc, 2007, p. 15). Para evitar caer en el doble error (de diagnóstico y de estrategia política) en el que podría introducirnos la insuficiente consideración de las mutaciones sociopolíticas contemporáneas, convendría analizar con algo más de precisión el escenario en el que nos ha dejado la era del control social.

Traduciendo el análisis de Guillaume le Blanc a los términos del control social, podríamos decir que el tránsito de la disciplina al control, momento en que las instituciones de encierro y normalización “entran en una crisis generalizada” (Deleuze, 2014, p. 278), habría tenido como resultado un incremento de la precarización social, es decir, un incremento de la anomia y la desestructuración social. ¿Cómo habría sido esto posible? ¿Cómo podría un régimen de poder supuestamente ubicuo y omnisciente producir la exclusión social y el silencio de los sin-voz? ¿Habría una represión originaria en este sistema supuestamente destinado a la producción incesante de subjetividades? ¿Y qué es lo que estaría reprimido o imposibilitado en la época del control social? Partimos aquí de la convicción de que el control social posee una cara oculta: aparentemente englobante, genera por otro lado exclusión, anomia e inexistencia social; aparente productor de realidad, destruye por otro lado todo nuestro tejido institucional (verdadero zócalo de la realidad social). Y este último vendría a ser a nuestro juicio el problema fundamental del control social.

Al haber colonizado todas las esferas de nuestra vida con la lógica de la competencia y la cuantificación, el control social habría ido destruyendo, una tras otra, todas las instituciones que eran la garantía de la inclusión social y de la participación en la vida política. Desde las instituciones de socialización primaria hasta la “street level bureaucracy” (Bourdieu, 2010, p. 163); desde las instituciones urbanas hasta los lugares de trabajo, todo

el tejido institucional que producía alguna forma de lazo social parece haber sido atravesado por el rayo de la aceleración social. No sabemos cuándo ocurrió, pero el tiempo de las instituciones llegó a su término (o bien ya no tenemos tiempo para ellas). Sea como fuere, parece claro que el control social ha producido en nuestras sociedades, al mismo tiempo que un aumento de la precariedad, una destrucción de todos aquellos espacios de la mediación social que son las instituciones. Y los habría sustituido por formas de mediación social como las tecnologías digitales, que recortan la autonomía de sus usuarios al mismo tiempo que promueven la reproducción de las lógicas de dicho control social.

Una revisión de la teoría social contemporánea puede darnos la clave para el análisis de este problema mayor del control social: el fracaso de las instituciones que acompaña al aumento de la precariedad. Para ello debemos retrotraernos, en primer lugar, a la definición de *control social* que ofrece Jürgen Habermas (2010), que a nuestro juicio llena de contenido sociológico el concepto que en la obra de Gilles Deleuze queda en el estado de mera intuición psico-social. En un célebre capítulo de su *Teoría de la acción comunicativa*, el capítulo dedicado a la explicación del proceso histórico de diferenciación entre *sistema* y *mundo de la vida*, Habermas distingue entre “las formas generalizadas de la comunicación” y “los medios de regulación y control” (Habermas, 2010, p. 672). A través de esta distinción, Habermas constata que en las sociedades modernas se fueron imponiendo los segundos medios a la hora de coordinar socialmente las acciones humanas. La progresiva implantación del control social, según este esquema sociológico, tendría que ver con una imposición progresiva de aquellos medios deslingüísticos de entendimiento que son los medios del control social (el dinero y el poder) en todas las esferas de la interacción social. Estos medios habrían

ido sustituyendo progresivamente a las formas generalizadas de la comunicación. Y esta colonización de los medios del control habría terminado por afectar, según Habermas, incluso a aquellas parcelas de la interacción social que en principio parecían ajenas a dicha lógica: las estructuras del *mundo de la vida*. Siguiendo pues este análisis, podemos comprender el control social como un proceso que habría tenido lugar en dos tiempos.

En un primer momento, ocurrió la *diferenciación* de sistema y mundo de la vida, que propició, dada la creciente autonomía del sistema con respecto a las regulaciones cotidianas del mundo de la vida, la proliferación, en el entramado institucional sistémico, de estas lógicas de interacción deslingüísticas que son las propias del control social. En un segundo momento (paso decisivo), tuvo lugar la *instrumentalización* del mundo de la vida y de su tejido institucional por parte de esas lógicas sistémicas exponencialmente desarrolladas. El control social vendría a ser, entonces, la colonización progresiva de la lógica competitiva y deslingüística del dinero y del poder sobre la totalidad del tejido institucional, incluido el tejido institucional del mundo de la vida (la realidad social más preservada de la tecnificación y la especialización sistémicas). Las consecuencias de ello habrían afectado tanto a la erosión de las instituciones por el efecto corrosivo de dicha lógica sistémica, como a la creciente ausencia de espacios lingüísticos o narrativos en el mundo de la vida, dentro de los cuales articular la experiencia social (la *pobreza de la experiencia* de la que ya hablase Walter Benjamin a principios del siglo XX y que hoy, al inicio del siglo XXI, nos resulta más amenazante que nunca).

En una línea de análisis semejante, respondiendo a problemas sociológicos similares, las últimas obras de Pierre Bourdieu, escritas a principios del presente siglo, analizaban el neoliberalismo como un régimen de

poder destructor del tejido institucional. Con intuiciones que han venido a quedar corroboradas posteriormente, Bourdieu entendió el neoliberalismo como un remplazo de lógicas institucionales: la *visión solidarista* del mundo social vino a quedar sustituida por la *visión neodarwinista* en el seno de las instituciones. Bourdieu acuñaba una fórmula que desde entonces se haría célebre: “la precariedad está en todas partes” (Bourdieu, 1999, p. 120). Con ella, el sociólogo francés señalaba, muy lúcidamente, que el desgaste de las instituciones estaba empezando a ser reemplazado por un nuevo modo de dominación basado en la institucionalización de la precariedad. Este modo de dominación, inédito en las sociedades supuestamente desarrolladas, se caracterizaba por la desvalorización de la idea de servicio público (y de las instituciones que lo garantizaban) y la puesta en valor del *self-help* en el seno de un mundo social inseguro y desregulado. Parecería, pues, que las únicas garantías y consensos del mundo social serían los de una precariedad que hubiese venido para quedarse, presionándonos con el imperativo de una competencia sin descanso y bajo el chantaje del despido. Así pues, también para Bourdieu, la disolución del tejido institucional y la precariedad (entendida por el sociólogo francés como individualización extrema de la responsabilidad de supervivencia) serían las dos caras de una misma moneda. La era del control social habría hecho crecer ambas a su paso, dejándonos ambas cuestiones como ingentes tareas políticas por resolver.

El reto político: instituciones contra el control social

La pregunta se impone con urgencia renovada. *¿Qué hacer* ante estas nuevas formas de dominación, con su doble efecto de precarización social y erosión de los espacios de mediación institucional? En el límite negativo del

problema, detectamos un doble riesgo que los movimientos sociales y políticos afrontan en la actualidad. Los que vamos a analizar son, a nuestro juicio, dos de los peligros mayores contra los cuales han de construirse las propuestas positivas de transformación política de aquellos movimientos que traten de responder a los problemas y conflictos sociales que el control social (paradigma de dominación propio del capitalismo tardío) ha puesto a la ciudadanía. Dejaremos de lado los peligros a los que se enfrentan los movimientos políticos cuyos objetivos son otros que la respuesta al binomio capitalismo-control social (diferencia de objetivos debida posiblemente a una diferencia en el diagnóstico sociológico sobre la raíz de los conflictos actuales).

En primer lugar, los movimientos sociales y políticos que nos interesan corren el riesgo de mimetizar las lógicas institucionales del control, deslingüistizando los espacios de creación e interacción política, y midiendo la pertenencia y la participación en la comunidad política con los medios automáticos del control. Este primer lado del problema viene representado, en nuestra opinión, por las políticas de la identidad, que deben ser comprendidas en sus demandas y problematizadas en sus riesgos para poder valorar su alcance y sus límites. Por otro lado, los movimientos sociales y políticos actuales corren el riesgo de renunciar a realizar proyecto político alguno, a participar en el entramado institucional para rehacerlo desde dentro. Este segundo lado del problema tiene que ver con la imaginación política contemporánea, con algunas respuestas que han sido movilizadas en una parte considerable de la literatura filosófico-política más reciente ante el *factum* del control social. Es el imaginario *impolítico* el que debe ser aquí comprendido en su alcance y en sus límites.

Así pues, el primero de los riesgos: las políticas de la identidad como forma de dar voz a los sujetos que carecen de ella en la era

del control social. En este primer lado del problema, nos parece que, tal y como apuntó Wendy Brown en la estela de los últimos trabajos de Michel Foucault, los movimientos sociales y políticos corren el riesgo de mimetizar las lógicas propias de los dispositivos de poder contemporáneos y de reproducir formas de subjetivación fuertes a la hora de tratar de dar voz a estos sujetos sin voz (Brown, 2019). En este escenario de las políticas de la identidad, la pertenencia a la comunidad política conllevaría la exigencia de un refuerzo identitario y, por retomar los términos de Derrida, la amistad política no estaría sustraída a la esquemática de la filiación (Derrida, 1998, p. 13). Analizando esta cuestión sobre todo en lo concerniente al problema político del *agravio* (problema mayor de la filosofía política contemporánea al que no resta relevancia), Wendy Brown detecta un anquilosamiento de algunos de estos movimientos en la lógica reactiva de la contestación (fruto de la pertenencia a una identidad dañada o agravada), movimiento reactivo que impide a estos colectivos la apertura activa hacia formas de praxis política transformadora. El objetivo parecería estar desenfocado y la pertenencia a un grupo agravado parecería ser más importante que la praxis instituyente transformadora.

El peligro al que parece apuntar este tipo de análisis es, en nuestra opinión, el de una repetición, en el lado opuesto de la dominación, de las lógicas normalizadoras del poder (en lugar de su apertura a la normatividad instituyente). Siguiendo la distinción establecida por Georges Canguilhem entre *normalización* y *normatividad* (Canguilhem, 1971), creemos que es pertinente recordar que la vida (también la vida política) mide su salud en la posibilidad normativa de instituir nuevas normas en las cambiantes y accidentadas coyunturas del tiempo, más que en su estabilización en una norma única desde la que responder a los retos que acontecen en el tiempo. En la misma

línea apuntó Foucault, que siempre vio en Canguilhem a uno de sus maestros, cuando consignó los principales aportes políticos de *El Antiedipo* (1972), de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Cincuenta años después de la publicación de aquel libro conviene recordar, contra este primer peligro que estamos analizando, lo que Foucault entendió como una de sus más importantes enseñanzas políticas (que Foucault dirigía a los movimientos revolucionarios post-sesentaiocho): “no os enamoréis del poder” (Foucault, 1994, p. 136). Ese recordatorio, que retorna con la fuerza de una máxima política, nos anima a tener cuidado con la repetición de las lógicas del poder a la hora de reconstruir políticamente el tejido institucional erosionado por el control social.

El segundo peligro, que sería el opuesto de este primero, tendría que ver con el riesgo de renunciar a la praxis instituyente y ceder a la “pasión anti-institucional” (Galindo Hervás, 2015, p. 9). Se trataría, de este lado del problema, de no confundir la necesidad antropológica de instituciones con la adaptación al estado actual de las mismas. Este peligro, que ha afectado a buena parte del pensamiento político contemporáneo (atrincherado en el momento destituyente de lo político), amenaza a los movimientos políticos con la pasividad y la inacción. Estos dos rasgos, pasividad e inacción, son los que caracterizan al llamado *pensamiento impolítico*, una de las *epistemes* dominantes de la filosofía política contemporánea (Esposito, 2006). Crítica de la representación política al tiempo que política de lo irrepresentable, el pensamiento impolítico (en el que se incluirían, si bien con importantes diferencias, las obras de Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Alain Badiou o Jean-Luc Nancy) corre el peligro, ya no de repetir las lógicas del poder contemporáneo, sino de renunciar a toda forma de poder. El peligro ya no sería entonces el de repetir lógicas

institucionales conservadoras, sino el de renunciar a toda institucionalidad.

Contra este segundo peligro, convendría recordar otro texto de Gilles Deleuze, titulado “Instintos e instituciones” (1953), que ha suscitado interesantes reflexiones en una línea instituyente del pensamiento político contemporáneo. En dicho texto, Deleuze señala una importante diferencia para toda filosofía política: “la diferencia entre la institución y la ley: esta última limita las acciones, aquélla es un modelo positivo de acción” (Deleuze, 2005, p. 28). Deleuze apunta así a la lógica creativa de la institución como la respuesta política más viable ante la realidad contemporánea y nos provee a continuación de un interesante criterio político: “una tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones, mientras que la democracia es un régimen en el que hay muchas instituciones y muy pocas leyes” (Ibíd.). Curiosa constatación de una propuesta instituyente y democrática en la filosofía deleuziana (que sirve de fundamento teórico al conjunto de propuestas que aquí consideraremos), nos interesa extraer de ese texto el mensaje fundamental.

Miguel Abensour ha tratado de pensar en nuestros días en diálogo con ese texto, extrayendo lo fundamental del mismo y movilizándolo “valiosas distinciones entre ley, institución y máquina de gobierno” (Abensour, 2017, p. 46). Estas distinciones, según Abensour, nos permiten pensar lo político más allá del derecho y la soberanías estatales (y sus dispositivos de gubernamentalidad), nos permiten complementar dichos planos de lo político con ese otro plano que es el de las instituciones, las cuales presentan, según el filósofo francés, una afinidad electiva con la temporalidad democrática: la temporalidad de una *duración* creadora e innovadora. Ante el riesgo *impolítico* de atrincherarse en el lado destituyente de lo político, limitándose a deconstruir los regímenes de dominación

contemporáneos y sus dispositivos de gubernamentalidad jurídico-estatales, creemos que los movimientos sociales y políticos harían bien en reconocer la esencia instituyente de toda praxis democrática. En ello reside la segunda cara del reto político que tratamos de abordar: el no incurrir, a la hora de contestar políticamente el control social, en un rechazo por principio a las instituciones.

Así pues, ante estos dos peligros (la reproducción de las lógicas institucionales vigentes y la renuncia a cualquier institucionalización), creemos que es la vía intermedia de la *praxis instituyente* la que consigue dar una respuesta política más adecuada al problema del control social de la ciudadanía. Creemos que la reestructuración del tejido institucional en los distintos niveles de la participación política y en un sentido favorable a la toma democrática de las decisiones, es la gran apuesta futura de los movimientos sociales y políticos. Este será, además, el marco del que se derivarán las decisiones concretas de nuestro futuro social y político. Y creemos que solo una política instituyente (que tome a las instituciones como una *praxis* y como una actividad creadora necesariamente sostenida en el tiempo) conseguirá sortear los peligros que han acechado en algunos momentos, tanto a las políticas de la identidad, como al pensamiento impolítico contemporáneo. Un breve repaso por tres propuestas instituyentes contemporáneas podrá ayudarnos a completar y a llenar de contenido estas consideraciones, que pretenden funcionar como un fundamento crítico y orientador con respecto a las prácticas de transformación social y política, verdadero reto de nuestro presente.

Tres propuestas instituyentes

La primera propuesta que consideraremos es la presente en la sociología política de los últimos trabajos de Pierre Bourdieu,

mencionados previamente. Esta propuesta, que respondía a las consecuencias sociales del neoliberalismo como régimen de la precariedad instituida, reposaba sobre dos puntos: la defensa de “la mano izquierda del Estado” (Bourdieu, 1999, p. 11) y la postulación de “un movimiento social europeo” (Bourdieu, 2001, p. 15). Sin embargo, cabría destacar, antes de entrar a desarrollar estos dos puntos, el carácter instituyente de su respuesta al neoliberalismo, esfuerzo que Bourdieu creía necesario hacer contra buena parte de las propuestas filosófico-políticas que, provenientes de algunas de las filosofías mayores del posestructuralismo, habían desembarcado en Estados Unidos nutriendo buena parte de las filosofías políticas realizadas desde los *cultural studies*.

Bourdieu criticaba estas propuestas englobándolas bajo la categoría de “campus radicalism” (Bourdieu, 2006, p. 23) y las comprendía como propuestas políticas irrealistas, alejadas de las vicisitudes del mundo social real, precisamente por haber estado fraguadas en universos sociales aislados e irreales (la vida cultural de ciertos campos académicos que favorecen la proliferación del *homo academicus*). Frente a ellas, la respuesta del sociólogo, en línea weberiana, habría de ser para Bourdieu más realista y ceñida al espacio social de los posibles, lo cual implicaba entre otras cosas no renunciar a las instituciones existentes e históricamente consolidadas, como por ejemplo el Estado, comprendido por Bourdieu como un *campo* atravesado por luchas sociales y políticas que no habían de ser descuidadas por los movimientos transformadores (Bourdieu, 2014, p. 36). Recordatorio del sociólogo al filósofo a la hora de hacer análisis y propuestas políticas, estos escritos de Bourdieu (creemos que esta es una de sus virtudes mayores) apuestan por instituir dentro del margen de lo posible.

Con estas premisas metodológicas, Bourdieu trató de responder a los problemas

políticos contemporáneos en una doble dirección. En primer lugar, apostó por la defensa y preservación de *la mano izquierda del Estado*, apuesta realista y apoyada en las instituciones históricas de los movimientos sociales. Así, ante la creciente imposición, en el marco de las políticas neoliberales, de la *mano derecha del Estado* (vertical, sometida a los mercados internacionales y obsesionada por los equilibrios financieros), Bourdieu nos instaba a realizar pequeños actos de resistencia, destinados a proteger la desacreditada mano izquierda del Estado (horizontal, históricamente defensora de la solidaridad social y única capaz de afrontar las consecuencias sociales de las políticas presupuestarias de la mano derecha del Estado con políticas de servicios públicos). Pero, en segundo lugar, Bourdieu apuntó en dirección a la construcción de un *movimiento social europeo*, una articulación instituyente capaz de coordinar (sin subordinarlas) las distintas demandas de los movimientos sociales con alcance internacional. Esta segunda línea de su proyecto (posiblemente más utópica que la primera) apuntaba a una unión de los militantes, los investigadores y los responsables políticos a nivel internacional, el nivel en el que tienen lugar las verdaderas decisiones de nuestro modelo socioeconómico. Con esta segunda apuesta, Bourdieu venía a combatir la deslocalización y fragmentación de las prácticas de transformación política con vistas a dotarlas de una verdadera fraternidad en los puntos en que respondían a un enemigo común. Y nos recordaba a este respecto, con cierto tono trágico pero comprometido:

Los dominadores viajan, tienen dinero, son políglotas, están unidos por afinidades de cultura y estilo de vida. Frente a ellos hay personas dispersas, separadas por barreras lingüísticas y sociales. Reunir a toda esa gente es a la vez muy necesario y muy difícil. (Bourdieu, 2001, p. 67).

También en el seno del populismo la dicotomía destituyente-instituyente ha venido a organizar el debate fundamental de la praxis política. Es en este dominio en el que queremos señalar la segunda de las propuestas instituyentes que tomaremos en consideración. Como han tratado de mostrar Franklin Ramírez y Soledad Stoessel, contra el prejuicio instalado en los análisis del populismo latinoamericano, es posible pensar un populismo instituyente o institucionalista (Ramírez y Stoessel, 2018). Más allá de los lugares comunes de la *doxa* liberal, que defiende que el populismo promovería, o bien posiciones anti-institucionales, o bien la creación de instituciones anti-democráticas, ambos autores defienden una afinidad electiva entre la institución democrática y la reactivación del conflicto social y popular que lleva a cabo el populismo. El problema, pues, vendría a ser la perspectiva propia de un liberalismo estrecho, cuya noción de institución se habría vuelto opaca a la explicitación y gestión del conflicto social (como vendrían a corroborar, entre otros, los problemas de la denominada memoria democrática).

El reto mayor del populismo sería la creación de instituciones que no neutralicen u opaquen el conflicto creciente de nuestras sociedades, ante lo cual (y como alternativa complementaria de la lógica pendular entre populismo e institución defendida por Benjamín Arditi) Ramírez y Stoessel nos invitan a pensar en la posibilidad de una praxis instituyente a la altura de las demandas y conflictos populares. Esto tendría que ver, en primer lugar, con una posición pro-jurídica, que no renuncie a la lucha dentro del campo estatal por la constitucionalización de nuevos derechos para aquellos colectivos oprimidos. Pero también, en segundo lugar, esta propuesta vendría a complementar el reconocimiento de ciertos sujetos sociales de derecho con la habilitación de espacios de participación y decisión

popular (en los que precisamente es la creación de dichos sujetos sociales lo que estaría en juego). Doble reto surgido de la experiencia política latinoamericana, la propuesta de estos dos autores nos vuelve a confrontar con el reto mayor de la construcción de instituciones políticas capaces de gestionar el creciente conflicto social.

Transitamos, a raíz de estos últimos apuntes, hacia la tercera de las propuestas instituyentes que vamos a considerar. Se trata de la apuesta, presente en los últimos trabajos de Christian Laval y Pierre Dardot, por “imaginar otro tipo de institucionalidad capaz de mediar entre los individuos” (Dardot y Laval, 2021, p. 732). Este reto mayor de la práctica política contemporánea, mencionado explícitamente en su último libro *Dominar*, consistiría, tal y como también reflejaron en su anterior trabajo *Común* (Dardot y Laval, 2015), en la postulación de una institucionalidad que preserve la autonomía del plano de *lo común* con respecto al plano de lo público y de lo privado. Esta dicotomía (la de lo público/privado) representa para ambos autores la *confidencia* entre Estado y mercado, soberanía y propiedad. Lo interesante de esta defensa de la autonomía del plano de *lo común* es que dichos autores la identifican con la praxis instituyente misma, es decir, con aquellas experiencias efectivas de autogobierno, de gestión común de lo común, de comunización o *commoning* (introduciendo el gerundio del proceso instituyente en el debate de los bienes comunes).

Dicha propuesta nos ayuda a comprender el contenido material de aquello que formalmente venimos designando como praxis instituyente: habría institución allí donde hay proceso de decisión y gestión común de recursos (ya sean materiales, sociales o simbólicos). Además, como ha remarcado acertadamente Luís Lloredo (2020), esta concepción del *commoning* de Laval y Dardot también trata

de sortear dos de los peligros mayores de la praxis política revolucionaria: “se trata de una reinención del comunismo, si se quiere, pero que huye a partes iguales del estatalismo hiper-burocratizado típico del siglo XX y del comunitarismo identitario de determinadas formas de posmodernidad” (Lloredo Alix, 2020, p. 220).

Espacio intermedio entre la burocratización de la gestión y el refuerzo identitario de la pertenencia, esta defensa del *commoning* como esencia de la institución por venir, ha venido a completar la nómina de los esfuerzos más destacables de la praxis política contemporánea. Ya sea en su defensa de *lo común* o en su más reciente defensa de la *soberanía popular*, esta postulación que hacen Laval y Dardot de una institución no identificada con los poderes de la dominación estatal o mercantil responde de manera decidida y consecuente a los retos que afronta actualmente la *civitas* bajo el control social.

Conclusiones

Comprendido de manera crítica en su diferencia histórica, el *control social* supone un cambio de paradigma en los regímenes de poder y dominación contemporáneos. Los problemas mayores a los que nos ha enfrentado son la desestructuración progresiva del tejido institucional y el aumento de la precariedad social. Cara y cruz de un mismo empeño, estos dos problemas, que exigen repensar nuestro diagnóstico y nuestra estrategia política, son los grandes retos de los movimientos sociales y políticos contemporáneos. Creemos que estos movimientos habrán de sortear en el futuro un doble riesgo a la hora de dar respuesta a dichos problemas: la praxis instituyente que se enfrente a estos retos habrá de navegar entre las políticas de la identidad y el imaginario impolítico; entre la repetición de las lógicas institucionales vigentes y la

renunciar a toda institucionalización. Creemos que es en la tercera vía de una propuesta instituyente en la que hay que tratar de pensar desde la filosofía y la sociología políticas. A ella pertenecen, a nuestro juicio, tres propuestas que sirven de ejemplo crítico con el que medir las estrategias del presente.

La sociología política del último Bourdieu, la postulación de un populismo institucionalista y la defensa de una praxis instituyente del *commoning* (independiente de la dominación estatal y mercantil), sirven de ejemplos concretos con los que dar contenido al marco teórico aquí desarrollado. Estos tres ejemplos materializan las premisas críticas de nuestra propuesta instituyente contra el problema del control.

Referencias

- Abensour, M. (2017). *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*. Madrid: La Catarata.
- Bourdieu, P. (1999). *Contrafuegos 1. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2010). “La dimisión del Estado”. En *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, W. (2019). *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dardot, P y Laval, C. (2021). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*. Barcelona: Gedisa.

- Dardot, P y Laval, C. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (2005). “Instintos e instituciones”. En *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014). “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. En *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits III (1976-1979)*. Paris: Gallimard.
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid: Sequitur.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Le Blanc, G. (2007). *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Seuil.
- Lloredo Alix, L. (2020). “Bienes comunes”. *Economía. Revista en Cultura de la Legalidad*, nº 19, octubre 2020 – marzo 2021, pp. 214-236.
- Ramírez, F. y Stoessel, S. (2018). “El incómodo lugar de las instituciones en la *populismología* latinoamericana”. *Estudios Políticos*, nº 52, pp. 106-127.

Collective and Individual Subjectivities. Contemporary perspectives for being and doing in common

Subjetividade individual e coletiva: perspetivas contemporâneas para *ser e fazer em comum*

IRANDINA AFONSO (UNIVERSIDADE DO PORTO, PORTUGAL)

irandina.afonso@sapo.pt - ORCID: 0000-0002-4209-9665

Abstract: The conceptual domain of subjectivity exceeds the polarized meanings of the philosophical subject (as interiorized and ontological-transcendental subjectivity related to the Cartesian and Kantian subjects) and of the political, legal, and historic subject. The quasi-opposition between those interpretations - in which philosophy could even be read as an inhibitor of the political subject - is questioned by today's struggles against multiple forms of domination. Struggles where subjectivity interconnects with, e.g., the universal, identity politics, and intersectionality. Following this, I propose a brief analysis of alternative configurations of subjectivity, combined with an attention to processes of subjectivation. I intend to highlight the relevance, for effective socio-political transformations, in moving from a primarily abstract dimension of subjectivity to one of relationality between theory, practice, and humanity.

Keywords: subjectivity, subjectivation, democratic struggles, political philosophy, the common.

Resumo: O domínio conceptual da subjetividade não se esgota nos significados polarizados do sujeito filosófico (enquanto subjetividade interiorizada ou ontológico-transcendental, afim dos sujeitos cartesiano e kantiano) e do sujeito político, jurídico e histórico. A quasi oposição entre essas leituras - onde a filosofia pode mesmo ser lida como inibidora do sujeito político - é, porém, questionada no âmbito de lutas atuais contra múltiplas formas de dominação. Lutas onde a subjetividade se relaciona com o universal, com políticas de identidade e com a interseccionalidade. Assim, propõe-se uma breve análise de configurações alternativas de subjetividade e de processos de subjetivação. Pretende-se destacar a relevância, para transformações sociopolíticas efetivas, da passagem de uma dimensão primordialmente abstrata da subjetividade para outra, relacional, entre teoria, prática e humanidade.

Palavras-chave: subjetividade, subjetivação, lutas democráticas, filosofia política, o em comum.

Subjectivity is sometimes addressed as the work of the self-funded, *a priori* ontological-transcendental subject, and other times as a passive condition, resulting from being “subjected to” external influences. These are, however, polarized meanings that tend to separate the philosophical subject from the political (Marx), legally instituted (Rousseau), and historic (Hegel) subjects. In several contemporary philosophical thoughts, however, the ambiguity and duality of the term “subject” is assumed (cf. Balibar, 2020; Power, 2007), underlining false aporias that arise from those concurrent lines. They point furthermore to the opportunity of rethinking, not only what in the subject is unity, passivity, subjection, but also what in the subject is heterogeneous, action, and subjectification.¹

According to Alain Renaut, the history of subjectivity is not exactly linear, nor does it establish “one” subjectivity; it is plural, and subjectivity acquires different interpretations (e.g., rationalist, empiricist, metaphysical and critical) (cf. 1997, p. 13). The ways in which the history of subjectivity may be read admit, as such, many objections, and these critics are reinforced nowadays by the presence, in a globalized and interconnected world, of different needs, struggles, and contexts for the realization of not only the subject, but also of contemporary politics.

From Descartes to Kant and Nietzsche, we can note, as Nina Power did, a predominant “depoliticization of the term ‘subject’” (2007, p. 67). This observation relates ultimately with a major philosophical challenge of our times which is “to reconcile the ‘freedom of the moderns’ with the necessary existence of norms which, in constituting an unavoidable demand for intersubjectivity, presupposes a limitation upon individuality” (Renaut, 1997, pp. 22-23).

The depoliticization of the modern subject occurs alongside another break in the

term: the one between essence and existence. Ludwig Feuerbach proposed a grammatical turn that could rescue the subject from the alienation of his capacities and powers:

What the subject is – it’s being – lies only in the predicate; the predicate is the truth of the subject (...). The distinction between subject and object corresponds to the distinction between existence and essence. (...) Even in the language of ordinary life one speaks of the divine not in terms of its essence, but in terms of its attributes –providence, wisdom, omnipotence. (2011 [1841], p. 45)

Feuerbach’s replacement of essence by attributes characterizes, on the theoretical level, a “new subject” understood in its social, sensual, concrete, productive and economic relations (Power, 2007, p. 68). Also, we may recall Alain Badiou’s claim that “[m]an is not a political animal: the chance of politics is a supernatural event” (2007, p. 345). This is a clear statement about the idea that there is no essence or substance in man’s political dimension. More explicitly, the political subject is constituted by the political process itself. This leads us to theories of subjectivation, rather than to the self-made, sovereign, transparent subject of the modern, rationalist perspective.

In addition, the “collective political subject”² is paramount to question the unity and immutability of a presupposed substantial subject because “is neither the subject of law (as in Rousseau), nor of history (as in late Sartre), nor the individual before his or her superior, or God, but is *the consequence* of a kind of ‘rupture’ in being” (Power, 2007, p. 69). And I agree with Nina Power when she writes that

[...] it’s this conception of a collectivized, political subject that haunts all attempts to reduce the philosophical notion of the subject to an individuated consciousness or a

primarily moral being. It is the haunting of philosophy itself by the political outside that persistently both shapes and eludes it. (2007, pp. 67-9)

The subjectivity I'm analyzing embodies processes of subjectivation that, in a daily basis, end up sculpting human life, modes of living and the coexistence. Jacques Rancière notes "the formation of a one that is not a self but is the relation of a self to an other" (1992, p. 60). This goes along with the notion of subjectivation as a process and not a state, a process that produces a "disidentification, a way out of oneself", and more notably without possible anticipation of what is coming (Tassin, 2012, p. 37).³

When subjectivation is called political, we mean at least that the determination of this process and its development, are not entirely inherent to the subject; "political" means that there are external conditions by which the subject, not on his own account (even if with his consent), enters a process in which he becomes other than what he is" (Tassin, 2012, p. 37). Let's emphasize then that political subjectivation: is not the production of a definable subject; it is not an *a priori* dimension of the subject; and that its political significance and scale has to do with situations and relations by which the subject is modified (cf. Tassin, 2012).

To the political character of subjectivation we may, or may not, associate an ethical dimension. I bring this difference just to underline different approaches to what politics is. For example, Rancière takes politics only in its disruptive meaning, and because he defends a division between politics and the regulatory aspects, he confers only to the struggles for emancipation and equality the privilege of embracing the properly political dimension (cf. 1992, p. 59). For Foucault,

instead, politics must refer both to the struggles that question institutional ways and to power relations rooted in social networks, which require individuals moved by a care for themselves inseparable from a care for the truth and for the community (cf. Foucault, 1982; Tassin, 2012).

The quasi-opposition between philosophical and political subjects, by which philosophy could even be read as inhibitor of the political subject (cf. Power, 2007), does not encompass the interdependent realization of contemporary relations between subjects and between subjects and the world. There is, therefore, a meaning that goes far beyond a universal and *a priori* consciousness, and postulates a shift, like Renault says, from autonomy as affirmation to autonomy as horizon of meaning or principle of ethical reflection (1997, p. 198). Still according to Renault, practical subjectivity - which integrates finitude and the principle of autonomy -, performs important ethical transformations: a) the features of practical reality aren't subsumed in determining, absolute, principles, they merely lay down the conditions under which meaning can possibly be given to reality; b) the absolute foundation of value judgments breaks down, but the ethical dimension remains a necessary point of view, a horizon of meaning, which can't be transformed into a dogmatic judgment of value; and c) in the absence of an absolute subjectivity, "the moral vision of the world cannot itself be thought of as *absolute*: it must, if you will, allow for the possibility of erring" (cf. 1997, pp. 198-9).

This configuration of practical subjectivity displays an idea of the subject that goes beyond the notion of just being *in* the world: existence is proposed to us as action, and action, as Merleau-Ponty defined it, "is the violent passage from what I have to what I aim for, from what I am to what I intend to be" (Merleau-Ponty, 1999 [1945], p. 511).⁴ But, most

importantly, it is an act *with an other* because, quoting Jean-Luc Nancy, “nothing really preexists; only what exists exists” and “the co-implication of existing is the sharing of the world”. So “the world is not something external to existence, the world is the coexistence that puts these existences together” (2000, p. 29).

Subjectivity does not simply fit, as we see, in mutually exclusive terms (subject/object, essence/culture, universal/particular), rather it (re)articulates and problematizes them. I agree with Renault that

[...] it needs to be asked whether a pure and simple ‘return to Kant’ is possible. (...) The complexity of the problem of subjectivity (or of nonmetaphysical humanism) has greatly increased since Kant, the problem having been enriched and complicated by a whole history that cannot now be rewound in any simple, literal way (...). (1997, p. 25)

Traditional humanism and the optimistic Enlightenment view that human beings can dominate the world and nature, cannot be recaptured. “But its virtues can be preserved” (Nehamas, in foreword to Renault, 1997, p. xv) and it is in the name of the present, and in the name of the democratic promises, that one should criticize those figures of pure rationalist subject (cf. Renault, 1997).

Chantal Mouffe (2018), amongst others, clearly defends that the essentialist perspective is not able to capture the multiplicity of struggles against different forms of domination. The classical system of representation of the subject, and the sociocultural conventions that emerged from this notion, are being profoundly challenged, for example, by the so-called social “minorities” (cf. Braidotti, 1994). One important precept of the anti-essentialist approach is that “the social agent is constituted by an ensemble of discursive positions

and practices⁵ which can never be totally fixed in a closed system of differences” (Mouffe, 2018, p. 166).⁶ The diversity of social agents relates to “a constant movement of overdetermination and displacement”, and therefore “[i]t is impossible to speak of the social agent as if we were dealing with a unified, homogeneous entity” (ibid). Mouffe suggests that we have instead to approach it as a plurality, in its constant effort to establish links through historical, contingent, and undetermined articulations.

I remind here Mouffe and Laclau’s project of “radical democracy”. Such a project gives a political expression to the articulation of contemporary struggles, establishing a “chain of equivalences” that enhances the articulations of the demands of the working class with those of other movements (e.g., ecological, feminist, racial, disability rights) in order to construct a “common will” (cf. Mouffe, 1993).

We have far moved from the subject as a pure act of thought (and the only one responsible for giving meaning), and reached multiple, intersectional human experiences, in its simultaneously singular and plural character. Jean-Luc Nancy’s idea of being singular plural resumes it all, “the essence of Being is only as co-essence (...) or being-with (being-with-many)” (2000, p. 30). In this regard, if some ontological unity is still required, it must be looked up for, as he proposed, in “[b]eing with (...), so that Being shows itself, gives itself, dis-poses itself as its own singular plural with” (ibid).⁷

Perhaps the rational paradigm of the subject has been weakened (cf. Habermas, 1990; Braidotti, 1994). This does not force us, however, to abandon the modern project of freedom and equality. What we need is to reformulate the terms of the unitary subject (cf. Mouffe, 2018). And I add, with Etienne Tassin, that we also need to abandon the subject

of universal history, because these notions interfere with our comprehension of those political struggles and forms of subjectivation led by beings who in no way intend to be subjects of universal history, but “wish, by far and simply, to be the subjects of their own history”, their own singular emancipation (cf. 2012, p. 48).⁸

The broad and complex terrain of democratic struggles is characterized precisely by the “multiplicity of subject positions which constitute a single agent and by the possibility that this multiplicity can become the site of antagonism, and thereby politicized” (Mouffe, 1993, p. 12). Let’s not forget that sometimes a process of subjectivation is a process of disidentification or declassification. An “outcast’ is the name of those who are denied an identity in a given order of policy” (Rancière, 1992, p. 61). So, political subjectivation may be “the enactment of equality by people who are together to the extent that they are between” (ibid) – between identities, between cultures, between territories - and “relying on a crossing of names: names that link the name of a group or class to the name of no group or no class, that link a being to a nonbeing or a not-yet-being” (ibid). That’s why “the place of a political subject is a gap: being together to the extent that we are in between” (Rancière, 1992, p. 62). I relate this “in between” condition to some post-structuralist critique (cf. Butler, 1999 [1990]; Crenshaw, 1991; Mouffe, 2018) that attributes to contemporary identity politics the crucial role of exposing, as the basis of social injustice, the equivocal view of the subject as metaphysical substance - a cohesive entity, equal to itself and ontologically, if not actually, prior to any form of social injustice. Furthermore, contemporary identity politics should allow us to note the paradox of acting from one's own situated, contingent, normative position while simultaneously being "subject to", a paradox

which must be rebutted for the emancipation of the subject(s).

Rancière is clear when he elaborates that political subjectivation can then be understood as "a collective process" when the political subject is a “group” engaged in a process of emancipation, and from which it is expected mostly three things: the ability to articulate a dimension of dissent with the general logics of dominance; the breakdown of the global count of society due to the production (and exposure) of a part that exceeds normativity; and finally, the affirmation of "equal capacity of anyone, any group to manifest and formulate the terms of a political question" (Tassin, 2012, p. 47).⁹ It is defended explicitly that “the construction of such cases of equality is not the act of an identity, nor is it the demonstration of the values specific to a group”, it is, “an heterology, a logic of the other” (Rancière, 1992, p. 60).¹⁰

So, “universalism is never univocal”, as Étienne Balibar once said (2020, p. vii), and that may be what also constitutes its strength: as a persistent site of conflict within society and subjects themselves, the universal is constituted by performative contradictions that nevertheless provide the emancipatory force necessary to stimulate and (re)imagine contemporary politics and philosophy. Many of the contemporary struggles show us “how in every assertion of universality there lies a disavowal of the particular and a refusal of specificity” (Mouffe, 1993, p. 13). The idea of a “radical democracy” demands this acknowledgement, that “the particular, the multiple, the heterogeneous - in effect, of everything that had been excluded by the concept of Man in the abstract”,¹¹ require the unfolding of democratic practices, require operations for “institutionalizing them into ever more diverse social relations” (Mouffe, 1993, pp. 12-13). An action that requires the assumption of new and intersectional subject positions that

would allow the articulation between struggles many times interpreted as independent as, e.g., antiracism, antisexism and anticapitalism (cf. Mouffe, 1993).

These lines of thought relate importantly with a notion of “commons” that may be translated, following Michael Hardt and Antonio Negri, as a collective construction of concepts, where the intelligence and the action of the multitude¹² are combined, “making them work together”. Constructing concepts is as relational common good (contrasting with substantial, material, common goods), and means “bringing to reality a project that is a community”, a project fully “invested by a phenomenology of production, an epistemology of the concept” (Hardt & Negri, 2000, pp. 302-3). It is invested also by co-responsible practices conducted by individuals committed with the principles of liberty, equality, and pluralism. As such, subjectivity as practice and as relation of interdependencies may favor awareness and comprehension of the potentialities of collective action (cf. Laclau, 2005). Ultimately these perspectives, epitomized in a collective configuration of subjectivity, lead us into the consideration of conditions of possibility for the *common*, hopefully to imbue *the common* with a greater responsiveness to individual and collective contemporary inequalities.

We stand in face of one of today’s crucial roles for philosophy in general, and for social and political philosophy in particular: by rebutting *a priori* relations and fixed categories (cf. Mouffe, 1993, pp. 20-21), philosophy may enable ways to construct and share a world of meanings and possibilities. For example, instead of trying to establish a definition of “liberty” and “equality”, political philosophy may present the different, plural, intersectional¹³ interpretations of those concepts and its possible (re)articulations. For the sake of such philosophical strategy, we are required to

problematize universalism, the essentialist and naturalizing conception of social reality, and the fiction of a unitary subject.

Moving from a primarily reflexive dimension of subjectivity to that of a relational exercise between theory, practice, and humanity (cf. Power 2007; Balibar, 2020), reveals processes and dynamics of subjectivation that are underway in social and power relations. Processes and connections which can be mobilized against forms of domination (Butler, 1999[1990]; Tassin, 2012; Mouffe, 1993) that individuals or social groups confront daily in their workplace, at home, dealing with institutions, and in the public, political spaces of contemporary world.

References

- Badiou, A. (2007). *Being and Event*. New York and London: Continuum.
- Balibar, E. (2020). *On Universals: Constructing and Deconstructing Community*. New York: Fordham University Press.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (1999 [1990]). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review* [online]. 43:6 (1991) 1241–1299. [retrieved in March 2020]. Doi: 10.2307/1229039
- Feuerbach, L. (2011 [1841]). *The Essence of Christianity* (Cambridge Library Collection - Philosophy) (M. Evans [George Eliot], Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. Doi: 10.1017/CBO9781139136563
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4) (Summer, 1982), 777-795.

- Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity*. New York: Polity Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London and New York: Verso.
- Merleau-Ponty, M. (1999 [1945]). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*. London and New York: Verso.
- Mouffe, C. (2018). *Por um populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Nancy, J.-L. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Power, N. (2007). Philosophy's Subjects. In *Parresia*, nº 3, 55 – 72.
- Rancière, J. (1992). Politics, Identification, and Subjectivization. *October*, 61, 58-64. DOI : 778785
- Ricoeur, P. (2015 [1990]). *Soi-Même Comme Un Autre*. Paris: Éditions Points.
- Renaut, A. (1997). *The Era of the Individual. A Contribution to a History of Subjectivity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49. DOI : 43.2012.04.

¹The term "subjectivation" is referred here to emphasize the processes of recognizing [something/someone] as a subject or, indeed, of someone becoming a subject.

²The collective political subject, for the purposes of this reflection, must not be envisaged exclusively in terms of "class", "race", "men" or "women". It should be interpreted more broadly as an active force or collective action in which possibly different subjects articulate themselves to defend or demand the same principles and/or objectives.

³Every citation of Etienne Tassin in the present work was translated to English by the author.

⁴Translated to English by the author.

⁵By "discursive practice", Chantal Mouffe refers to "the signifying practices in which signification and action, linguistic and affective components cannot be separated. It is through their insertion in discursive/affective signifying practices, involving words, affects and actions that social agents acquire forms of subjectivity". Mouffe suggests "deploying the dynamic of affectio/affectus derived from Spinoza to examine the process of formation of political identities", where discourses and affects are articulated, enabling identifications, and "those identifications are crucial for politics because they provide the motor of political action" (2018, p. 99, translated by the author).

⁶Translated to English by the author.

⁷To the point that It may be defended that, "[t]oday, the situation of ontology signifies to think existence at the height of this challenge to thinking that is globalness as such (which is designated as 'capital,' '(de)Westernization,' 'technology,' 'rupture of history,' and so forth)" (Nancy, 2000, pp. 46-47).

⁸We should notice that "the singularity (...) is not opposed to the universal, it indicates that any element can, by proximity and connection, extend to a plane that exceeds all particularity. Basically, the singularity's function replaces the universality's function" (Tassin, 2012, p. 48, translated by the author).

⁹Translated to English by the author.

¹⁰Rancière is very clear justifying this heterology: it is always "the denial of an identity given by another or by the ruling order of policy"; "it is a demonstration, and a demonstration always supposes another"; and finally, "the logic of subjectivation always entails an impossible identification" with already established names and/or categories (1992, pp. 60, 62).

¹¹Mouffe pertinently reminds us that possibly the "increasing dissatisfaction with the abstract universalism of the Enlightenment explains the rehabilitation of the Aristotelian concept of *phronesis* (...). It is agreed today that we need to broaden the concept of rationality to make room for the 'reasonable' and the 'plausible' and to recognize

the existence of multiple forms of rationality” (1993, p. 14).

¹² Negri and Hardt define “multitude” as “an internally different, multiple social subject whose constitution and action is based not on identity or unity (...) but on what it has in common” (Negri & Hardt, 2004, p. 100). In fact, “the innumerable, specific types of labor, forms of life, and geographical location, which will always necessarily

remain, do not prohibit communication and collaboration in a common political project” (Negri & Hardt, 2004, pp. 105-6).

¹³ Intersectionality recognizes, in the processes of subjectivation, the overlapping and mutual reinforcement of inequalities, and defends the chance of theoretical-practical opportunities for the collective and revolutionary subject to promote socio-political structural transformations.

Las estrategias de control social formal como seducción

Formal social control strategies as seduction

SILVIA RODRÍGUEZ EGAÑA (UNIVERSITAT DE BARCELONA)

srodrez2@gmail.com - ORCID: 0000-0000-0000-0000

Resumen: Este artículo aborda la forma en que las políticas de seguridad y los cuerpos policiales adoptan estrategias que provienen del campo del marketing y la comunicación. La seguridad se extiende como marco narrativo sobre un contexto marcado por la desaparición de la sociedad como red de protección, la caducidad de los grandes relatos políticos y la escasez de alternativas. En una realidad hiperconsumista, mediatizada por internet y las redes sociales, los cuerpos encargados del control social formal trabajan generando identificación a través de la proyección de imágenes y la creación de vínculos y complicidades. Mediante estas estrategias seductoras, se desdibuja su papel represivo, neutralizando la apariencia de los antagonismos políticos. Surge entonces la necesidad de preguntarnos sobre las estrategias de resistencia frente a esta seducción y si el uso de las mismas (la batalla de las imágenes) pone en riesgo la posibilidad de la crítica y la materialización de alternativas.

Palabras claves: seguridad, policía, marketing, privatización, seducción

Abstract: This paper addresses the way in which security policies and police forces adopt strategies that come from the field of marketing and communication. Security is extended as a narrative framework in a context marked by the disappearance of society as a protection network, the expiration of the great political narratives and the scarcity of alternatives. In a hyper-consumerist reality, mediated by the internet and social networks, the agencies in charge of formal social control work by generating identification through the projection of images and the creation of links and complicities. Through these seductive strategies, their repressive role is blurred, neutralizing the appearance of political antagonisms. Thus, it is necessary to ask ourselves about the strategies of resistance to this seduction and whether the use of these strategies (the battle of images) jeopardizes the possibility of criticism and the materialization of alternatives.

Keywords: security, police, marketing, privatization, seduction

Introducción: neoliberalismo, inseguridad social y policía

Las políticas neoliberales han traído consigo la privatización de lo público, la precarización de las condiciones de vida y la responsabilización individual del proyecto de vida y de la inclusión/exclusión (Wacquant, 2011). La desregularización producida por la crisis económica y el desmantelamiento del estado del bienestar, han supuesto la aceleración de un gobierno de “inseguridad social” de corte neoliberal (Wacquant, 2010). La expansión de lógicas de competencia dentro del cuerpo social y la introducción en las subjetividades del eje libertad/seguridad como productor de prácticas y discursos, nos alejan de la idea de igualdad y desdibujan la conexión entre desigualdad e inseguridad (Foucault, 2009, 275-304). La seguridad se presenta como marco interpretativo de la realidad y de los fenómenos sociales. Es sobre este marco, que se diseñan e implementan políticas públicas y se forman opiniones, encauzando el malestar o el descontento. El marco securitario aplicado a los problemas políticos y sociales, los vacía de contenido y anula el potencial movilizador de los conflictos, propiciando además, la colaboración de la ciudadanía con unas instituciones públicas que gestionan y reprimen la pobreza y la precariedad (Wacquant, 2010). La externalización de servicios y la privatización suponen inyecciones de dinero público al sector privado, gestor del encargo público que durante el estado del bienestar consistió en generar una red solidaria de sustento social (o al menos lo pretendió a nivel discursivo). Las políticas neoliberales en este ámbito tienen por objetivo la gestión de la exclusión, prescindiendo de cualquier horizonte de justicia social, lo que implica una pauperización de la “seguridad social” (entendida como garantías solidarias sociales de un mínimo de vida digna), una precarización de nuestras vidas y

una responsabilización individual de esta precarización con el desmantelamiento progresivo de un sistema de protección social, común a la ciudadanía. Ejemplo de esto pueden ser los copagos en la sanidad pública, la reforma laboral o la privatización de servicios como “parques médicos”, así como las licitaciones y concursos de recursos de servicios sociales especializados en los que diferentes entidades, fundaciones y cooperativas que compiten por la gestión de presupuestos con lógicas de eficiencia (del Pino y Pérez, 2016). A estos fenómenos sociales no solamente se les aplica una lógica securitaria, sino que se les implementa una lógica de control. Esta idea conecta con los dispositivos de seguridad foucaultianos, como circuitos que hacen circular un fenómeno determinado por unos cauces controlables (Foucault, 1991, 127-162). No es posible erradicar la pobreza pero sí paliar sus efectos, hacerla circular dentro de un circuito que minimice su impacto.

La policía es el instrumento con el que cuenta el Estado para gobernar la sociedad civil y es además depositaria del poder coercitivo del Estado. No obstante, ha tratado de presentarse siempre como igual a la ciudadanía y separada del Estado en las democracias liberales. Es un mito liberal equiparar policía con ciudadanía, como un instrumento de ésta para ejercer el control de abajo hacia arriba y preservar un “sentido común” que no es más que el reflejo del orden social (Neocleous, 2022).

Autores como Baudrillard plantean ya desde las últimas décadas del siglo XX que vivimos en la era de la seducción de las imágenes, lo importante no es lo que sucede sino la imagen que proyectamos de aquello que sucede (Baudrillard, 1987). La era de la disciplina da paso a la de la seducción.

La sociedad de seducción es aquella en la que la economía constituye la

actividad social dominante, en la que la lógica de la venta y la compra moldea la casi totalidad de la existencia: no se distingue de la sociedad de mercado (Lipovetsky, 2020, 165).

La seducción no es solamente una forma de potenciar el consumo, sino que al convertir todas las esferas de la vida, el cuerpo de los individuos y sus mentes, funciona también como un instrumento de control. Esto no se da únicamente través de la producción de imágenes, sino a través de la relación y la apelación constante a lo afectivo para generar filiación: “Tanto en su polo ‘pasivo’ (ser seducido) como en su polo ‘activo’ (querer gustar), la seducción es ante todo una potencia productora de fuerzas deseantes e imaginarias, la causa de acciones reales en el mundo” (Lipovetsky, 2020, 14).

En este contexto, la comunicación toma un papel protagonista dentro de esta función de control. Sin embargo, el contexto comunicativo en el que nos situamos va más allá de los discursos y los medios de comunicación de masas, dado que moviliza individuos y colectivos a través de imágenes y campañas e interacciones por redes sociales. El uso de internet y las redes sociales cambia el modelo comunicativo y abre nuevas posibilidades de relación con los públicos (Fernandez, 2014).

La seducción en el capitalismo contemporáneo de las redes sociales se basa, además, en el marketing, el branding y el marketing de la experiencia, rasgo que se ha trabajado en relación a la comunicación política (Lipovetsky, 2020). En este sentido, abordamos la forma en que la policía, institución encargada del control social formal, no solamente se vale de la producción del marco narrativo securitario de interpretación de la realidad, de las redes sociales, Internet y los medios de comunicación para producir su propia imagen, crear experiencias, vínculos e identificación con la

ciudadanía, dado que estos mismos vínculos son, en sí mismos, una herramienta para el control social formal, en cuanto que seducen a sus públicos, logran encauzar el malestar o los sentimientos de injusticia que podrían derivar en conductas de quiebre del orden social, y en cuanto que realizan una producción simbólica que preserva un orden material e inmaterial.

Foucault dedica un cierto espacio a la policía en su análisis político y asocia su aparición a la emergencia de las ciudades y al objetivo de mantener el orden dentro de éstas. En una primera fase de su trabajo define a la policía como: “el conjunto de medidas que hacen que el trabajo sea, a la vez, posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él” (Foucault, 2000, 48). La época clásica trae consigo una moral del trabajo que desacraliza la pobreza y la locura y la considera un elemento de desorden que es necesario apartar en lugares de encierro en los que la religión se torna únicamente moral y ha de ir de la mano de la ley civil. La policía es aquí el equivalente civil de la religión. En *Vigilar y Castigar*, encontramos una idea de policía, situada en el siglo XVIII y que debe ser coextensiva al cuerpo social. La policía se ocupa de todas las minucias de la vida, de vigilar y disciplinar todas las actividades humanas. Su instrumento es la normativa y supone una meta-disciplina que se ejerce no solamente de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba: los vecinos también pueden pedir la intervención de la policía (Foucault, 1976, 197-200).

El objetivo de la policía es el individuo y su integración en el todo social (Foucault, 1976 p.87). En ese sentido es próximo al poder pastoral cuyo ámbito es la totalidad de la vida de los individuos que forman una comunidad. Basándose en el teórico alemán von Justi, Foucault señala dos dimensiones de la policía: una negativa de represión y prohibición y otra positiva que consiste en acrecentar

la vida social y la potencia del Estado. Además, la policía no solamente se ocupa de las actividades del individuo como ser viviente, sino que le atribuye un suplemento de vida, “la felicidad de los hombres”. De ella ha de ocuparse y es un instrumento para aumentar la potencia del Estado. Con la racionalidad liberal, y la biopolítica, la policía pasa a realizar funciones meramente represivas y de auxiliar de la justicia (Foucault, 2006 pp 359-405).

Vamos a tratar de describir un nuevo pliegue sobre el trabajo de los cuerpos represivos y de las políticas de seguridad, cuyas campañas de comunicación no se basan ya únicamente en el miedo, sino en la creación de vínculos de identificación con la ciudadanía. La policía excede su función represiva a la que queda relegada a partir del siglo XIX, descrita por Foucault empleando instrumentos y estrategias del mudo del marketing y la comunicación (Fernandez, 2014) con el fin de encauzar y producir conductas.

Entendemos por seducción de la represión, las estrategias que buscan trabajar en el plano del imaginario social y de los vínculos y que son adoptadas por cuerpos de policía o instituciones que se distinguen por su carácter negativo (represivo). Las herramientas procedentes del marketing y la comunicación aplicadas a los cuerpos de seguridad, junto con la elaboración de marcos interpretativos de la realidad remitentes a una lógica de seguridad, acompañados de la hiperindividualización y la competencia derivada de las nuevas tecnologías aplicada a la vida cotidiana y a las instituciones públicas, son una parte de lo que entendemos como seducción dentro del control social y del control social formal.

Por un lado, todo conflicto es un asunto de seguridad y por el otro, los cuerpos de seguridad producen en el imaginario social para no representar el antagonismo entre la ciudadanía y el poder del estado, sino para ocupar el lugar de expertos en una materia que se

reclama como fundamental en el marco de la gobernanza, al mismo tiempo que los agentes se muestran como héroes o personas comunes y corrientes que generan empatía a través de las redes sociales. A esto podemos añadir las ficciones televisivas (“Policías: en el corazón de la calle” o “El comisario”) o programas dedicados a una labor enfatizada de los cuerpos de seguridad (“Policías en acción” o “Fronteras”, entre otros).

Todos estos elementos se dan en un contexto en el que las categorías modernas respecto a la identidad en todas sus dimensiones (también política) dejan de ser operativas. El marketing y la comunicación ofrecen así, maneras de crear identificación con la ciudadanía, una identificación que ha de producirse de forma constante puesto que es precaria y que ha de apelar a la experiencia individual y cotidiana y alejarse de discursos políticos y de posturas ideológicas.

Son todos estos elementos los que componen lo que entendemos por seducción en el marco de la política de seguridad: todas las estrategias y acciones que van destinadas a operar en el plano imaginario y simbólico para crear filiación, vínculo, atractivo, complicidad e identificación por parte de la ciudadanía hacia las políticas represivas y los cuerpos represivos. Cuando las redes de solidaridad social están en vías de extinción, el contenido de las políticas de bienestar social se sustituye por la seducción.

Desde la aparición de las encuestas de victimología, se hace patente una separación entre la seguridad objetiva y subjetiva, siendo a veces la segunda causa de la primera (Galdón, 2019). La asunción de la seguridad como hecho socialmente construido junto con la conciencia de la imposibilidad de erradicar el delito y la necesidad de mantenerlo en unos cauces aceptables acordes con los miedos y ansiedades de los perfiles socio-económicos y culturales (Garland, 2010), cristaliza en

políticas preventivas de presencia-ausencia de cuerpos policiales en base a los diferentes perfiles ciudadanos que son tenidos en cuenta como públicos fragmentados en función de las diferentes zonas urbanas. La seguridad es subjetiva y tiene más que ver con el consumo de medios de comunicación de masas, internet y demás producciones que se dan en el plano de lo imaginario (Galdón, 2019) y que están ligadas al perfil socioeconómico y cultural.

Vemos cómo progresivamente, el plano simbólico y visual va ganando importancia, en detrimento de cambios sustanciales en las políticas de seguridad o en las políticas sociales, destinadas a provocar cambios reales y estructurales. La legitimación va más allá de lo argumental y lo discursivo y se juega en el plano del imaginario social, los afectos, la empatía, la identificación tanto comunitaria, como individual que genera complicidad. La comunicación toma el protagonismo y los esfuerzos se centran en los mensajes emitidos, su recepción y el impacto que tienen en los públicos. Las políticas de seguridad se diseñan en base a la experiencia que sus diferentes públicos esperan consumir. Los cuerpos de seguridad producen su imagen en base a estrategias de marca que persiguen gustar y emocionar, a través de la idea de seguridad que se vuelve atractiva en sí misma.

El marco securitario, el derecho a la seguridad o la seguridad de los derechos

En este contexto de desaparición de la sociedad como garantía de seguridad material, en el año 2000 entramos en el relato del giro securitario, y especialmente a partir de la caída de las torres gemelas, introduciendo el temor de la amenaza a la ansiedad por competir. El concepto de riesgo desarrollado por Ulrich Beck, ha contribuido también a esa

neutralización del conflicto: devuelve el peligro a una esfera individual, difunde el esquema seguridad-riesgo como marco interpretativo de la realidad social, dando pie a debates sobre la seguridad y el control de riesgos (Beck, 2006). La seguridad gana fuerza como discurso rentable y como demanda de la ciudadanía. En un contexto de “política social individual”, de responsabilización individual y de competencia entre individuos, los ciudadanos demandan más policía y reivindican su “derecho a la seguridad” por encima de derechos sociales y libertades políticas. La gestión de la pandemia ha sido en gran parte tratada como un problema de seguridad ciudadana: limitación del derecho a la reunión, de circulación y de vida social, bajo el llamamiento a la solidaridad y los constantes mensajes de peligro y pánico. Resulta sorprendente cómo, en paralelo, los debates sobre la privatización de la sanidad no han ocupado un lugar tan relevante en la arena pública, incluyendo la financiación pública de las investigaciones para las vacunas llevadas a cabo por farmacéuticas que no liberan sus patentes. Las redes de protección social son una forma solidaria de garantizar una necesidad universal, la autolimitación de los derechos individuales supone más bien una privatización de la gestión de la pandemia, que ha de realizarse de manera individual. De la idea de competencia entre empresarios de sí, pasamos a la idea de la vida del otro como amenaza a la propia y nos convertimos en gestores de nuestra propia vulnerabilidad.

Autores del campo de la sociología del derecho como Baratta, realizan una crítica de la seguridad entendida como derecho (Baratta, 2000). Para este autor existen dos maneras de entender la seguridad en relación al derecho, bien como un derecho en sí mismo o bien como protección de los derechos. Este último abordaje consiste en garantizar la seguridad de los derechos, es decir, blindar el

acceso a las necesidades básicas de todos los ciudadanos. Siguiendo a Baratta, el modelo europeo consiste en el primero de los enfoques mencionados, teniendo un impacto en la opinión pública y rentabilizando el peso de la demanda securitaria desde la comunicación política. La tendencia que promueve este modelo, según el autor, es la de la reducción de la seguridad a la política criminal, la privatización de la seguridad y la conversión de los ciudadanos en policías. Frente a este modelo se situaría el modelo comunitario de derecho a la ciudad, en el que la política criminal es una parte subsidiaria de las políticas de seguridad que están destinadas a proteger todos los derechos de la ciudadanía y en especial a paliar la exclusión. En dicho modelo, los ciudadanos no se convertirían en la policía, sino que los policías se convertirían en ciudadanos (Baratta, 2000).

El paradigma comunitario se ha empleado para introducir ciertos cambios en las políticas de seguridad que, sin embargo, operan más en el plano subjetivo y simbólico, que en el plano operativo y de garantía de derechos. Hemos asistido a una implementación de la policía de proximidad en paralelo al desmantelamiento de políticas distributivas de carácter más social y una sofisticación y cercanía en la imagen de la policía, a medida que han ido avanzando políticas neoliberales que han privatizado el acceso a los derechos y limitado los derechos políticos y de protesta contra la precarización acelerada desde la crisis de 2008 (la Ley Orgánica 4/15, de treinta de marzo, de Protección de la Seguridad Ciudadana o "ley mordaza").

La seguridad como servicio que el Estado debe proveer surge ante la evidencia del fracaso de políticas más reactivas que se implementan en Estados Unidos durante los años ochenta y que consisten principalmente en el aumento de las penas. Estas nuevas políticas se basan en el paradigma del *homo*

economicus (las personas que delinquen, lo hacen siguiendo su propio interés, por lo que, si delinquir deja de ser beneficioso, no tomarán la decisión de hacerlo) y, por tanto, trabajan en la prevención situacional y en las oportunidades de delinquir del entorno del individuo. Comienzan así, programas multiagenciales en los que se da una asociación entre lo público y lo privado y se introduce la lógica securitaria preventiva en ámbitos donde antes no existía. Encontramos ejemplos como los del "agente tutor" en centros educativos (García. S y Ávila. D, 2015, 83) Desde la criminología crítica, Garland, afirma que la principal diferencia de las políticas neoliberales, que comienzan a emerger en los años ochenta, con las políticas criminológicas del Estado del Bienestar, es que estas últimas trataban de edulcorar la desigualdad con discursos basados en una idea de justicia social y sus políticas actuaban sobre los sujetos persiguiendo objetivos de eficacia en la erradicación del delito: para acabar con el delito, hay que cambiar las condiciones sociales de desigualdad entre individuos, frente a la visión del delito como inevitable y las actuaciones sobre el contexto para acabar con la oportunidad de delinquir (cámaras de video vigilancia, como ejemplo) que se corresponden con lo que desde la criminología crítica, se ha llamado "giro actuarial" de la seguridad, que consiste en la centralidad de las lógicas de gestión, sustituyendo la idea de seguridad por la de gestión de riesgo (Garland, 2010).

Policía y plataformas digitales: colaboración ciudadana

La transición institucional de un modelo jerárquico a un modelo de gobernanza incorpora el uso de Internet como forma de participación ciudadana en las instituciones públicas. La tecnología digital permite nuevas formas de toma de decisiones que se han

designado como multiagenciales o bidireccionales ya que permiten fomentar las interacciones entre las instituciones y la ciudadanía, además de una mayor transparencia y control de la ciudadanía hacia las instituciones. Es lo que viene a llamarse “gobierno abierto” y que se desarrolla bajo un paradigma de eficiencia en la gestión y con el objetivo de mejorar la calidad de vida de los ciudadanos que tienen acceso a la participación a través de esos medios, además de fomentar la legitimidad institucional (García, J, 2014). Los valores del gobierno abierto son los de transparencia, colaboración y participación, conceptos amplios y abstractos en constante reelaboración. En 2011, aparece la Alianza para el Gobierno Abierto que aglutina a diferentes gobiernos nacionales y locales en la asunción de estos valores y formas de hacer, y que aspira a un modelo de gobernanza global.

Dentro del ámbito de la seguridad, las políticas de gobierno abierto se presentan como formas de mejorar la percepción de la ciudadanía hacia las instituciones públicas, además de paliar la corrupción a través del *open data* de las instituciones, las herramientas de autoprotección (a través de diálogos abiertos con los cuerpos de seguridad por *WhatsApp*) y el reconocimiento de las víctimas. La colaboración entre los institutos de investigación, las empresas privadas y los ciudadanos particulares genera una sensación de complicidad entre estos actores que participan en la elaboración de estrategias de seguridad.

En materia de seguridad las políticas de *open government* desarrollan principalmente aplicaciones de cooperación ciudadana, tanto para localizar a importantes fugitivos europeos (Europe’s most wanted fugitives, aplicación web desarrollado por la Europol), como para el control de la “delincuencia” en el espacio público (Alertcops es la *app* diseñada por el ministerio del interior para alertar, a través de geolocalización de situaciones que

puedan derivar en violencia y que da aviso directo a la Policía Nacional y la Guardia Civil). La alianza para el gobierno abierto publicó en 2020 una guía para la gestión de la pandemia en la que las redes sociales jugaban un importante papel en la percepción de la ciudadanía. De aquí nacen las aplicaciones móviles para el rastreo de los contagiados, diseñadas por los diferentes Estados, que recomiendan su uso a la ciudadanía. Estas aplicaciones han abierto debates sobre el *big data* y el derecho a la privacidad. Aunque los gobiernos aseguran que los datos personales se tratan de manera anónima, su funcionamiento rastrea los teléfonos que han estado cerca del teléfono que envía la noticia del contagio y que han tenido encendido su *bluetooth*.

El *open government* facilita la colaboración entre la ciudadanía y las instituciones en materia de seguridad ciudadana:

Un solo individuo, grupo o empresa, por desconocido que sea, puede conseguir impacto en el gobierno, sin necesidad de buscar el respaldo del resto de la sociedad. La apertura de las instituciones a la participación consolida su legitimidad democrática, más aún cuando se muestran interesadas en realizar una escucha activa (Villaplana Jimenez. Fr, 2021).

Si bien esto produce legitimación democrática, vemos a través de esta cita y de los ejemplos descritos una individualización de esa participación que se da entre el ciudadano o la empresa y las instituciones públicas, dejando fuera la participación política basada en la solidaridad de personas que comparten intereses, malestares u opresiones frente a las instituciones o al poder. Podemos decir que la participación política se acaba individualizando, atomizando o privatizando. A través del paradigma “democrático” del gobierno abierto, cada ciudadano puede (y por lo tanto

es responsable de hacerlo o no), gestionar de forma individual su comunicación con las instituciones públicas.

Estas políticas, vienen de la mano de la asociación público-privada a la que hemos hecho referencia y que por tanto implementa el modelo empresa dentro de los servicios públicos, modificando los contenidos de las políticas de seguridad y dando importancia a otros aspectos como la comunicación, el marketing, la coproducción o la segmentación de la ciudadanía en públicos. Por otro lado, la introducción de nuevas tecnologías y de internet en las instituciones públicas ayuda a crear una sensación de transparencia (*open government* y *open data*) y participación individualizada (a través de plataforma,) que además produce datos acerca del comportamiento de la ciudadanía, segmentada en grupos que forman comunidades de consumidores proactivas en la coproducción y diseño de servicios (en este caso, políticas de seguridad).

La coproducción (o co-creación) es un concepto surgido del mundo del marketing y aplicado a los servicios públicos que consiste en involucrar a los beneficiarios de un servicio en el diseño de éste (Kotler, 2021). De la misma forma que Doritos, involucra a sus consumidores habituales en el diseño de sus envases, la policía implica a los vecinos (o a los que considera y se consideran vecinos) en los diseños de sus planes de seguridad (mesas de seguridad ciudadana), reforzando la sensación de comunidad y participación. Los viejos instrumentos publicitarios o propagandísticos, conviven con estas nuevas herramientas de comunicación. Por un lado, el populismo punitivo de los medios canaliza la angustia pública y ensalza la imagen del Estado como protector y castigador. Por el otro, tenemos la comunicación individualizada de internet, en la que los cuerpos represivos, como servicio público, se presentan como amigos en Facebook y nos regalan consejos para ser

autónomos en la gestión de nuestra seguridad individual frente a otros individuos y colectivos que aparecen como amenazas y de los que tenemos la responsabilidad de protegernos. Internet permite además, una comunicación directa e individualizada: “hablarles de uno en uno” (Vaquero, 2012 y López i Cuesta, 2012), lo que garantiza un control mucho más exhaustivo de los efectos de la imagen proyectada de la institución de seguridad.

Policía y redes sociales

El uso de las redes sociales y la gestión de reputación de marca nos ofrece un ejemplo de las estrategias policiales de reducción de la conflictividad, que se basan en la proyección de su imagen como proveedor desenfadado y entretenido de paz social y bienestar, es decir, de las estrategias de control social en un plano simbólico e imaginario. Garantizar una percepción social de los conflictos alejada de disfunciones sistémicas es una de las prioridades del Estado para reducir la conflictividad. Enmarcar un problema como en su dimensión estructural implica, por un lado resaltar los aspectos negativos de un fenómeno y resolver los fallos del sistema que producen dicho problema (Domínguez Figueirido y Virgili i Abelló, 2004). El humor y el entretenimiento son aliados eficaces para la consecución de estos objetivos.

Las redes sociales de algunos cuerpos policiales (los de la Policía Nacional y la Guardia Civil, por ejemplo), resultan ilustrativas de las estrategias de comunicación en redes sociales y la importancia de los “intangibles empresariales”. En el año 2014, la Policía Nacional invirtió una importante suma de dinero en contratar a un *community manager* para gestionar su Twitter, lo cual choca con la escasez de ayudas (430€ de RAI), la necesidad de infraestructura o de campañas para frenar la desigualdad. Dicho profesional, que no es

policía, ni experto en seguridad pública, explica en su libro *@policía*, los secretos del éxito de su trabajo, en los que insiste en la importancia de trabajar sobre los intangibles empresariales (Fernández, 2014). En el mundo de la empresa, estos son los elementos inmateriales que generan afectos y filiación entre los consumidores y la marca. La estrategia es ahora la del *branding*. La cuenta de twitter fue creada por la Policía Nacional con el fin de comunicarse con los medios de comunicación y otras instituciones. Sin embargo, a los pocos meses de su apertura, contaban ya con 10.000 seguidores que no eran más que ciudadanos de a pie. Es en este momento en el que el *community manager* del cuerpo de seguridad se plantea trabajar sobre esta cuenta como soporte a la reputación de marca de este cuerpo de seguridad.

Los objetivos de la cuenta twitter fueron, según su *community manager*, los mismos que los de la organización: proporcionar seguridad a la ciudadanía y trabajar especialmente en materia de prevención y concienciación. Otro de los objetivos fue conseguir más visibilidad y lograr un cambio de imagen de una organización que dispone de escaso reconocimiento social y ha sido tradicionalmente percibida como estanca, cerrada y poco propensa al diálogo (Fernández Martín, 1990). Según lo recogido en el libro del *community manager* de la Policía Nacional, acerca del éxito de su gestión de la cuenta de *twitter*, los objetivos de la cuenta son los de trasladar su labor de servicio público a Internet, sensibilizar y concienciar (mejorar la seguridad de los ciudadanos), informar sobre la actualidad policial y la institución en sí misma, servir de atención directa al ciudadano, potenciar la reputación en línea de la institución, aumentar la confianza en la seguridad de internet y en la labor de las fuerzas de seguridad y generar utilidad policial, abrir un canal de colaboración ciudadana basado en el enfoque de que los protagonistas en materia

de seguridad son las personas y no los agentes de policía.

El público al que iba dirigido era la población en general, aunque se dirigía especialmente a un público joven, sector más asiduo en el uso de las redes sociales (Fernández, 2014). El lenguaje, el tono, los temas y los ganchos son, según Fernández, factores que se han de tener en cuenta para la garantía de una comunicación eficaz:

El sentido del humor junto con la pasión, son las herramientas más empáticas para acercarse al ciudadano e impactar con informaciones y contenidos sobre seguridad. (...) Credibilidad, impacto, utilidad, interés, contenido, actualidad, ironía y provocación se mezclan en cada mensaje (Fernández, 2014, 219 y 220).

Siguiendo lo expuesto por el *community manager* de estos cuerpos de seguridad, la colaboración ciudadana es más una forma de crear comunidad a través de la co-creación de seguridad y la participación, que un instrumento para la investigación policial (Fernández, 2014).

La incorporación de la figura de un *community manager* a la institución y la entrada de ésta a las redes sociales de internet ha permitido romper con esa imagen policial que generaba desconfianza y que iba, por lo tanto, en detrimento de la labor policial, cuyo éxito depende en una grandísima parte de la percepción subjetiva de la seguridad por parte de la ciudadanía, así como de proyectar una imagen amigable.

Para este objetivo, Fernández ha puesto énfasis en un lenguaje y un tono entretenido, rompedor, provocador, humorístico, emotivo y en unos canales de participación efectivos. “La Policía aporta al ciudadano credibilidad, proximidad, compromiso, complicidad y buen rollo” (Fernández, 2014, 100).

Se trata, a fin de cuentas, de garantizar una experiencia satisfactoria en el uso de estas redes sociales, proporcionar satisfacciones, que al compartirlas se intensifiquen. Hablamos, por tanto, de satisfacción y no de legitimación, satisfacción que sin embargo tendrá también un papel en el plano imaginario y de la representación. El trabajo sobre la reputación online de la marca (en este caso institución de Estado) repercute directamente en la percepción ciudadana de la policía y su grado de confianza.

En la calle: la presencia-ausencia en barrios, la policía de proximidad, la co-creación y la policía comunitaria

Tal y como hemos planteado en la introducción, uno de los mitos liberales ha sido el de separar la policía del Estado y presentarla como un poder “de abajo arriba”, como parte de la ciudadanía y de su “sentido común”. En este sentido, las herramientas comunicativas sirven para reforzar esta idea, así como las propias actuaciones de la policía en base a su derecho a emplear la discrecionalidad (Neocleous, 2022).

Una de las estrategias de control que crece desde los años noventa, es la de la policía de proximidad. Se trata de un modelo que bebe del paradigma anglosajón de policía comunitaria que consiste en agentes de barrio que patrullan a pie, conocen a los vecinos y se involucran en los problemas de los barrios:

Una filosofía de vigilancia que promueve estrategias de resolución de problemas basadas en la comunidad para abordar las causas subyacentes de la delincuencia y el desorden, el miedo al delito y proporciona seguridades. Es un proceso mediante el cual se comparte el control del delito o se coproduce con el público, y un medio para desarrollar la comunicación con el público

mejorando así la calidad de vida de las comunidades locales y la construcción de la legitimidad policial (Virta, 2006, 52).

De esta forma se busca fortalecer el sentido de ciudadanía y de servicio a la comunidad por parte de la institución policial.

Tras la evidencia de los fracasos de las políticas de Tolerancia Cero o de “a la tercera va la vencida”, surge una estrategia basada, no solo en la prevención situacional, sino también en la prevención situada en el territorio, caracterizada por una intervención en red con otros actores sociales y por una manera de hacer más proactiva. Mayoritariamente, se trata de un cambio filosófico, un cambio en la forma de patrullar y en la presencia-ausencia de los cuerpos en el espacio público.

De estos paradigmas nacen figuras como la de los mediadores que tratan de disuadir acciones ilegales, comportamientos “incívicos” y en ocasiones de desobediencia política, mostrando la cara “amable” de la seguridad ciudadana bajo la que se oculta el disenso político o problemas estructurales de acceso a recursos materiales, simbólicos o a derechos.

En el terreno del orden público, durante el año 2011, los Mossos d’Esquadra crean el área de medicación o “gestión negociada del conflicto”, inspirada en modelos de países europeos como el suco de “gestión de la paz social”. Si la mediación situada en los barrios consiste en regular la convivencia, la mediación de esta paz social consiste en la “gestión del orden público”. Esto implica dotar de formación a los agentes antidisturbios para “dialogar” con los manifestantes (por ejemplo) e informar de las cargas inminentes por redes sociales. Según el especialista en Orden Público del Instituto Seguridad Pública de Catalunya Marc Pons, este modelo se basa también en conocer quiénes son los manifestantes, cómo se organizan y qué quieren para

“facilitar” a protestas dentro de los límites de lo aceptable.

En el ámbito de la “gestión de la convivencia”, propio de las policías locales, las estrategias de proximidad son diferentes en función de los perfiles poblacionales de los barrios, dado que la seguridad se entiende como algo subjetivo, sujeto a percepciones y creencias. Son, por lo tanto, cambiante en los diferentes segmentos de público. Una de estas estrategias es la de la co-creación, que se basa en implicar a los vecinos en la gestión de sus planes de seguridad.

Esta forma de funcionar, que puede dar una imagen de mayor grado de democracia en la gestión, no deja claro quiénes son considerados vecinos con derechos de participación y fomenta la separación entre los que participan, cuyos intereses estarán protegidos, y los que no participan y quedan excluidos o suponen la encarnación de la amenaza en el peor de los casos. Encontramos ejemplos de ello en las mesas de co-creación de seguridad. A fin de cuentas, los participantes de las mesas de co-creación son en su mayoría miembros de juntas vecinales o asociaciones que tienen ahora, además, contacto directo con las instituciones públicas (Ávila y García, 2015. Pp 199-227). Estos investigadores concluyen que, en la mayor parte de territorios, estas estrategias comunitarias de participación acaban limitándose a un papel simbólico que proyecta una imagen de los cuerpos de seguridad más democrática para aquellos vecinos llamados a participar en el diseño de planes para reprimir y excluye a los vecinos que no comparten sus intereses, actitudes o formas de vivir.

Las estrategias comunitarias recogen las necesidades expresadas por vecinos llamados a la participación y trabajan en el plano de la seguridad subjetiva. Un ejemplo de ello, es la prevención situacional basada en cámaras de videovigilancia que no funcionan o que nadie mira para proporcionar sensación de

seguridad a comerciantes, o bien la presencia de patrullas de policía en franjas horarias en las que hay “público”, es decir en las que los vecinos pueden verlas y su ausencia en franjas horarias de mayor inseguridad objetiva.

Otra de las estrategias antes mencionadas, es la de la penetración de la policía en ámbitos en los que antes no disponía de presencia, como en el terreno de lo social, lo sanitario o lo educativo. En el primer caso, asistimos a una desaparición de servicios sociales destinados a contener la exclusión y al fomento de un trabajo en red entre los agentes sociales y policiales. Recogiendo lo señalado por Débora Ávila en “Entre el riesgo y la emergencia: “la nueva protección social en el marco del dispositivo securitario neoliberal” (Ávila y García, 2015), el efecto producido es que la policíaedulcora su lenguaje, maquilla la vertiente represiva de su labor y los agentes sociales acaban adoptando lógicas securitarias. Ambas partes mutan y se van acercando a una misma función en relación a la contención de la desigualdad y el malestar social que se aleja cada vez más de un horizonte político y de justicia para acercarse a un planteamiento enmarcado en la seguridad ciudadana. La policía comunitaria y de proximidad se basa entonces en políticas preventivas y en un discurso “comunitario” que desdramatiza la delación ciudadana e involucra a las personas en la gestión de su propia represión.

Imaginario securitario

Hemos planteado al inicio del artículo que los conflictos pasan por un marco interpretativo securitario a la hora de hacer políticas públicas. Es necesario tener en cuenta la forma en que se producen estos marcos en el imaginario social. Siguiendo el planteamiento de Debray, vivimos en la era de la *video-esfera* donde la imagen es una herramienta básica del poder, que tiene, además, la capacidad de estar

en todas partes (Debray, 1995). Sabemos que las estrategias preventivas comunicativas, no solo conviven con las represivas, sino que necesitan de éstas para producir imágenes. La represión se vuelve espectáculo y se consume en redes sociales y en medios de comunicación.

Las estrategias basadas en el populismo punitivo tienen dos vertientes. Por un lado, lo que Garland (2005) llama el *acting-out*: canalizar la angustia social ante un fenómeno con imágenes represivas en los medios. Y por el otro, la de ensalzar la imagen del Estado como máximo y único protector, maquillando la evidencia de la multiagencia y el asociacionismo. Estas son estrategias que se realizan a través de los medios de comunicación de masas tradicionales. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia y de comunidad que se crea en las mesas vecinales también necesita el ritual del castigo al *ellos* (que es pura imagen y solo sirve para invocar esta separación). Un castigo a la amenaza que satisface la necesidad de seguridad y de pertenencia al lado “bueno”, “seguro” y “responsable” de la sociedad. Judith Butler (2010) trabajó esto en sus escritos sobre las imágenes de los prisioneros de guerra en Guantánamo, difundidas por los medios en Estados Unidos, en las que aparecían guardias humillando y torturando prisioneros no considerados como humanos. La difusión de esas imágenes constituye una ampliación del límite de lo socialmente aceptable.

Respecto a la centralidad de la imagen en la política y las políticas, además del control social, podemos remitirnos a las imágenes producidas durante el confinamiento del Covid. Por un lado, los medios de comunicación emitieron imágenes de ataúdes, hospitales de campaña y demás panoramas dantescos y generadores de alarma social. Por otro lado, las colas con metro y medio de distancia entre personas y las mascarillas de diferentes formas, componen un paisaje humano

postapocalíptico y peligroso que contribuye a la sensación de miedo.

En relación con internet y las redes sociales, se crea una imagen atractiva, de pertenencia, o al menos se desdramatiza la delación y se consumen las imágenes de represión que se comparten y difunden en las redes sociales personales de los usuarios individuales.

Por último, es necesario mencionar los contenidos de ficción televisiva en series como “El comisario”, así como en eprogramas que hacen seguimiento de las supuestas rutinas de los agentes de policía, en los que no siempre aparecen como agentes de proximidad, sino que en ocasiones, la represión acaba siendo un espectáculo televisivo. En este sentido, podemos hablar de un consumo de imágenes represivas, tanto en los medios de comunicación, como en la realidad de los barrios, así como en las redes sociales. Diremos que estas imágenes resultan seductoras, trabajan en el plano simbólico e imaginario distribuyendo sentidos, creando una separación imaginaria entre quienes son reprimidos y quienes consumen de forma satisfactoria las imágenes de la represión, potenciando su demanda.

Conclusiones

La policía es la institución encargada del control social formal. Lo ejerce de manera negativa, regulando los comportamientos individuales o colectivos mediante la creación de sistemas de vigilancia, la imposición de sanciones a las conductas desviadas, aplicadas de forma inmediata o mediante la incoación de procesos penales (Reiner, 2010). En el capitalismo contemporáneo donde todas las actividades y ámbitos pasan por el mercado y el consumo (Lipovetsky, 2020), vemos cómo las políticas de seguridad y los modelos policiales, no solamente se adaptan a lógicas gerenciales

neoliberales, sino también a la necesidad de seducir.

Sabemos desde Foucault (2006) que el poder no solamente reprime, sino que también produce vida, moldea conductas y subjetividades. Como hemos visto, a partir del surgimiento del liberalismo, el autor aparta a la policía de cualquier tarea que no sea la de reprimir y ser auxiliar de la justicia. Ahora nos hemos centrado en cómo la faceta represiva del Estado (la policía), seduce, en un contexto hiper individualizado, en el que la participación política se da a través de una *app* y las comunidades son públicos fragmentados en base a perfiles de consumo. Decimos que el papel “integrador” del individuo dentro del Estado del que disponía la policía en la época de la razón de Estado, se da ahora a través de la creación de contenido, de la comunicación, del marketing y de la identificación.

A lo largo de nuestro recorrido, nos hemos centrado en algunos aspectos nuevos del control social formal que se corresponden con el contexto actual a nivel tecnológico, cultural, social y político. Además de los aspectos anteriormente mencionados (neutralización de los conflictos, difuminación de antagonismos gobierno-gobernados siguiendo con la lógica del gobierno mínimo, populismo punitivo y espectacularidad de la represión, penetración de la policía en ámbitos sociales, reducción de los problemas sociales a problemas de seguridad e individualización de la responsabilidad social) existe un elemento que se repite en los tres bloques abordados. Se trata del propio marco securitario a la hora de elaborar la experiencia. Si el trabajo de la policía parte de una idea de seguridad que es subjetiva, el trabajo de los cuerpos de seguridad tendrá una dimensión simbólica e imaginaria que implica la producción de imágenes de seguridad/inseguridad que trabajan en el plano de los afectos, los sentimientos y las emociones. A más recortes en derechos y libertades,

mayor empleo de la identificación, de la comunicación individualizada (*apps*), de la fragmentación de públicos y de la presencia en medios de comunicación.

Hemos visto la proyección de la imagen de marca a través de las redes sociales, la producción de imágenes espectaculares a través de los medios de comunicación, así como la creación de un marco narrativo de interpretación de la realidad a través de la producción de imágenes de los mismos medios de comunicación. También la presencia-ausencia de patrullas en el espacio público o las mesas de co-creación producen imágenes de la realidad funcionales al sistema neoliberal y logran involucrar a la población en el diseño de su propia represión. Llegamos así a preguntarnos si la represión (el control social formal al que se dedica la policía) sirve como material de producción imaginaria y constituye una imagen del mundo en la que los sentidos están ya distribuidos dentro de los marcos del *homo economicus*.

Existen numerosos estudios sobre el etiquetaje en medios de comunicación y la producción de la imagen de los perfiles de amenaza, de enemigo y de víctima en el imaginario social. El trabajo de Judith Butler (2010) acerca de los marcos de la experiencia en la guerra “contra el terrorismo islámico” en Estados Unidos, va un paso más allá y plantea cómo la difusión de ciertas imágenes, no solamente señala a colectivos como “enemigos”, deshumanizándolos y situándolos del lado de lo monstruoso, sino que amplía el horizonte de lo aceptable a nivel social, respecto a la violencia de los Estados, de los objetivos políticos de creación de consenso y de la aceptación de lo que percibimos como posible frente a la decisión política de hacer la guerra (Butler, 2010).

Recogiendo a Garland (2005), las políticas neoliberales de recortes y privatización de la desigualdad vienen acompañadas por un

ethos conservador de culpabilización y criminalización de la exclusión. En este caso, estamos ante un nuevo pliegue. Ante este giro conservador susceptible de ser blanco de críticas desde un discurso basado en la justicia social, la producción de una imagen de la policía próxima a la comunidad la dotan de un halo democrático que disipa las críticas al tratamiento securitario y represivo de problemas políticos y de justicia social derivados de las políticas públicas de distribución de los recursos (o ausencia de éstas) y de la represión de la participación y la manifestación política.

Tal y como señala Sonia Andolz, politóloga y experta en seguridad, en el artículo publicado en el “El Quince de Público” en abril de 2011, los cambios se dan a nivel comunicativo. Se refería a la diferencia entre las declaraciones del Conseller de Interior en funciones Miquel Sàmper en las que pidió perdón por la actuación de los Mossos en la represión de las protestas por el encarcelamiento de Pablo Hasel, en comparación con el discurso de Interior en 2011, respecto al desalojo de plaza Cataluña de los activistas del 15-M. En el mismo artículo, Jaume Bosch, exdiputado ICV y experto en seguridad refuerza la misma línea, declarando que la diferencia reside en la persona que habla frente a la ciudadanía cuando hay críticas.

Recogiendo estas declaraciones situadas en el contexto securitario, fragmentado y mediado por la tecnología digital del *yo*, podemos afirmar que la política no es tanto acción, sino comunicación o que la comunicación acaba siendo acción política. Las políticas de seguridad tendrán entonces que crear una satisfacción consensuada, convirtiéndose ellas mismas en acto comunicativo, generadoras de relaciones con una ciudadanía fragmentada en públicos, individualizada y en permanente riesgo y competencia. ¿Cómo transformar el temor derivado de la precariedad producida por un mercado laboral inseguro, la ausencia

de protecciones sociales, el miedo a la pobreza, al desempleo y a la violencia, en demanda de seguridad ciudadana? ¿Cómo convertir las posturas disidentes, críticas o de denuncia en este contexto desigual en una amenaza o en un obstáculo para la vida de los mismos individuos o colectivos excluidos por dicho contexto?

Las estrategias de control necesitan ser asimiladas por las personas que componen el cuerpo social en sus prácticas cotidianas individuales y más mínimas. La comunicación constante con la ciudadanía atemorizada expresando sus angustias, consultas y dudas sobre su propia seguridad, opaca la dimensión política y social de cualquier fenómeno, garantizando ahora también el control social formal. El contacto constante y la emisión de imágenes y mensajes de forma continuada, acaba delimitando no solamente lo que es o no aceptable, sino que precinta el mundo (o nuestra imagen del mundo) estableciendo los límites de lo real y lo posible. De alguna forma, hay una consciencia de la reversibilidad del poder en el plano simbólico, en eso que estamos llamando seducción. Siguiendo a Baudrillard cuando caracteriza el ejercicio del control contemporáneo

La seducción es más inteligente, lo es de forma espontánea, con una evidencia fulgurante (no tiene que demostrarse, no tiene que fundarse) está inmediatamente ahí, en la inversión de toda pretendida profundidad de la realidad, de toda psicología, de toda anatomía, de toda verdad, de todo poder. Sabe, es su secreto, que no hay anatomía, que no hay psicología, que todos los signos son reversibles. Nada le pertenece, excepto las apariencias (Baudrillard, 1987, 11).

Y es en el plano de las apariencias, en el que vemos esforzarse a los cuerpos de seguridad, cuya función represiva ya cuenta con su potencial seductor. Por un lado, muestran una imagen del cuerpo policial alejada de la idea de

represión y por el otro, generan una imagen a la que identificarse que delimita una manera de ser deseable, atractiva y desenfadada (a la par que “despolitizada” o más bien obediente).

Siguiendo a Gruzinski (1994), en la guerra de las imágenes, la proliferación de las imágenes en una era de expansión comunicativa no implica necesariamente la democratización de las mismas.

Podemos situar un ejemplo de lo expuesto en las últimas elecciones chilenas y su uso de las redes sociales para la campaña electoral (Vergara, 2022). Sabemos desde la postmodernidad y la globalización que los grandes discursos políticos, las imágenes-fuerza propias de la ideología, las categorías identitarias y la noción de sujeto, no sirven ya para dar cuenta de un contexto atomizado y fragmentado.

La conversión digital de la práctica totalidad de los ámbitos de la vida produce también un paisaje en constante cambio. Hemos visto cómo estos cambios se introducen en las instituciones públicas, además de, por supuesto, en el ámbito privado. Somos conscientes de cómo operan estos cambios en la subjetivación, el ámbito personal de producción de identidad, directamente ligado al ámbito político (sinóptico).

Sabemos que el poder es siempre reversible y que las estrategias son móviles. La guerra de las imágenes intensas y fugaces (marketing y comunicación) sustituye a la guerra ideológica de imagen estática. Se trata ahora de generar las imágenes que contengan mayor potencial movilizador, como estrategia necesaria. Sin embargo, existe una realidad material que es compleja, a la que estamos circunscritos y que necesitamos poder analizar para tomar decisiones. Las imágenes creadas por las empresas o por la comunicación política, se alejan de la propuesta artística que interpela y que no da un mensaje unívoco (a pesar de

que siempre sean susceptibles de ser subvertidas) ¿Es posible la crítica en un contexto totalizado en la pugna por imágenes atractivas? ¿Frente al deleite seductor del flujo incesante de imágenes descontextualizadas, corremos el riesgo de reproducir relaciones superficiales de consumo y podemos olvidarnos de problematizar nuestras vidas y nuestras luchas?

Referencias

- Ávila Cantos, D., & García García, S. (Eds.). (2015). *Enclaves de riesgo: gobierno neoliberal, desigualdad y control social*. Traficantes de Sueños.
- Baratta, A. (2000) “El concepto actual de seguridad en Europa” artículo presentado en el Congreso Internacional “Criterios para el análisis de la seguridad: estado actual de la investigación”, Escuela de Policía de Catalunya, 14 de junio de 2000, Barcelona.
- Baudrillard, J. (1987). *De la seducción* (E. Benaïroch, Trans.). Grupo Anaya Comercial.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós.
- Castells, M. (2017). *Ruptura: la crisis de la democracia liberal*. Alianza Editorial
- Debray, R. (1995). El estado seductor: las revoluciones mediológicas del poder. Manantial.
- Del Pino, E., & Catalá Pérez, D. (2016). El welfare-mix español durante la crisis y la privatización del riesgo social: los casos de la sanidad, los servicios sociales y la atención a la dependencia. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, (66), 163-194. <https://www.re-dalyc.org/journal/3575/357550050006/html/>
- Fernández Guerra, C. (2014). *Policía: las historias de un éxito*. Aguilar.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, M. (1991) "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*, La Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)* (M. Senellart, F. Ewald, & A. Fontana, Eds.; H. Pons, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trans.). Ediciones Akal.
- Galdon, G. (2019, April 19). *Inseguridades subjetivas | Barcelona Metròpolis | Ayuntamiento de Barcelona*. Ajuntament de Barcelona. Retrieved February 21, 2022, from <https://www.barcelona.cat/metropolis/es/contenidos/inseguridades-subjetivas>
- García, J. (2014). Gobierno abierto: transparencia, participación y colaboración en las Administraciones Públicas, en Revista Innovar, Vol. 24 (54): 75-88.
- García, S. (2015). Artesanías securitarias: coproducción vecinal del control y su subversión. In S. García García & D. Ávila Cantos (Eds.), *Enclaves de riesgo: gobierno neoliberal, desigualdad y control social* (pp. 199-227). Traficantes de Sueños.
- Garland, D. (2005). *La cultura del control/ The culture of control: Crimen Y Orden Social En La Sociedad Contemporánea/ Crime and Social Order in Contemporary Society*. Gedisa Mexicana S.A
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Kotler, P., Kartajaya, H., & Setiawan, I. (2021). *Marketing 5.0: Tecnología para la humanidad*. LID Editorial.
- Lipovetsky, G (2020) *Gustar y emocionar*. Anagrama Argumentos.
- Neocleous.M (2022) *Maderos, chusma y orden social. Una teoría crítica del orden social*. Katakarak liburuak.
- Reiner, R. (2010). *The politics of the police*. Oxford University Press.
- Rubio, M. (2021, Abril). La estrategia de orden público, en el punto de mira. *El Quinze de Público*, (75), 4-5.
- Vaquero, A. (n.d.). *La reputación online en el marco de la comunicación corporativa: una visión sobre la investigación de tendencias y perspectivas profesionales*. Dialnet. Retrieved February 21, 2022, from <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4081825>
- Vergara Maldonado, L. F. (2022). Elecciones en tiempos de pandemia: El caso chileno. *Journalacademy.net*, (6), 165-185. <https://journalacademy.net/index.php/revista/articulo/view/129>
- Villaplana Jiménez, F. R. (2021). Recursos digitales de colaboración y de seguridad pública. Mejorando la autoprotección ciudadana . RIPS: Revista De Investigaciones Políticas Y Sociológicas, 20(2). <https://doi.org/10.15304/rips.20.2.7989>
- Virta, S. (2006). Community Policing, en, McLaughlin E. y J. Muncie, *The Sage Dictionary of Criminology*. London: Sage.
- Wacquant, L. J. D. (2010). *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. GEDISA.
- Wacquant, L. (2011). Forjando el Estado Neoliberal Workfare, Prisonfare e Inseguridad Social. *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, (16). <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/453049>.

Crítica Psicanalítica à Colonização Neoliberal das Subjetividades. Uma proposta de reflexão

Psychoanalytical Criticism to the Neoliberal Colonization of Subjectivities: a proposal for reflection

MARIA CAROLINA BRAZ DA SILVA AZEVÊDO (U. FEDERAL DO PARÁ – U. DE BARCELONA)

carolbrazsa@gmail.com - ORCID: 0000-0003-2661-4185

Resumo: A necessidade de desenvolver este trabalho se justifica pelo atual contexto de dissolução de modelos democráticos, de sucateamento e de ataques constantes e cada vez mais intensos ao Estado social, de um movimento pela despolitização dos cidadãos e privatização do político, de redução e precarização de direitos e garantias, sejam eles trabalhistas, previdenciários, ambientais, à saúde, à educação, etc. Assim, com base no método hipotético-dedutivo, a partir da hipótese de que o neoliberalismo opera na colonização das subjetividades, desenvolvemos esse trabalho investigando primeiramente quais são os elementos que constituem a governamentalidade neoliberal. Em seguida, buscamos compreender como se dá a formação e a colonização das subjetividades pelos dispositivos neoliberais. Por fim, propusemos a via da psicanálise em uma leitura crítico-política como hipótese alternativa de emancipação das subjetividades e caminho para estabelecer uma nova ordenação social fundada na partilha do comum, isto é, no resgate dos pressupostos comunitários no âmbito político.

Palavras-chave: neoliberalismo; colonização das subjetividades; psicanálise; emancipação.

Abstract: The need to develop this work is justified by the current context of dissolution of democratic models, of scrapping and constant increasingly intense attacks on the social state, of a movement for the despolitization of citizens and of privatization of the political, of reduction and precariousness of rights and guarantees, whether labor, social security, environmental health, education, etc. Thus, based on the hypothetical-deductive method, on the hypothesis that neoliberalism operates in the colonization of subjectivities, we develop this work by first investigating what are the elements that constitute neoliberal governmentality. Next, we seek to understand how subjectivities are formed and colonized by neoliberal devices. Finally, we proposed the path of psychoanalysis in a critical-political reading as an alternative hypothesis for the emancipation of subjectivities and a way to establish a new social order based on the sharing of the common, that is, on the rescue of community assumptions in the political sphere.

Keywords: neoliberalism; colonization of subjectivities; psychoanalysis; emancipation

Introdução

Em uma associação entre Marx e a Teoria Crítica, podemos compreender que o fundamental no capitalismo é a autonomização das relações sociais em forma de estruturas emancipadas e independentes, em um processo dinâmico e contraditório de relações sociais de dominação com dupla dimensão: psicológica individual e psicológica social. É dizer, por meio “de los conflictos psiquilibidinales esa dominación se inscribe en los individuos, forma parte de su constitución como miembros de la sociedad” (Zamora, 2021, p. 25).

Ao longo desse trabalho queremos compreender no que consiste a forma de governamentalidade neoliberal e quais são os elementos que a constituem e a diferenciam das ordenações sociais anteriores, inclusive aquelas mais vinculadas à corrente do liberalismo clássico. O neoliberalismo traz como novidade uma forma de atuação e de disseminação dos seus dispositivos de poder que marca a virada social após a década de 1930. Nos dedicaremos a identificar esses elementos, bem como, em específico, os seus impactos a formação das subjetividades a partir de então para, por fim, após uma leitura crítica, pensarmos uma alternativa de saída desse modelo.

Propomos, então, realizar uma análise crítica do sistema neoliberal e seus efeitos na produção e colonização das subjetividades, pois para além de ter promovido um processo neocolonizador nas periferias globais por meios de suas propostas econômicas, tal sistema também atuou na constituição de um ideal social que implementou nessas regiões um modelo individualista, isolado e autocentrado, propondo uma investigação que desnaturalize a conduta econômica maximizadora buscando quais fatores a

constituíram, especificamente na questão econômico-psíquica.

A Governamentalidade Neoliberal e a Colonização das Subjetividades

Segundo Maurilio Botelho (2013, p. 212-213), a colonização não foi caracterizada somente como um movimento de exercício da violência pela exploração e expropriação no âmbito dos recursos monetários, naturais e da força de trabalho como elementos do sistema de produção. Ela também constituiu-se como um processo de criação de uma subjetividade transcendental burguesa pela qual foi criada uma ordem social que relegava o outro à condição de inferioridade, uma subjetividade precária, bárbara, selvagem, marcando as relações sociais com a diferenciação e a dissociação.

Por sua vez, a figura do sujeito, apesar de suas formas transcendentais apresentadas *a priori*, “foi na verdade concebida por meio do recalque da sensibilidade e da concretude, pois só assim pode afirmar-se hierarquicamente sobre um mundo natural, feminino e bárbaro abaixo dele” (Botelho, 2013, p. 216). Como nos dizem Douglas Facci e Maria Terezinha Galuch (2019, p. 12) a racionalidade moderna caracterizada pela frieza, instrumentalidade e objetividade da sociedade burguesa converte os valores dos sentimentos humanos, suas paixões e aspirações em valores monetários objetificados, suprimindo as relações sociais afetivas e culminando em uma sociedade impessoal, indiferente e egoísta.

Tendo em consideração esses elementos, percebemos que a colonialidade também opera como um mecanismo moderno de construção e normalização de subjetividades e das relações intersubjetivas, fundadas em práticas de exclusão e diferenciação. Por isso percebemos a necessidade de investigar essa

decorrência do sistema moderno de dominação para chegarmos à compreensão sobre como foi moldada a subjetividade brasileira como a vemos hoje, composta por sujeitos individualistas, egocentros, afetos somente às questões privadas, alheios ao comum, ao político e ao Outro, contidos em suas paixões, desejos e sensibilidade.

Como afirma Deise Mancebo (2002, n.p), “a modernidade vem sendo apresentada como um momento específico de hegemonização da ideologia individualista, através da implantação de instituições políticas crescentemente comprometidas com os valores da liberdade e da igualdade”. Até chegarmos ao neoliberalismo em funcionamento hoje, o individualismo moderno passou por algumas fases. Com o liberalismo dos séculos XVII e XVIII, a noção de indivíduo foi alçada como bandeira política e realidade econômica, contendo o seu modo de interação com o coletivo (permeado pelos direitos de liberdade de ação e participação), os seus direitos inalienáveis, a sua consciência de individualidade e a sua posição como célula básica e central da sociedade (Mancebo, 2002, n.p.).

Nessa realidade do liberalismo do século XVIII marcada pela “elaboração de limites ao governo, enquadrado por ‘leis’ conjugadas que devem orientar, em termos utilitaristas, os interesses individuais de forma a fazê-los servir ao bem geral” (Tolentino, 2017, p. 134), para que fosse possível a garantia dos direitos e liberdades individuais preconizados, foi preciso que houvesse uma separação entre as esferas pública e privada. A esfera pública exigia um comportamento racional e civilizado; já a esfera privada era aquela na qual o exercício da liberdade individual deveria ser garantido sem que houvesse qualquer tipo de interferências alheias a ele (Mancebo, 2002, n.p.)

Já no século XIX, o liberalismo recebe uma nova roupagem, entretanto, mantendo ainda seus traços de defesa da inviolabilidade da esfera individual, agora ainda mais acentuada. Essa fase do liberalismo romantizado é marcada pela valorização do autodesenvolvimento individual, pela invasão do âmbito público pelo privado, a esfera e as instituições públicas passam a ser movimentadas para servir a objetivos e interesses privados, havendo certo grau de indefinição do limite entre público/privado (Mancebo, 2002, n.p.).

No liberalismo como se encontra hoje, nascido a partir da década de 1930, agora denominado neoliberalismo, operam novos elementos que exigem dos indivíduos inseridos no ideário tecnocrático e disciplinar maior eficiência, interesse e utilidade, no qual a intervenção estatal é praticada com o objetivo de “desenvolver e purificar o mercado concorrencial através de um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado” (Tolentino, 2017, p. 135).

Inicialmente, importa destacar que o sistema do neoliberalismo opera para além de uma atuação meramente econômica, produzindo efeitos nas relações de naturezas política, econômica e psíquica dos sujeitos e dos grupos sociais. Logo, compreendemos o neoliberalismo como uma política econômica que opera de forma geral e sistêmica, articulando os mais diversos âmbitos que constituem a vida social e os indivíduos. Alessandro da Silva Leite (2015, p. 29), se valendo da abordagem teórico social do freudo-marxismo, explica que “no neoliberalismo, a mais-valia e o mais-gozar se encontram e juntos operam, por meio da materialidade do mundo da vida, dos fatos e das coisas, na formação de consciências, fantasias e desejos, liberando nossas pulsões inconscientes”.

Pierre Dardot e Christian Laval (2016, p. 141) apontam que o elemento da governamentalidade neoliberal se traduz na criação permanente de situações que impulsionam o aprendizado constante e progressivo sobre o modo como o indivíduo deve governar e controlar a si mesmo no mercado. Isso impacta na volatilidade e na inconstância das expressões subjetivas, as quais devem frequentemente se adequar aos novos modelos produzidos pelo mercado. Os constantes sentimentos de falta e de insatisfação são a engrenagem que move o sistema neoliberal, que possibilitam a aplicação de medidas cada vez mais radicais a fim de buscar alcançar a satisfação e a completude, ou melhor, o sucesso e a felicidade.

Como afirma Cláudia Neves (1997, p. 89), na era do capitalismo de controle que, por sua vez, não extingue os dispositivos disciplinares, os indivíduos são forjados como massas amorfas a serem modeladas. O controle aqui opera de forma rápida, ilimitada e constante. O dispositivo de controle neoliberal atua de forma sutil por meio da constituição de um imaginário social, é um poder que opera muito mais no nível simbólico, razão pela razão muitas vezes passa despercebido, o que dificulta a sua identificação e o combate.

Essa economia de mercado implementada pelo neoliberalismo funciona com base na intensificação do ideal inaugurado pelo liberalismo clássico de instigação da busca pela satisfação de interesses pessoais, para a qual os indivíduos não se sentem limitados pelo poder governamental e não reconhecem os mecanismos de controle aos quais estão submetidos (Dardot e Laval, 2016, p. 142). É dizer, essa economia não requer a nenhum indivíduo que se afaste da satisfação dos seus próprios interesses e “la suerte que a cada uno

le toca en la vida es producto única y exclusivamente de su responsabilidad. La sociedad no es culpable de que haya personas pobres o necesitadas” (Araujo, 2021, p. 24).

Essa noção de culpa é entendida no processo de subjetivação contemporânea como falta ou imputação que carrega outras duas noções: as de confiabilidade e suspeita (Pérez, 2021, p. 203). Assim, compreendemos que o neoliberalismo expandiu essa lógica de mercado para a política e a vida social, moldando os sujeitos para agirem como sujeitos empreendedores mesmo na esfera privada de suas vidas, sendo governáveis em conformidade com os interesses do mercado. Nesse processo, como afirma Francisco Conde Soto (2021, p. 114), “La lógica contemporânea es que si el sujeto es incapaz de disfrutar en un contexto donde todo está permitido, entonces está enfermo”.

Trata-se de um discurso que pode ser muito bem representado pelas palavras proferidas por Margareth Thatcher, representante do auge do neoliberalismo da década de 1980, que ratificou a retirada do papel do Estado e da sociedade para os problemas e insucessos individuais quando disse:

demasiada gente piensa que si tiene un problema, le toca al gobierno resolverlo; la gente culpa de sus problemas a la sociedad; pero la sociedad no existe (*there is no such thing as society*), existen hombres y mujeres individuales, y existen familias; los gobiernos no pueden hacer nada, sino a través de la gente, y la gente debe cuidarse a sí misma, ver por sí misma primero.

Nessa perspectiva de compreensão, segundo Nora Merlin (2019, p. 283), o neoliberalismo não é apenas um modelo econômico, mas também um modelo de produção de novas subjetividades, as quais

são formadas com participação considerável dos meios de comunicação, funcionando como uma forma de apropriação da alma de uma cultura, denominada de “colonização da subjetividade” (Merlin, 2017, n.p).

Dessa forma, nos dedicaremos no item a seguir a investigar especificamente o modo pelo qual os dispositivos neoliberais atuam na constituição dessas subjetividades, buscando compreender seus traços de distinção com relação aos modelos anteriores, bem como quais as consequências, principalmente políticas, desse processo de colonização das subjetividades da forma como é praticado na atualidade.

Aspectos da Subjetividade Neoliberal e suas Implicações Psico-Políticas

O neoliberalismo deve ser compreendido como uma racionalidade que opera pela expansão da lógica empresarial para os âmbitos existenciais da vida cotidiana dos sujeitos (da Rosa, 2019, p. 156-157). Em que pese haver uma divulgação pelas políticas neoliberais da democracia e da economia de mercado como elementos complementares que se reforçam mutuamente, em verdade esconde uma forte preferência do segundo em detrimento do primeiro. É dizer, há um movimento de subordinação do político ao econômico.

Como consequência dessa racionalidade, por outro lado, temos o esfacelamento dos regimes democráticos pela sua incompatibilidade com o modelo individualista proposto pela racionalidade neoliberal, um exemplo do sucesso das políticas neoliberais em detrimento da sustentação de um regime democrático é o caso do Chile, quando o auge da execução das medidas neoliberais propostas pelo Consenso de Washington se deu durante um regime

ditatorial que sustentava o ambiente ideal para a aplicação de políticas econômicas radicais.

Também nesse sentido Dardot e Laval afirmam que o neoliberalismo

[...] destrói regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. [...] com o neoliberalismo, o que está em jogo é a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, a nos relacionar com os outros e com nós mesmos. (Dardot e Laval, 2016, p. 16).

No neoliberalismo, tem-se, ao mesmo tempo uma oposição e uma complementação entre dispositivos disciplinares e dispositivos de controle¹, entre a “lei do pai” responsável por modular corpos mediante proibições, limitações éticas e morais, imposição de deveres sociais e castração de desejos como forma de garantia do bem-estar social, e a “lei do sim” da sociedade de controle neoliberal marcada por subjetividades não submetidas a limitações, cujos narcisismo e egocentrismo as tornam capazes e dispostas a buscar a satisfação de seus desejos a qualquer custo (Leite, 2015, p. 31).

Desse modo, o neoliberalismo é marcado pelo poder de modulação contínua, cujos moldes nunca estão totalmente prontos, estão sempre variando, em contínua e rápida alteração e pela proposição de um novo Ideal, impedindo que ocorra uma identificação entre os modelos de moldagem (Neves, 1997, p. 86). Para lograr êxito nessa empreitada, o neoliberalismo utiliza o mecanismo de produção de uma cultura de massa.

Portanto, com o predomínio em absoluto da lógica de mercado, com a precarização dos Estados nacionais, a perda de um referencial simbólico que figure como guia ético para a formação das subjetividades,

nós temos uma alienação dos sujeitos, uma despolitização dos cidadãos decorrente do fato de que o neoliberalismo constitui uma “mercadoocracia” sustentada pela cultura do consumo e do mais-gozar e pelas subjetividades colonizadas que se vê incompatível com a democracia.

O neoliberalismo como uma política empresarial individualista que atua não somente na esfera econômica mas sobretudo na produção e normalização das subjetividades² em termos históricos, sociais e políticos, é caracterizado como uma nova forma de totalitarismo³ cujo desenvolvimento não é possível sem a difusão do ódio e, por isso, é incompatível com os ideais da fraternidade e de uma sociedade democrática, a qual é constituída pelo diálogo político, pela pluralidade, pela ampliação e efetivação de direitos (Merlin, 2019, p. 284).

Nesse sentido, temos as contribuições de Vladimir Safatle para a construção das interseções que relacionam a psicanálise à crítica política voltada a discussões sobre a democracia, o neoliberalismo, a efetivação de direitos e a (re)produção de subjetividades na contemporaneidade. Em sua obra mais recente intitulada *Maneiras de transformar o mundo: Lacan, política e emancipação*, o autor propõe uma perspectiva de reflexão que se dá a partir da relação entre psicanálise, política e projetos emancipatórios.

A necessidade de pensar as questões políticas contemporâneas por meio desta interdisciplinaridade pode ser compreendida nos dizeres de Kleber Prado Filho e Simone Martins (2007, p. 18): “o saber psicológico é bastante político, presta-se a uma aplicação política e implica fortes decorrências políticas”. Assim, as contribuições da psicanálise para a compreensão da subjetividade neoliberal, de suas implicações e para pensar propostas de emancipação desses modelos de subjetividade e de retomada do

político e do sentido do “comum” são de grande relevância para os estudos atuais.

Já em sua obra *Cinismo e falência da crítica*, Safatle (2008, p. 26) nos diz que o cinismo a partir de certo momento da modernidade, para além de um problema de ordem moral, deve ser definido como um regime de economia do discurso que pode aparecer em várias esferas da vida social (política, estética, ideologia e sexualidade). Ele aspira legitimidade e procura colocar-se como um padrão racional de conduta. Essa racionalidade cínica, por sua vez, significa admitir que o cinismo vê a si mesmo como uma figura da qual decorrem processos de racionalização, sendo o único modo de racionalização possível.

Ainda segundo aquele autor, no cinismo o enunciador demonstra claramente não acreditar naquilo que fala e o receptor, por seu turno, demonstra que não acredita no que o enunciador falou, mas mesmo assim o processo continua a funcionar, mesmo diante do desencantamento absoluto. É a inversão do “eles não sabem o que fazem” para o “eles sabem o que fazem e, mesmo assim, o fazem”. O cinismo nos coloca diante da usura da verdade, não a mascara, mas legitima a sua inversão.

Compreendemos que é essencial para a democracia o debate livre e plural por ser esse o meio pela qual se constrói um mundo comum. Levando em consideração essa afirmação podemos afirmar que a democracia é constituída pelo dissenso, sendo inaceitável um modelo político que queira eliminá-lo e tornar o indivíduo discordante em inimigo. Quando transformamos os conflitos de interesses em conflitos morais recaímos em associações maniqueístas de oposição entre o bom mau, entre os indivíduos violentos e os pacíficos, relegando a democracia a uma condição moralista e autoritário em vias de esfacelamento (Merlin, 2019, p. 280).

Nesse processo as subjetividades são submetidas a um parâmetro de alienação generalizada “em que a sensibilidade é mutilada, homogeneizada, disciplinada e tensionada. Tudo isso de forma muito dissimulada, branda e invisível” (Beskow e Pellanda, 2004, p. 21) limitando as formas de ser, conhecer, falar, viver e fazer. É dizer, os pressupostos democráticos carregam consigo de forma velada objetivos da elite do poder, os quais quando revelados demonstram a ilusão imaginária em torno de uma concepção de equidade que não mais pode ser sustentada no sistema neoliberal, sua incompatibilidade tem cada vez mais se tornado clara diante da realidade de desigualdade (Barbieri, 2017, p.95).

O modelo de subjetividade neoliberal é pautado, portanto, em um utilitarismo individual segundo o qual os indivíduos somente adquirem valor à medida em que possuem participação no sistema de produção capitalista (da Rosa, 2019, p. 160). A subjetividade neoliberal tem como objetivo o ganho pessoal, a auto-satisfação de interesses individuais, seguindo seus próprios valores e referências, sem se importar com a corporeidade do Outro com quem divide o espaço público. As questões sociais somente importam ao sujeito neoliberal quando concorrem ou coincidem com seus objetivos pessoais (Mancebo, 2002, n.p.).

Importante destacar, aqui, que o elemento de diferenciação e distinção social opera no neoliberalismo como elemento essencial para a distribuição de funções na cadeia produtiva. A desigualdade decorrente dessa lógica opera como o fator que leva ao equilíbrio do sistema por meio da concorrência que leva ao desenvolvimento econômico. Assim, no neoliberalismo há uma grande ênfase ao princípio da liberdade individual enquanto abre-se mão do princípio da igualdade, levando-o às suas consequências

negativas mais extremas. Entretanto, essa mesma liberdade individual, nos diz Byung-Chul Han (2015, p. 11) é apenas um episódio situado no trânsito de uma forma de vida para a outra como uma nova forma de coação e de submissão.

Sobre implicações da relação do neoliberalismo com a liberdade Rafael Rocha da Rosa nos diz que

[...] essa racionalidade vincula a si própria a garantia de um valor extremamente forte e convincente, a liberdade, e também a satisfação do contingente populacional através do poder de compra e consumo de bens materiais, viabilizada pelo desenvolvimento econômico. Esses fatores seriam responsáveis pela confecção de uma matriz produtora de realidade, sincronizando saber e poder, através de regimes de verdade. (da Rosa, 2019, p. 159).

Como consequência da agudização do individualismo, no outro lado, no lado do coletivo, há diversas perdas. Os princípios de coletividade que motivavam as lutas políticas pela efetivação de direitos sociais se perderam, houve um grave enfraquecimento e uma fragmentação dos espaços sócio-político de ação intersubjetiva, devido ao fato que “certas estratégias ideológicas neoliberais agem no sujeito como inibidoras da construção das seguintes dimensões humanas: confiança, autonomia, auto-estima, participação, produção da diferença e singularidade, aspectos subjetivos inerentes na construção do capital social” (Beskow e Pellanda, 2004, p. 3).

A subjetividade moderna neoliberal é aquela desinteressada, desligada do social, focada na busca pela felicidade pessoal, são corpos disciplinados e docilizados para servir ao mercado, onde reside o seu ideal de auto-

realização (Mancebo, 2002, n.p.). Como afirmam Pierre Dardot e Christian Laval,

O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e, para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da “modernidade” [...] ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo [...] Há quase um terço de século, essa norma de vida rege as políticas públicas, comanda as relações econômicas mundiais, transforma a sociedade, remodela a subjetividade. (Dardot e Laval, 2016, p. 17).

É dizer, o neoliberalismo atua moldando e normalizando subjetividades e comportamentos e, além disso, a sua lógica de mercado esfacela as relações políticas entre o Estado e os cidadãos (Tolentino, 2017, p. 140). Essa mesma lógica do empreendimento de si também é a responsável por criar o sentimento de desconfiança em relação aos valores de dedicação a uma causa geral, comum, o “sujeito no capitalismo é o agente maximizador de interesse e de prazer” (Safatle, 2020, p. 26) pessoais.

Os indivíduos no exercício de suas profissões perdem o sentimento de servir a um interesse geral de dimensões morais e políticas visando tão somente a satisfação de interesses pessoais e corporativos (Dardot e Laval, 2016, p. 339). Os cidadãos-consumidores do neoliberalismo de mercado “não são chamados a julgar as políticas e instituições do ponto de vista do interesse da comunidade política, mas somente em função de seu interesse pessoal. *É a própria definição de sujeito político que é radicalmente alterada?*” (Dardot e Laval, 2016, p. 340).

Essa mesma lógica do empreendimento de si também faz esvanecer o ideal neoliberal da liberdade pois enquanto leva os indivíduos a um isolamento total já lhes retira a possibilidade de serem livres, segundo Byung-Chul Han (2015, p. 13), porque a liberdade é exclusivamente relacional, significa “estar entre amigos” em uma relação livre de qualquer finalidade, uma coexistência satisfatória que não é possível quando se suprime as relações entre os indivíduos. Segundo Freud, a liberdade

... individual não é um bem cultural. Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas. Aquilo que numa comunidade humana se faz sentir como impulso à liberdade pode ser revolta contra uma injustiça presente, e assim tornar-se propício a uma maior evolução cultural, permanecendo compatível com a civilização. (Freud, 2010, p. 38).

Entretanto, no sistema neoliberal, segundo Nora Merlin (2019, p. 273), os meios de comunicação exercem um papel de grande importância para a criação de uma cultura de massa que transforma o cidadão e torna-o um consumidor que obedece de forma inconsciente, uma “subjetividade colonizada”. Para isso, os meios de comunicação divulgam e disseminam um ideal de uma “boa democracia” a qual, por outro lado, controla e disciplina os cidadãos aplicando uma forma de violência sutil às subjetividades.

Ainda, esses veículos promovem a despolíticação dos cidadãos caracterizando a política como sinônimo de violência, de

conflito e de divergências, cuja saída é a boa e civilizada democracia que, entretanto, não é constituída pela participação do povo, tendo em vista que esta mesma seria a responsável por desestabilizar a harmonia dos regimes democráticos. Dessa forma, dominando o espaço público, os meios de comunicação uniformizam, despolitizam e tornam os cidadãos indivíduos sem capacidade de pensamento crítico da realidade na qual estão inseridos (Merlin, 2019, p. 273).

A autora nos aponta, ainda, como consequência do sistema neoliberal operado por uma cultura de massa que ele, constituído como uma conjunto de “eus” uniformizados, acaba por configurar-se como um modelo social individualista, fundado na recusa do amor e do saber e na intensificação do ódio e da ignorância, sentimentos que se manifestam como fundamentais na fase atual do capitalismo (Merlin, 2019, p. 277).

É nesse ponto que identificamos que a subjetividade moderna em seus processos de formação e transformação ao longo dos séculos desencadeou uma subjetividade nos moldes neoliberais hoje de um sujeito auto-centrado, cínico, em busca somente de uma satisfação própria, cuja felicidade pessoal é dependente da sua realização mercadológica, que a partir de seus interesses mede as suas escolhas conforme projeções de resultados econômicos (da Rosa, 2019, p. 156).

Forma-se um sujeito que ignora a existência do Outro como uma vida concreta, que é alheio e ignora por vontade própria e de forma consciência as questões políticas públicas, que não se envolve com o comum da sociedade. A massa colonizada unida pelo ódio estimula a repressão, a vingança e a violência em suas diferentes manifestações transformadas em racionalidades essenciais para a civilização, as quais assumem um estatuto anti-político à medida que atentam contra a formação democrática da

comunidade e os laços solidários (Merlin, 2019, p. 280).

Assim, o sujeito neoliberal votante, figurando como consumidor nessa lógica de mercado no tiene un interés real por la política, por la configuración activa de la comunidad. No está dispuesto ni capacitado para la acción política común. *Solo reacciona de forma pasiva* a la política, refunfuñando y quejándose, igual que el consumidor ante las mercancías y los servicios que le desagradan⁴ (Han, 2015, p. 23).

Tendo compreendido as implicações do modelo neoliberal na despolitização e privatização das subjetividades, se faz necessário que pensemos de forma crítica saídas alternativas, possibilidades de emancipação dessas Subjetividades e de (re)politização dos sujeitos para a retomada de um projeto político comum, ao que nos dedicaremos no item a seguir.

Alternativa Psicanalítica para a Emancipação da Subjetividade Neoliberal

Em sua obra *Psicología das massas e análise do Eu*, Sigmund Freud (1976, p. 67) inicia o texto dissolvendo a distinção entre psicologia individual e psicologia social ou das massas. Segundo ele, ainda que a psicologia individual tenha seu foco no estudo sobre o ser humano enquanto ser singular, em apenas pouquíssimas vezes é possível fazê-lo sem considerar as condições sociais nas quais o indivíduo está inserido e que influenciam em suas pulsões. A psicologia das massas, desse modo, trata o indivíduo como pertencente de um povo, uma linhagem, uma instituição, ou como integrante de uma multidão organizada, uma comunidade constituída durante determinado período e tendo em vista determinado fim.

É dizer, para compreendermos a formação psicológica dos indivíduos, seus interesses, suas paixões, desejos e pulsões, precisamos, antes, considerar o meio social em que aquela subjetividade foi formada. O indivíduo contemporâneo é moldado para ser um sujeito neoliberal, a serviço da lógica do mercado. A lógica do poder dessa formação neoliberal atual, ao figurar como uma concreção do discurso capitalista, juntamente com os meios de comunicação e as corporações têm produzido esse modelo de subjetividade (Alemán, 2016, p. 45). É por isso mesmo que o seu posicionamento perante a sociedade e os seus interesses são marcados por essa mesma lógica, a massa influencia nas pulsões individuais.

Segundo Nora Merlin, com base no autor argentino Arturo Jauretche, a arte de governar dos inimigos é baseada na desmoralização e no entristecimento dos povos. Eles acreditam que o povo nas ruas é sinônimo de confusão e caos, que a democracia boa é aquela que reprime o excesso coletivo, o que acusam de ir contra os ideais republicanos e seus valores de ordem. Isso é feito pois uma massa de sujeitos deprimidos não vence as lutas políticas. Por essa razão é preciso estabelecer uma forma de combate alegre. Nenhuma grande transformação se alcança com tristeza. “La calle, la alegría, la militancia, son formas de resistencia al neoliberalismo e insistencia emancipatoria del poder como ejercicio permanente que produce humanidad” (Merlin, 2017, n.p).

Nessa perspectiva, a resistência popular deve ser pensada como uma experiência ativa, criativa e de transformação que seja capaz de romper com a agenda política estabelecida e apresentar transformações. A resistência deverá ser a construção de um novo e verdadeiro poder democrático (já vimos que o modelo neoliberal em verdade é oposto à

democracia), que preserve os elementos de conflito e não de desestabilidade como temos hoje, que possibilite a produção de um sujeito não calculável (Merlin, 2017, n.p).

A democracia, do modo como é pensada pela autora argentina, implica a prática da palavra livre e plural por meio da qual os indivíduos colocam em prática do mundo comum. A política não pode querer eliminar o dissenso, mas sim incluí-lo, os adversários políticos não devem ser constituídos em inimigos. É somente quando os conflitos de interesses são convertidos em um problema moral que se faz a fragmentação entre bons e mais, violentos e pacíficos e a política desaparece, degradando a democracia a um ponto em que se converte em uma versão de governo moralista e autoritária (Merlin, 2019, p. 280).

Ainda segundo a autora, a vida em comum e o devir de um Estado é um âmbito de razões, paixões e afetos que se relaciona e então produzem comunidade. Tendo isso em vista, compreende-se que toda singularidade se inscreve continuamente em uma composição maior (de comunidade). A organização social, portanto, implica um desejo ativo de expansão dos afetos. É somente o desejo que pode metabolizar as paixões e torná-las afetos ativos que movem práticas coletivas, um desejo de comunidade (Merlin, 2017, n.p).

Ao tratar sobre a formação da opinião em uma verdadeira comunidade, Nora Merlin (2017, n.p) se utiliza dos escritos de Hanna Arendt que define o opinião como um juízo reflexivo, como a faculdade de pensar e formar opinião por meio do exercício livre e público do pensar, havendo sempre lugar para a contradição. Diferentemente do que busca o projeto de formação da cultura de massas, a construção da opinião pública em uma comunidade preserva as condições de debate entre concepções distintas, divergentes e até

mesmo contraditórias de forma equitativa. Diante dessa realidade e das influências dos meios de comunicação na sua criação e manutenção, Claudia Neves compreende que

Nosso desafio é, portanto, escapar das máquinas sociais produtoras de paralisia, percorrendo as linhas nômades habitadas pelo devir, pelo inesperado e conectadas com o desejo e a expansão da vida. Inventando outros territórios, fluidos e temporários, para a escola, para o mundo do trabalho, para a família, ... nos aliando com as máquinas de guerra que funcionam para evitar a captura do desejo pelas máquinas produtoras de subjetividades serializadas e subjetividades metástases. (Neves, 1997, p. 90).

A emancipação do desejo e, por consequência, do gozo é parte fundamental para se pensar formas de emancipação política na contemporaneidade. O neoliberalismo se constituiu por meio da captura e da colonização do desejo/gozo e, por isso, transformações sociais e política devem ser pensadas a partir da ruptura das grades impostas por aquele sistema. Como afirma Safatle (2020, p. 69), “o capitalismo coloniza o gozo, e nossa única alternativa é retirar tal gozo para fora do modo de produção que o coloniza”.

A desidentificação e suas consequência no destino do saber e da destituição do sujeito são condições para se pensar a emancipação. As identificações revelam como na verdade as relações sociais são necessariamente reações de poder e de repetição de modelos subjetivos disseminados. Encerrar os processos de identificação significa encerrar formas de repetição obediente e acrítica de padrões (Safatle, 2020, p. 106).

Segundo o filósofo argentino, com base em Lacan, para se fazer o gozo emergir é preciso confrontar a experiência com seu ponto de extrema contradição, é preciso encontrar o ponto de torção da linguagem em que o gozo que é possível passa a ser aquele do qual não se fala, que não é tomado como existente (Safatle, 2020, p. 84).

Isso traduz uma recusa à identificação, à nomeação e à identidade construídas a partir do gozo, fazendo com que a ordem estabelecida ao redor do gozo dito, do gozo fálico, entre em colapso. Nada falar a respeito desse gozo que deve irromper é o começo de uma transformação da estrutura social. Na psicanálise, “o caráter sem inscrição, a natureza real desse gozo impulsiona transformações e produções singulares [...] ‘o gozo é o que a verdade encontra ao resistir ao saber’” (Safatle, 2020, p. 118).

A linguagem assume posição fundamental na emancipação. Esse jogo de palavra livre implica uma emancipação da linguagem como forma de criar um novo mundo de relações humanas configurando-se como o lugar de aparecimento dos sujeitos e onde eles se relacionam. A linguagem é que atribui o aspecto relacional do espaço inter-humano. É onde se mostra o desejo de viver com os outros, de construir comunidade.

É preciso, então, uma ressignificação da gramática, uma apropriação da linguagem para sentidos de comunidade. “Não há emergência efetiva sem uma transformação na capacidade de enunciação da linguagem” (Safatle, 2020, p. 140). Uma revolução que não considere necessária a alteração da estrutura da enunciação ignora que se trata da condição prévia de toda experiência possível e que somente com modificações promovidas nesse âmbito é possível fazer revolução.

De acordo com Vladimir Safatle (2008, p. 21-22), Lacan percebe que a generalização dos modos de socialização do desejo opera a

partir de representações mentais paradoxais, refletindo sobre a forma de organização social dos perversos que veio a ser a forma hegemônica. Essa perversão, contudo, ainda segundo o autor, não deve ser vista apenas como indicadora de uma desvio sexual, ela é fundada em uma relação particular do sujeito com a lei social. “Relação peculiar por basear-se em modos de seguir as injunções da lei sem, com isso, produzir disposições de conduta normalmente conformes à lei” (Safatle, 2008, p. 22). A essa noção o autor argentino coloca em paralelo o cinismo, ambos como consequências necessárias dos nossos processos de socialização tal como ocorreram.

Todavia, ao tratar sobre a articulação entre política e psicanálise em Lacan, o mesmo retoma a compreensão do psicanalista francês de que o papel da psicanálise, ainda que pretendesse realizar uma análise universal, jamais seria o de eliminar conflitos e contradições sociais, “guerras e lutas de classe”, seria tão somente o de torná-los “menos confusos”, tendo em vista que problemas políticos requererem resoluções por meio de ações políticas, ao que não serviria o divã (Safatle, 2020, p. 9).

Esse processo de tornar os conflitos sociais menos confusos significa que a psicanálise toma parte no projeto de clarificação da dimensão agonística e dramática que nos atravessa e ela o faz se sustentando em formas de explorar a fronteira sensível entre a verdade e o saber, onde a verdade é caracterizada pelo não-saber (Lacan, 2000-2001, p. 14), o objeto que é revelado pela psicanálise é um saber não-sabido por si mesmo, o inconsciente (Lacan, 2000-2001, p. 17).

Safatle (2020, p. 12-13) afirma, ainda, que Lacan permaneceu fiel ao drama de compreender que o ideal da análise é que haja sujeitos destituídos do Eu⁶, ou que esse Eu

não seja alimentado e fortalecido, mas sim cada vez mais desconstituído. Esse mesmo ideal implica o pensar de uma nova noção de emancipação que não passe pelas noções de liberdade como submissão à lei (autogoverno ou autolegislação), uma forma completamente nova que ainda precisa ser inventada e, em que pese ter se dedicado incansavelmente a esse propósito, Lacan não conseguiu oferecer uma resposta. Mas, como diz o filósofo argentino “uma verdadeira experiência intelectual não se mede pelas respostas que ela procura implementar, mas sim pelas questões que ela nos transmite” (Safatle, 2020, p. 13).

Assim, diante dessas questões que nos são transmitidas como engrenagens a mover as nossas buscas por respostas que promovam ações políticas voltadas a pensar uma nova concepção de emancipação que seja adequada à realidade vivida na América Latina e, sobretudo no Brasil, temos que o neoliberalismo, como resultado extremo do pensamento moderno, gerou indivíduos incapazes de manifestar interesse pelas questões políticas que dizem respeito ao comum. O debate político somente lhes interessa quando afeta projetos pessoais, interesses individuais ou o projeto de felicidade própria.

Segundo Freud, essa felicidade em suas diversas nuances mostra-se como um dos aspectos do propósito da vida dos homens sendo o princípio do prazer aquele que desde o começo conduz o desempenho do aparelho psíquico,

[...] o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem dois lados, 20/286 uma meta positiva e uma negativa; quer a ausência de dor e desprazer e, por

outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, “felicidade” se refere apenas à segunda. (Freud, 2010, p. 20-21).

Para a clínica lacaniana, o sofrimento psíquico contemporâneo decorre da provocação de “sintomas, inibições, angústias e reações corporais” que acarretam impossibilidades sociais de reconhecimento (Safatle, 2020, p. 14), reconhecimento este de perspectiva não-identitária, ou ainda, pós-identitária, crítico aos modelos hegemônicos de reconhecimento como o de Axel Honneth oriundo de leituras da Escola de Frankfurt (Safatle, 2020, p. 20).

A nossa hipótese, portanto, é que é preciso, contra o modelo moderno e neoliberal de subjetividade opormos um outro modelo comunitário, resgatando a preocupação com o Outro, com questões públicas, de interesse comum, que afetam as vidas dos indivíduos enquanto seres pertencentes a uma comunidade. É o sentimento de responsabilidade por um projeto que está para além de si mesmo que precisa ser restabelecido, como nos diz Safatle (2020, p. 31) tendo como fundamento Lacan, “processos globais de transformação exigem uma transformação da gramática do ‘si próprio’ normalmente esquecida pelas dinâmicas revolucionárias”.

Considerações Finais

O neoliberalismo deve ser compreendido muito para além de um mero sistema econômico voltado à lógica mercadológica empresarial. Para compreender os sujeitos e as relações sociais na contemporaneidade é preciso que levemos em conta que aquela lógica foi imposta também ao modo de produção de subjetividades, operada com o auxílio dos

meios de comunicação que viabilizaram a formação de uma cultura de massas, uniformizada, homogeneizada, servil e acrítica.

Assim, falar de neoliberalismo implica investigar como se deu a formação dessas subjetividades de modo a retirar-las de qualquer senso de comunidade ou de pertencimento a um projeto comum, instigando-as sempre e unicamente à satisfação de interesses e projetos individuais, estes que, por sua vez, se coadunam aos interesses mercadológicos. Foram criados sujeitos que se voluntariam para servir à empresa mas que, não se veem como integrantes da cadeia produtiva em posição de fornecedores de mão-de-obra, de capital humano. Antes, pelo contrário, esses sujeitos veem a si mesmos como empresas, como dotados de uma autonomia que lhes garante liberdade plena para a consecução dos seus objetivos e que os estimula a buscar sempre mais.

Essa liberdade, entretanto, mostra-se de origem já limitada pois obedece à lógica empresarial neoliberal na qual os sujeitos são livres para escolher que condutas praticas, mas as opções de escolha são apenas aquelas fornecidas pelos detentores do capital. A busca pela liberdade ilimitada gera, então, um sentimento de frustração e de falta por nunca ser de pleno acessível, provocando o adoecimento, o entristecimento, uma depressão generalizada e, por consequência, uma medicamentação dessas subjetividades para que, suprimindo seus efeitos patológicos, possam continuar servis.

Tendo em vista essa realidade de práticas de violência disseminadas nos mais diversos âmbitos da sociedade, por vezes tão sutis que sua identificação e a luta pela sua erradicação se mostram difíceis de serem realizadas, precisamos retomar projetos políticos comuns, reunindo grupos sociais em torno de

um objetivo comum de superação dessas formas de violência, desse modelo que tem provocado a perda e o esfacelamento de direitos e garantias sociais. É dizer, conhecemos a dificuldade de diagnóstico e superação de um sistema em constante e intensa mudança em sua forma de operar, dada sua fluidez e flexibilidade de adaptação a novas necessidades, entretanto, tais obstáculos não podem gerar um sentimento de conformismo e estagnação da luta política.

Assim, compreendemos que é preciso romper com esse modelo de produção de subjetividades por meio da emancipação do gozo, este que foi colonizado e posto a serviço do mercado, possibilitando as mais distintas e plurais formas de satisfação que não mais correspondam aos interesses daquele. Além disso, entendemos que uma retomada do sentido de comunidade, de um referencial simbólico compartilhado pela vontade de (re)construir o comum agora em outras bases e mais sólidas em torno da afetividade, é o meio que possibilitaria a superação dessa realidade que historicamente tem provocado dominação, exclusão, segregação e adoecimento que paralisa os sujeitos na busca da efetivação de uma democracia.

Referências

- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Olivros, Grama Ediciones.
- Araújo, J.A.E. (2021). Las transformaciones económicas de la globalización neoliberal. In José A. Estévez Araújo (Ed.). *El derecho ya no es lo que era: las transformaciones jurídicas en la globalización neoliberal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Barbieri, C.P. (2017). O que a psicanálise tem a dizer sobre política? Belo Horizonte: *Estudos de Psicanálise*, n. 48, pp. 89-98. Consultado em 01 out. 2021.
- Beskow, D.J. e Pellanda, N.M.C. (2004). Neoliberalismo e a construção do sujeito contemporâneo: um dilema para a sustentabilidade do desenvolvimento regional. Apresentada em *II Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional (Anais)*. Santa Cruz do Sul – RS, 28 de setembro a 01 de outubro. Consultado em 01 out. 2021.
- Botelho, M.L.(2013). Colonialidade e forma da subjetividade moderna: a violência da identificação cultural na América Latina. Rio de Janeiro: *Espaço e Cultura*, n. 34, jul./dez., pp. 195-230. Consultado em 01 out. 2021.
- Dardot, P.e Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo.
- Facci, D.T.da S. e Galuch, M.T.B. (2019). Frieza burguesa: apontamentos para uma teoria da formação da subjetividade moderna. [s.l.]. *Human and Social Sciences*, v. 41, n. 1. Consultado em 01 out. 2021.
- Fontenelle, I.A. (2012). Consumo como investimento: aa produção do consumidor saudável pela mídia dos negócios. São Paulo: *Comunicação, mídia e consumo*. Ano 9, v. 9, n. 24, maio. Consultado em 04 nov. 2021.
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo. In *Obras completas*, volumen 18 (1920-22). Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. In *Obras completas*, volume 18 (1930-1936). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Consultado em 04 nov. 2021.
- Han, B-C. (2015). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad. Alfredo Bergés. Barcelona: Herder.
- Lacan, J. (2000-2001). *O Saber do Psicanalista: Seminário 1971-1972*. Publicação para

- circulação interna. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Leite, A. da S. (2015). Neoliberalismo e relações sociais: notas para uma abordagem freudo-marxista. Reduto/MG: *Revista Vox – Revista da Faculdade de Direito e Ciências Sociais do Leste de Minas*. Ed. 02, jul./dez.. Consultado em 04 nov. 2021.
- Mancebo, D. (2002). Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. Brasília: *Psicologia: ciência e profissão*, v. 22, n. 1, mar., pp. 100-111. Consultado em 01 out. 2021.
- Merlin, N. (2017). *Colonización de la subjetividad: los medios masivos en la época del biomercado*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Merlin, N. (2019). Colonización de la subjetividad y neoliberalismo. Porto Alegre: *Revista GEARTE*, v. 6, n. 2, maio/ago. Consultado em 04 nov. 2021.
- Neves, C.A.B. (1997). Sociedade de Controle, o neoliberalismo e os efeitos de subjetivação. In SILVA, André do et al. (Org.). *Subjetividade: questões contemporâneas*. São Paulo: Hucitec, p. 84-91. Consultado em 04 nov. 2021.
- Pérez, A.M. (2021). El seguro y la deuda como mecanismos de privatización del sufrimiento en las sociedades occidentales contemporâneas. In José A. Zamora y otros (Ed.). *Sufrimiento social y condición de víctima*: Retos sociales, políticos y éticos. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Prado Filho, K. e Martins, S. (2007). A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). [s.l.]. *Psicologia e Sociedade*, 19 (3), pp. 14-19. Consultado em 1 out. 2021.
- Rosa, R.R. da (2019). Neoliberalismo, desdemocratização, subjetividade. Fortaleza: *Argumentos*. Ano 11, n. 21, jan./jun. Consultado em 04 nov. 2021.
- Safatle, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Soto, F.C. (2021). Sociedad y sufrimiento psíquico desde el psicoanálisis freudiano: consecuencias políticas. In José A. Zamora y otros (Ed.). *Sufrimiento social y condición de víctima*: Retos sociales, políticos y éticos. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Tolentino, R.X. (2017). Perspectivas da subjetivação da racionalidade neoliberal. Juiz de Fora: *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 25, pp. 132-149. Consultado em 01 out. 2021.
- Zamora, J.A. (2021). Sufrimiento social – victimación – trauma: destinos políticos y crítica social materialista. In José A. Zamora y otros (Ed.). *Sufrimiento social y condición de víctima*: Retos sociales, políticos y éticos. Barcelona: Anthropos Editorial.

¹ Isleide Arruda Fontenelle (2012, p. 136), valendo-se de uma leitura de Foucault e do *Nascimento da Biopolítica*, afirma que segundo o filósofo francês, “a partir do final da década de 1970, começou a ficar claro que estaríamos vivendo a passagem de uma biopolítica centrada na disciplina, que teria moldado as ‘sociedades disciplinares’, para uma biopolítica centrada no controle, constitutiva das ‘sociedades de controle’; passagem essa resultante de um novo modelo de *governmentality*, o governo neoliberal e a transformação que esse promove não apenas nas

relações entre Estado e mercado, mas, especialmente, entre mercado e indivíduo”.

² Como afirmam Kleber Prado Filho e Simone Martins (2007, p. 16), “numa perspectiva mais contemporânea, a subjetividade tomada como objeto construído pelo conhecimento e também como campo de experiências do sujeito não implica naturalmente nem necessariamente interioridade, substância ou permanência”. É preciso vê-la como correspondente a um jogo incessantemente instável entre enunciados e dispositivos. “Descentrar a análise da subjetividade deste eixo habitual do

desenvolvimento da personalidade e da identidade, tomando-a como resultado da dispersão de forças sociais, implica tratá-la como figura histórica que não tem centro, permanência, inerência ou substância, nem qualquer sentido, naturalizante, biológico, genético ou determinista, e pensá-la em movimento, como virtualidade, efeito holográfico que existe concretamente ali onde não há nada de palpável” (Prado Filho e Martins, 2007, p. 16).

³ Ressaltamos que não se trata de uma aplicação clássica do conceito de totalitarismo, como dos regimes totalitários surgidos na primeira metade do século XX, mas de uma versão mais difusa e sutil de exercício de medidas totalitárias, cujo sentido será desenvolvido ao longo deste trabalho.

⁴ “não tem interesse real pela política, pela configuração ativa da comunidade. Não está

disposto nem capacitado para a ação política comum. *Só reage de forma passiva* à política, resmungando e queixando-se, como o consumidor perante as mercadorias e os serviços que o desagradam” (tradução nossa).

⁵ “A rua, a alegria, a militância, são formas de resistência ao neoliberalismo e insistência emancipatória do poder como exercício permanente que produz humanidade” (tradução nossa).

⁶ Isso porque de acordo com Safatle (2020, p. 22), em Lacan o Eu sempre é visto como incapaz de manter relações com a alteridade e a diferença, sendo caracterizado “pela rigidez, pela estaticidade, por uma concepção defensiva de identidade. [...] suas relações serão sempre marcadas pela agressividade, pelas formas imaginárias do conflito e pela redução narcísica do outro”.

El pensamiento tímótico de Peter Sloterdijk. Una mirada contextual al texto *Ira y Tiempo*

The Timotic Thought of Peter Sloterdijk, a contextual look at the work *Rage and Time*

CARLOS A. REYES GONZÁLEZ (UNIVERSITAT DE BARCELONA)

carrego@gmail.com - ORCID: 0000-0000-0000-0000

Resumen: Este artículo se propone una lectura aclaratoria del pensamiento psicopolítico de Peter Sloterdijk, específicamente de su texto *Ira y Tiempo*. En este se plantea por primera vez el concepto de Thymós, el que se constituye en un término central para el desarrollo de su pensamiento posterior a *Esferas*. Se revisan algunas ideas centrales del mismo, las que se ponen en relación con otros trabajos del autor. También se desarrollan algunas ideas críticas al respecto. Al final se presentan algunas reflexiones de cierre que a nuestro juicio contribuyen a una mejor comprensión de la filosofía de Peter Sloterdijk.

Palabras claves: Ira, thymós, resentimiento, psicoanálisis, economía y post historia

Abstract: This article proposes an explanatory reading of the psychopolitical thought of Peter Sloterdijk, specifically his text *Rage and Time*. In this the concept of Thymós is raised for the first time, which constitutes a central term for the development of his post-Spheres thinking. Some central ideas of the same are reviewed, which are put in relation to other works of the author. Some critical ideas are also developed in this regard. At the end, some closing reflections are presented that, in our opinion, contribute to a better understanding of Peter Sloterdijk's philosophy.

Keywords: Rage, thymós, resentment, psychoanalysis, economy, post-history

Introducción

Ira y tiempo es un texto que se escribe en el año 2006 y que marca una primera distancia con la tesis esferológica que Sloterdijk venía desarrollando en la década del noventa y que culmina con sus tres sendos tomos, *Burbujas* (1998), *Globos* (1999) y *Espumas* (2004). Como refiere Couture (2016), sólo después de la publicación en 2004 del volumen final de la trilogía *Esféricas* y su contrapartida geofilosófica, *En el mundo interior del Capital* (2005)¹, fue que Sloterdijk hizo público “el fruto de sus reflexiones sobre el estallido de ira que se estaba apoderando del planeta” (Couture, 2016, p. 26). Los eventos ocurridos en las torres gemelas algunas años antes marcan su nueva intencionalidad temática; el interés ahora se dirige a los fenómenos iracundos y su relación con proyectos políticos “reivindicativos”.

No obstante, en este ensayo Sloterdijk no se propone una lectura del terrorismo, como sí lo había hecho antes en su texto *Atmoterrosismo* (subtitulado como “las fuentes del terror”, 2002),² sino que su propósito es realizar, no sin cierta polémica,³ una lectura alternativa a los modos de interpretación tradicional de los fenómenos “psíquicos” implicados en asuntos políticos; de ahí entonces el subtítulo del libro “ensayo psicopolítico”.

La circunscripción a los fenómenos caldeados por eventos iracundos propios de la primera década del siglo XX, le parecen oportunos para su tesis del “orgullo tímótico”.⁴ El centro de discusión es la Ira (Colera), pero no desde una óptica elementalmente individual y destructiva de ella, sino mas bien como un afecto social y “encausable” a propósitos prácticos. El concepto crediticio de “bancos de Ira” se torna clave para esta interpretación psichistórica que nos ofrece el filósofo. Esto implica que la ira puede ser canalizada e “invertida” en proyectos colectivo-emancipatorios (Sloterdijk, 2006, p. 79).

Como es habitual en su estilo, Sloterdijk dista de una interpretación analítica usual del fenómeno en cuestión⁵ y se dirige en cambio a las antiguas escrituras de la literatura homérica para rescatar una nueva forma de interpretación de este afecto, a su juicio, adulterado por la tradición: “La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles, / maldita, que causo a los aqueos incontables dolores...”; desde esta frase de la Iliada (“la primera palabra europea” según su habitual modo hiperbólico de referirse) le parece oportuno instalar el asunto.

Pese a una recepción no muy favorable por parte de sus críticos, este texto termina siendo la base para obras posteriores, como *Has de cambiar tu vida* (2009), y “La revolución de la mano que da”,⁶ que motiva, dicho sea de paso, una acalorada discusión con Axel Honneth,⁷ actual director del instituto de Frankfurt. Esta obra fue acusada de utilizar terminologías confusas (Heinrichs, 2011, pp. 255-256) y también de resucitar el discurso “del fin del comunismo” (Couture, 2016, p. 26), movimiento que a juicio de Sloterdijk fue responsable de impulsar reacciones basadas en el “resentimiento”⁸ en los siglos XIX y XX, y que, a su modo de ver, es contrario al orgullo tímótico como fuente básica para la emergencia de la ira. Esto porque, para Sloterdijk, cuando el orgullo es herido surgen las energías iracundas.

Este artículo se propone una lectura aclaratoria del pensamiento psicopolítico de Peter Sloterdijk, específicamente encuadrado en el texto *Ira y Tiempo*. Se revisan algunas de las ideas centrales planteadas y se ponen en relación con lo dicho en otros textos. Nuestro propósito fundamental es brindar una explicación aclaratoria del pensamiento del filósofo, sin dejar de atender a los conflictos que provoca el mismo. Entender el “modo de acción de Sloterdijk” es fundamental para seguir sus propuestas que, a grandes rasgos se concentran en la incitación a nuevas formas de

vida (más allá del individualismo hiper-egoísta y de la falta de motivación para la transformación del mundo); de ahí que uno de sus textos posteriores a *Ira y Tiempo* (2006) se denomine *Has de cambiar tu vida* (2009), en donde el “orgullo tímótico” también juega un papel relevante.

Ira y resentimiento

En *Ira y tiempo*, Sloterdijk deja atrás los conceptos que venía desplegando ya en su proyecto *Esferas*, tales como espacio, inmunidad, antropotécnica, (entre otros) y se centra ahora en revitalizar un antiguo concepto griego utilizado por Platón: el *Thymós*. Este designa el “órgano” a partir del cual salen las grandes explosiones “la cocina pasional del orgulloso yo mismo al mismo tiempo que el ‘sentido’ receptivo por el cual las llamadas de los dioses se manifiestan a los mortales” (Sloterdijk, 2006, p. 22).

El *Thymós* como su definición lo indica, no es comprendido por Sloterdijk desde una posición orgánica moderna, esto es, como una energía instintiva al estilo del psicoanálisis vienes,⁹ sino en su segunda acepción, como un órgano “receptor” en donde se “canalizan” energías otorgadas desde fuera. En su brevísima incursión en el libro IV de *La República*, Sloterdijk ensaya con una revitalización del concepto platónico de *Thymós* para insertarlo en sus propios modos de interpretación. En la teoría de Platón, la ira, es el afecto que se pone en juego entre la parte racional o calculadora del alma y la parte deseante y que finalmente termina por ceder al lado de la parte racional. Desde esta óptica, la ira se experimenta siempre que el sujeto virtuoso cede a sus deseos, y dado que la parte deseante y la parte razonadora tienen la misma fuerza, “es la intervención del *Thymós* la que asegura que la razón prevalece por sobre el deseo” (Platón, citado por Couture, 2016, p. 27). Por el contrario,

para Sloterdijk el *Thymós* ocupa un lugar diferente. Adopta una comprensión dualista de las tensiones psíquicas referidas por Platón para indicar que, en un sentido u otro, “el hombre” esta empujado por uno de dos polos para la resolución de sus expresiones afectivas: el polo erótico “que manifiesta camino a los objetos que nos faltan y a través de los cuales nos sentimos complementados”, o el polo tímótico “que abre a los hombres caminos por los que ellos son capaces de afirmar lo que tienen, pueden son y quieren ser” (Sloterdijk, 2006, p. 25). Para Platón, si bien la ira tiene un potencial tímótico importante para el ejercicio político, lo es sólo en la medida en que se sitúa en el marco de un orden ideal “en el que los líderes racionales asistidos por el coraje de los militares llegan a dominar a los simples súbditos” (Couture, 2016, p. 27); para Sloterdijk en cambio, esta pasa a ser un tipo de energía tímótica primaria, tanto como “Aquiles está colérico como el Polo Norte está helado, el Olimpo está nublado y el Mont Ventoux está azotado por el viento” (Sloterdijk, 2006, p. 17).

Ahora bien, Sloterdijk destaca, que, en nuestros tiempos, la racionalidad social ha olvidado el polo tímótico de expresión, ya sea tanto por fuente del cristianismo y su devaluación del orgullo como soberbia (*Superbia*), o respecto al propio psicoanálisis que según su interpretación funda todo su trabajo interpretativo exclusivamente sobre el polo erótico. En cambio, el resentimiento — una agresión envidiosa contra “el yo y su tendencia a afirmarse a sí mismo y a lo que es suyo” (Heinrichs, 2011, p. 247) — ha tomado su lugar. Sloterdijk toma prestado el concepto nietzscheano de resentimiento para extrapolarlo desde la crítica a la moral cristiana a los asuntos político-sociales propios del siglo XX. Desde su particular óptica, interpreta la explicación de Nietzsche contra la moral — como acto de venganza contra la vida — pero esta

vez no aplicados al cristianismo (que, a su juicio, en los hechos no cumple lo que advertía Nietzsche¹⁰), sino más bien en el horizonte de los movimientos políticos del pasado siglo. Como indica, “en los ambientes del nacionalismo y del internacionalismo propios de [este período] se reflejan nuevos focos agudos de resentimiento que fueron atizados por un clero de tipo desconocido, los sacerdotes seculares del odio, dispuestos al asalto contra las «relaciones existentes»” (Ibid. p. 40). Sloterdijk se refiere aquí a los proyectos de la internacional comunista, así como también al fascismo alemán e italiano. En efecto, la palabra clave “venganza”, que recorre la deriva de Nietzsche hacia la imperante moral de reflejos serviles, se ha de aplicar ahora, “una vez realizadas insignificantes modificaciones, también a los movimientos del resentimiento activo de los siglos XIX y XX” (Ibid., p. 39).

Esta apreciación nietzscheana dada por Sloterdijk no pasa desapercibida. Así, por ejemplo, reacciona Žižek declarando la duda que le provoca la propuesta del filósofo al denigrar todo proyecto emancipatorio solo como un caso de envidia y resentimiento: “¿De dónde viene [afirma] su impulso obsesivo-compulsivo de encontrar bajo la superficie de la solidaridad la envidia y la sed de venganza de los débiles? (...) ¿de dónde viene su desatada hermenéutica de la sospecha? Como si este impulso estuviera a su vez alimentado por una envidia y un resentimiento negados, envidia de la posición emancipatoria universal”¹¹ (Žižek, citado Jongen, van Tuinen y Hemelsoet, eds., 2009, p. 287). De hecho, acusa a Sloterdijk de ser un “liberal-conservador que actúa como el *enfant terrible* del pensamiento alemán contemporáneo” (Couture, 2016, p. 28). Pero, más allá de la interpretación evidentemente psicoanalítica que hace Žižek de Sloterdijk, lo cierto es que lo señalado por el segundo no está tan alejado para el caso del primero, quien como refiere Couture (2016)

“cree en el valor de la pedagogía jacobina e incluso del leninismo para el desarrollo de la resistencia en el mundo actual, a pesar de las preocupaciones que los moderados (conservadores o liberales) tienen sobre la violencia política.”¹²

Ahora bien, más que en debatir contra el comunismo, lo que se propone Sloterdijk en este texto es en mostrar cómo la estructura psicopolítica subyacente de la ira (el orgullo herido) se ha visto desviada por la tradición. La ira en la sociedad y contra la sociedad constantemente quiere descargarse de nuevo, cuando se expresa, contiene un momento de presencia plena (orgullosa), cuando se suprime y reprime, surgen proyectos de venganza. Veamos en más detalle en que consiste esta dinámica.

La ira homérica y su devenir occidental

Para Sloterdijk, la primera frase de la *Iliada* de Homero no puede ser leída así sin más solo como una obra literaria arcaica, como una especie de reliquia histórica de la tradición escrita, sin nada que decir para nuestro presente. Por el contrario, como un testigo a partir de cual se expresa “algo” del modo de vida de ser de estos primitivos europeos, le parece un texto más vivo que nunca.¹³ Refiere el filósofo que los textos clásicos pueden parecer a primera vista susceptibles de sobrevivir a sus interpretaciones” y mantenerse de manera relativamente fija en el tiempo.¹⁴ Sin embargo, esta “ingenua hermenéutica” le parece obsoleta, propia de una tradición ya pasada de moda, en la que los autores, “apoyados, como dioses seculares, en una tradición viva de veneración”, se ciernen sobre el texto bajo “un aura de inaccesibilidad heroica”.¹⁵ Pero el intérprete, ya no se dirige a los textos clásicos “como un creyente a misa”: “después de mucho tiempo, las ciencias filológicas se

han cansado de realizar este servicio cripto-teológico a la literalidad” (Sloterdijk, 2000, p. 26). A su manera de ver, la relevancia de los grandes textos se pone de manifiesto precisamente cuando la saturación o el desencanto producto de interpretaciones fijas termina por desgastar su interés, y “cuando todo el mundo ha dejado de creer en ellos, ellos empiezan a hablarnos con una nueva voz” (Ibid., p. 27).¹⁶

Según Sloterdijk, en el texto de Homero, se prescribe de manera inequívoca de qué forma los primeros griegos, pueblo ejemplar de la civilización occidental, debían afrontar la irrupción de la ira en la vida de los mortales. En éstos — dice — se percibe una “relación medial” en la que los ruegos del cantor, del rapsoda, se dirigen hacia el mundo superior con el propósito de que éste “se digne en apoyar su canto” (Sloterdijk, 2006, p. 12). La emotividad iracunda (colérica) y la invocación al dios guerrero, dan cuenta de una disposición “psíquico-relacional”. El actuar colérico, iracundo, estaba, inherentemente ligado al deseo divino y el deseo divino como decisión exclusiva del dios invocado. Así afectividad y divinidad se hallaban enlazadas en pro de “una aventura psíquico-medial exclusiva”: “La ira canta, oh diosa, del Pelida Aquiles...” dice el fragmento.

El rapsoda era un personaje fundamental de esta invocación, pues “con su eufórica medida su voz se deslizaba sobre el horizonte de aquella existencia de la que se pueden contar cosas, ser griegos y oír esa voz significaba una y la misma cosa” (Sloterdijk, 2006, p. 12) Por esta razón, a juicio del filósofo, el texto de Homero está inscrito dentro de un mundo de invocación “pleno de un feliz e ilimitado belicismo”, y que por muy oscuros que hoy nos puedan parecer los horizontes de este universo antiguo de luchas y muertes, su tono fundamental estaba representado por el orgullo “testigo de semejantes dramas y destinos” (Ibid., p. 13). De sus acciones, de sus héroes,

los griegos proyectaban el reflejo de una “identidad orgullosa” de su modo de ser y obrar, una valoración por el sentido de arrojo (heroica) que el hombre moderno no comprende más allá de la esfera cinematográfica:

Ningún hombre moderno puede retrotraerse a una época en la que los conceptos «guerra» y «felicidad» formaban una constelación llena de sentido. Para los primeros oyentes de Homero resultan una pareja inseparable. El lazo entre ellos lo constituye el culto al héroe de estilo antiguo, que el hombre moderno solo tiene presente en las comillas de la formación histórica (Sloterdijk, 2006, p. 13).

El héroe, por tanto, era un personaje a partir del cual el pueblo griego podía admirar sus hazañas, y era el “canal” por el cual el dios colérico podía hacerse parte de los hechos humanos. De esta manera, el “acto heroico” no era una actitud atípica, o como refiere, refinada del comportamiento humano, sino “el más vital de todos los posibles puntos de vista ante los hechos de la vida”: “A ojos [de estos antiguos hombres], un mundo sin manifestaciones heroicas habría significado la nada, el estado a partir del cual los seres humanos estarían entregados sin defensa posible a la soberanía de la naturaleza” (Sloterdijk, 2006, p. 14).

De acuerdo a esta genealogía, el orgullo era un fenómeno exclusivo del sentimiento griego en sus etapas más tempranas. Luego con la urbanización, estas virtudes heroico-guerreras se convierten en cualidades ciudadano burguesas: “La ira se doméstica y comienza a desaparecer de la lista de los carismas para dar pie a relaciones orgullosas pero cívicas” (Sloterdijk, 2006, p. 22). La domesticación de este impulso tímótico produce ahora una nueva masculinidad: “se aceptan los restos útiles del *Thymós* para la Polis, en el

cultivo burgués de él sobrevive como “animo varonil” (*andreaia*), sin el que incluso para los partidarios de las maneras de vivir urbanas, no se puede dar ninguna autoafirmación” (Ibid.). Ahora el orgullo pasa a ser responsable de la defensa ante las ofensas y atrevimientos desconsiderados, al mismo tiempo ayuda a los ciudadanos a intervenir a favor de lo bueno y lo correcto de manera enérgica. Es más, “sin arrojito” en aquella época era impensable una ciudadanía urbana. Así, la posibilidad de amistad entre hombres adultos depende exclusivamente de premisas tímóticas: “pues como amigo entre amigos, como igual entre iguales, solo puede jugar su papel quien valora en los conciudadanos la aparición perfilada de virtudes generalmente aceptadas” (Ibid., p. 23). En otras palabras, se podría no solo estar orgulloso de sí mismo, sino también del *alter ego*, el amigo que se destaca ante los ojos de la comunidad. El *thymós* del individuo aparece ahora como parte de una fuerza de campo que presta forma a la voluntad común hacia el éxito: “En este horizonte se desarrolla la primera psicología filosófica de Europa como tímótica política” (Ibid., pp. 23-24).

Psicología tímótica vs. teoría psicoanalítica

Sloterdijk cita al filólogo alemán Bruno Snell (2007), específicamente su ensayo titulado *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, para referir las características propias de la psicología épica de estos antiguos helénicos. Según Snell, la *psique* épica no se caracterizaba por que sus personajes poseyeran rasgos clásicos de ella como se entiende hoy en día — esto es, “como una interioridad reflexiva, como la íntima conversación consigo mismo y el esfuerzo orientado por la conciencia para hacerse con el control de los afectos” (Sloterdijk, 2006. p. 21) — sino más bien, por una suerte

de personalidad de contenedor (o personalidad compuesta como la llama Snell) en donde el personaje épico se manifiesta como punto de encuentro de los afectos o de energías parciales que se hayan en su *psique*. Por consiguiente, la ira del héroe, desde esta mirada, no puede entenderse como un atributo inherente e intrínseco a su estructura de personalidad, sino, como una energía que estalla a intervalos, como suplemento energético de una *psique* metafísico-medial que reacciona a los mandatos divinos.

Desde esta lógica, el *thymós* vendría siendo un canalizador energético de la relación hombre y Dios, un órgano receptor que trasciende a la orgánica moderna. Un aparato psíquico medial antes que un generador de pulsiones biológicas como lo ofrece la cosmovisión actual del inconsciente psicoanalítico.

De esta manera, la psicología griega, para Sloterdijk, se articula primitivamente como una relación cosmológica total entre el individuo y su cosmovisión. Como refiere: “de estos antiguos hombres se aprende (...) que el hombre se siente como un ser para el que el mero hecho de ser representa cierta riqueza (...). Los griegos pensaban que ver era el hecho más importante de la vida. El que ve es rico, esto era una convicción aristotélica. Y recordemos que la palabra “cosmética” está emparentada con “cosmos”, por ello, el que ve el cosmos esta ante el cofre del tesoro del ser como tal y es *per se* poseedor del mismo. Así que también, y a la vez, puede alegrarse y estar orgulloso de existir” (Gentinetta, 2014).

Hasta aquí es evidente hacia dónde va Sloterdijk. Sus acusaciones respecto del cinismo en sus primeros años de escritor ya dan luces de un diagnóstico social que nos aleja notablemente de estas cualidades psíquicas aludidas. La heroicidad es un fenómeno que no se ve por ninguna parte. Impulsos particulares de supervivencia no se pueden confundir con estas antiguas acciones, pues aquel

orgullo se hallaba pleno de sentido colectivo y de trascendencia. No era un orgullo solitario sin ningún peso político, sino más bien, uno colectivo que daba fuerza y sentido a una comunidad orgullosa de sí. No la solitaria heroicidad nietzscheana del super hombre (pese a que Sloterdijk lo invocara en más de alguna oportunidad),¹⁷ sino una con compromiso de mundo (generador de mundo). Y como bien destaca el filósofo, “dado que los realizadores de cosas nuevas eran representantes del género humano, si bien extraordinarios, quedaba igualmente abierta para los demás la vía del orgullo y de la admiración cuando escuchan las acciones y sufrimientos de sus héroes” (Sloterdijk, 2006. p. 14).

En cambio, los héroes hoy son efectos de admiración casi cinematográfica, pero no identitaria, no hay quien perciba que de una acción heroica determinada se amplifique en sus propios afectos. La heroicidad se abre y cierra en un solo actor. E incluso se percibe con cierto aire de “cinismo”, esto pues el impulso de ofensiva hace tiempo que se ve agotado “el tedio que se produce tras las ofensivas ya no abre tan ampliamente la boca” como para que con ello pudiera beneficiarse nuestra sociedad (Sloterdijk 2003b, p. 43).

Como ya hemos indicado Sloterdijk culpa a dos instancias como las más importantes en la inhibición de estos impulsos tímóticos en el hombre occidental. Primero la beatería cristiana, que en nombre de la “humildad” abría bloqueado el campo tímótico con el reproche de la soberbia de Gregorio I y San Agustín, quienes argumentaban que ésta significa una acción de “consciente no querer como quiere el señor”: “Cuando se habla de que el orgullo es el padre de todos los vicios, esto no expresa sino la convicción de que el hombre está hecho para obedecer y todo impulso que se sitúe más allá de la jerarquía solo puede significar el paso a la perdición” (Sloterdijk, 2006. p. 28). Segundo, la beatería

psicoanalítica quizás para muchos más difícil de emanciparse. Esto pues el psicoanálisis “cuya dogmática afirma que ni siquiera el hombre más vigoroso puede ser algo más que un ser conscientemente tolerante de su condición de enfermo de amor que se llama neurosis” (Ibid. p. 30) está mucho más arraigado en el pensamiento contemporáneo. De esta manera, para Sloterdijk pensar en una filosofía heroica para nuestro presente (afirmativa, osada, orgullosa de sí) parece complejo en un escenario en donde el *Thymós* y su dote de afectos afirmativos, aparecen ubicados dentro de un campo neurótico indeseable (la erótica psicoanalítica). De hecho, agrega que, la fuente del malentendido principal que se habría prescrito al psicoanálisis reside en “su intención cripto-filosófica, disfrazada de profesión de fe naturalista, de tener que explicar la condición humana íntegramente a partir de la dinámica libidinoso, es decir, desde la erótica” (Ibid. p. 24). El psicoanálisis afirma aceptó que el orgullo y la ambición podían ganar la supremacía allí donde no se podían realizar adecuadamente los deseos sexuales, no obstante, a esta condición prefirió llamarla como “sublimación” antes que *Thymós*: “esta filosofía del inconsciente, saco a la luz mucho de aquel odio que constituye el reverso del amor: promovió la idea de que el odio está sometido a las leyes semejantes a las que imperan en el amor y que tanto aquí como allí proyección y necesidad de repetición llevaban la voz cantante” (Ibid. p. 25). Sin embargo, a su modo de ver, permaneció mudo ante la ira, que brota de la ambición del éxito, prestigio, autoestima y de su fracaso propia de la psicología tímótica antigua.

Agrega Sloterdijk que, el más visible síntoma de voluntaria ignorancia de lo tímótico que se derivó del paradigma psicoanalítico es la teoría del narcisismo, “aquella segunda generación de la doctrina psicoanalítica con la que se pretendía eliminar los desacuerdos del

teorema edípico” (Ibid.). Significativamente dice la tesis del narcisismo dirige su interés hacia la autoafirmación del hombre, aunque esta se podría incluir, contra toda plausibilidad, dentro del círculo de atracción de un segundo modelo erótico: “ella toma sobre si misma el esfuerzo inútil de derivar la plenitud testaruda de los fenómenos tímóticos de la autoerótica y de sus derivaciones patógenas”. (Sloterdijk, 2006. p. 25). Por tanto, desde esta lógica, aquel que se interese por el hombre como portador de impulsos afirmadores del yo y del orgullo deberá volver a la visión de la psicología filosófica griega, según la cual el alma no sólo se manifiesta en *Eros* sino, sobre todo, en *thymós*.

Dado que el orgullo es un modo primario del *Thymós*, y no los componentes deficientes del erotismo y el narcisismo, entonces la ira aparece en una luz más brillante: se agita cada vez que se viola la posición orgullosa. Si uno quiere anticiparse a los proyectos de venganza destructivos y amenazantes en la sociedad, debe aprobar el orgullo y dar lugar a la ira: el orgullo ofendido se acumula en la ira, que, acumulada aún más, conduce a proyectos de venganza (Heinrichs, 2011, pp. 253-254).

Como refiere Heinrichs (2011), la idea de Sloterdijk es plantear que estas consideraciones — que se basan en la antigua teoría de la ira (teología de la ira) — también pueden reformularse en el marco de una teoría moderna del estrés: “el sujeto se experimenta a sí mismo en gran tensión heroica como medio de energías, que experimenta como trascendencia. La ira y la venganza se sienten como parte de una utopía de vida motivada y apasionada, como una colección de la propia energía existencial y energías gigantes que se derraman” (p. 254).

Ahora bien, como destaca Pfaller esto no está exento de problemas pues, todo el análisis de Sloterdijk corre el riesgo de perder su objetivo de explicar el dominio del resentimiento en términos de la dominancia del polo erótico (de la codicia), al que dicho sea de paso ha contribuido bastante el psicoanálisis. Si el resentimiento efectivamente gobierna en nuestra cultura, quizás no sea porque solo domine el polo erótico. Al respecto se pregunta Heinrichs (2011): “¿Cómo conciliar los ideales austeros, presentes también en nuestra sociedad contemporánea, — la falta de codicia y la abstinencia de bienes —, con un supuesto predominio del polo erótico? ¿Es defendible la acusación de Sloterdijk contra el psicoanálisis de que ha vuelto inaccesible el campo tímótico porque, al excluir la arrogancia (*superbia*), se ha entregado por completo a “la dicha de la modestia”? (p. 255). Si la *superbia* es lo que ahora llamamos orgullo y el resentimiento es en realidad una fuerza inhibitoria ¿cómo es posible comprenderle más allá de una mera deficiencia? De hecho, Pfaller prefiere ver la arrogancia como lo opuesto al orgullo y el resentimiento como un mecanismo elementalmente desinhibidor. Además, a su juicio, “el resentimiento orgulloso-olvidador [dicho por Sloterdijk] no es causado por el dominio del polo erótico y la difamación de la *superbia*, sino más bien por el narcisismo” (Pfaller citado en Jongen, van Tuinen y Hemelsoet, eds., [2009] pp. 297-302).

La situación post histórica

Sloterdijk parafrasea a Fukuyama para decir que efectivamente en el *modus vivendi* de occidente y de sus culturas filiales post la década del 90 se evidencia una estructura económica post histórica. Pero para el caso de Sloterdijk evidentemente esto se entiende dentro de su propio contexto temático. Refiere que más allá de la alusión al fin de la guerra fría, en

su aspecto psicopolítico la modernidad deja de orientarse hacia la epopeya [lo heroico] y la tragedia [lo dramático, lo pasional] y desde un punto de vista pragmático deja de construirse sobre los éxitos de estilo de “acción unilateral” (entiéndase como aventurada, arrojada) como ocurrió en la antigua Grecia y en el siglo XX con las ideologías comunistas y fascistas en fenómenos colectivos neurotizados. Agrega que, “en lo presente, una alternativa que pudiera lanzar nuevas recaídas en guiones históricos optimistas y desinhibitorios no se ve en el actual estado de las cosas por ninguna parte” (Sloterdijk, 2006. p. 55). Los bancos de ira, esto es, instancias de canalización y capitalización colectiva de esta, se encuentran en quiebra. En tiempos de ausencia de Dios, falta la absorción de la ira “por un estricto más allá, más trascendental que exija respeto” (Ibid. p. 57).

El punto, refiere Sloterdijk, es que ante la desfondada ausencia de dioses o de cosmovisiones psicopolíticas trascendentales, el lugar de canalización de los impulsos verticales, tímóticos y desinhibitorios lo tomaron ideologías políticas comunistas y fascistas que solo llevaron como ejemplos el desastre. Por ello no hay en lo presente una relación de compromiso hacia lo venidero, la trascendentalidad se encuentra subyugada ante un nihilismo burgués del solo poseer. Advierte el filósofo, que mientras el tren global de la civilización con sus matices individualistas e intrascendentes apunte a la neutralización del heroísmo, a la marginalización de las virtudes tímóticas y al fomento de los afectos pacífico-sociales, en la cultura de masas de un consumismo extremo se abre un nicho dramático de intrascendencia y des-socialización. Que mientras la vital energía tímótica en su versión iracunda no se traslade a la forma de proyecto colectivo “al individuo le queda abierta en todo momento la vuelta a la paz,

bien gracias a la satisfacción, bien debido al agotamiento” (Sloterdijk, 2006. p. 74).

En este sentido destaca que cuando el dispendio de la ira adopta formas institucionales más desarrolladas, se llega a un punto en el que se recogen con esmero los estados de la ira sembrados de manera consciente y sus frutos. La realidad y la efectividad de la metáfora de esta recolección como función bancaria le permite al filósofo expresar que sus propietarios individuales entregan su inversión tímótica en grados de organización ideológico e institucional más elevados. Desde esta mirada las masas de ira recorrerían la metamorfosis que va “desde el dispendio ciego aquí y ahora hasta el proyecto histórico-mundial de una revolución orgullosa, planteada de forma clarividente, a favor de los humillados y ofendidos” (Sloterdijk, 2006. p. 76). En este sentido, agrega que, tanto la idea judía del apocalipsis como su adaptación cristiana hacia evoluciones vengativas describen formas histórico bancarias de ella. La ira de Dios, en este sentido, debe ser comprendida como una expresión que le permitió a un pueblo de perdedores ofrecer su rectificación justa a partir de una cosmovisión del día del juicio. Lo mismo respecto a las revoluciones políticas post ilustración que en márgenes políticos ofrecieron un caudal de rectificación de lo justo en patrimonios ideológicos, conservando ciertas ideas de lo cristiano. La política y la religión por tanto estarían ligadas a los fenómenos de redistribución de la Ira en tiempos modernos.

Ahora bien, agrega el filósofo que la desilusión crónica post segunda guerra mundial y luego en la caída del muro de Berlín mantienen un estado psico-antropológico actual de desencanto ante cualquier proyecto bancario que prometa la recolección de ánimos tímóticos en proyectos de mundo. La quiebra ideológica de los proyectos recientes marca el estatus nihilista de nuestro presente. En este escenario los contemporáneos no quieren saber

nada de patrias comunes más allá de los propios ámbitos de interés. Ni siquiera la utopía negativa, esto es, la espera de una catástrofe natural a escala mundial es capaz de suscitar un horizonte propagador de un espíritu comprometido de renovación. El espíritu de la «desolidarización» — a nivel privado, local, nacional, multinacional o imperial — es tan profundo que cada unidad, a su manera, quiere creer la antigua certeza de su salvación, por mucho que los demás resulten engullidos por la corriente trituradora. Los años venideros mostrarán la peligrosidad de esta situación “multi-egoísta”: “si una de las lecciones aprendidas del siglo XX es que la prescripción desde arriba del universalismo fracasa, en el siglo XXI, el hecho de que no se consiguiera formar a tiempo un sentido de situaciones comunes — promulgado desde abajo — podría convertirse en su estigma” (Sloterdijk, 2006. pp. 224-225).

Thymós y economía

Quizás la relación más interesante que plantea Sloterdijk, en conjunto con su llamado a la heroicidad, lo representa la relación entre el *Thymós* con la economía. Sosteniendo su diagnóstico de la predominancia del polo erótico por sobre el timótico se plantea la posibilidad de imaginar una economía que no se alce exclusivamente sobre los impulsos eróticos, esto es, sobre la avidez, el deseo de poseer, el impulso de incorporación, sino más bien, sobre impulsos timóticos, tales como la exigencia de reconocimiento y de la propia estimación: “¿Hay alternativas — dice — a la instintiva acumulación de valor, al temblor crónico del momento del balance y al implacable imperativo del reembolso de deudas que parece articular el sentir moderno?” (Sloterdijk, 2006. p. 42).

Citando nuevamente a Nietzsche plantea la tesis de que en la economía común actúa la

conversión psicopolítica de las “culpas morales” en deudas monetarias. Esto pues, “tanto culpa como deudas procuran que la vida del empeñado o inculpado permanezca ligada a un nudo hecho en el pasado. Juntos — dice — crean una obligación de relación retroactiva por la que lo pasado conserva su supremacía sobre lo venidero” (Sloterdijk, 2006. p. 42). Basado en la lectura de Bataille, recuerda que Nietzsche decía que liquidar y pagar por la culpa son acciones cuya traducción acontece en la sensación subjetiva del resentimiento: “[en este sentido] nada en este mundo se obtiene gratis y cada ventaja ha de pagarse hasta el último centavo” (ibid.). Ser, por lo tanto, es lo que significa aquí la suma de las transacciones que aseguran el equilibrio entre lo prestado y lo devuelto. Por el contrario, plantea que, si se mirara la economía desde un punto de vista timótico, ésta asumiría que la tesis de la retribución del valor es una ficción que se origina en el uso compulsivo del “esquema de la equivalencia” acusado por Nietzsche. Por ello es vital, afirma, poner en tela de juicio la marca de igualdad entre lo tomado y lo devuelto que caracteriza a la economía erótica actual. Aún más, plantea que se debería derogar esta marca para conceder la prioridad a un pensamiento económico “en desequilibrio”, mucho más osado y orgulloso, que capitalice adecuadamente los impulsos hacia lo mejor, trascendiendo al mero impulso de la acumulación egoísta. Por este motivo, Sloterdijk sugiere que solo los gestos de “fundadores”, “donantes” y “acreedores” (prestadores), es decir, “los que señalan hacia adelante”, pueden ser constitutivos de una economía transcapitalista” (Ibid. p. 43).

Desde esta mirada se entiende, por ejemplo, su propuesta fiscal como “ética del don”, en contraposición a una lectura del fisco como quien “quita del bolsillo”, de modo de incitar la reflexión en torno a una ética económica más orgullosa que recupere la relación

sensible del ciudadano con lo político. La economía timótica implica para Sloterdijk no solo el reconocimiento de que ésta opera bajo fenómenos psíquicos y morales anclados en la dinámica “erótica del poseer”, sino también el trasgredir estos márgenes psicopolíticos y dotarlos de acciones comprometidas “hacia el futuro”. En otras palabras, no solo como “retención” y “tesorización” se debe manifestar la economía, sino también como “capitalización”, como economía timótica del riesgo, como economía creadora y trans-egoísta, de ahí su concepto de bancos de ira.¹⁸

Sin embargo, desde un punto de vista económico y psico-antropológico, la situación “poscomunista”, luego de la caída del muro de Berlín, implicó una vuelta casi compulsiva de la economía dirigida a la economía de propiedad. Y esto pues la esencia de la erótica — dice Sloterdijk — se funda en la estimulación de ideas de carencia y en sentimientos de insuficiencia de toda especie “que se articula en las correspondientes acciones del querer tener y conseguir”. (Sloterdijk, 2006. p. 228). Esto, a su juicio, explica las constantes estafas ocurridas especialmente en países post socialistas de chantajes piramidales favorecidas por la más anticapitalista idea del dinero: “la idea de que el dinero por si solo crea más dinero” (Ibid. p. 229). Destaca Sloterdijk que, la moderna economía de la propiedad ha venido aureolada desde el principio de rutilantes fantasías de felicidad para las que resulta adecuado el término “capitalismo de fortuna”. Desde esta lógica, los fundamentos de la “equiparabilidad” del capitalismo regular, como se le entiende, deben verse en el hecho indiscutible de la avidez que se ampara en un sistema de crecimiento basado en el crédito que pareciera creer que, venga lo que viniere, dependerá siempre de una “reproducción infinita”:

En ninguna formación histórica se necesitó en tal alta medida una

competencia orientada por la avidez y la envidia como en la «sociedad» desarrollada del consumo de masas que, después de un preludeo de más de cien años, se ha propagado durante la segunda mitad del siglo XX de manera triunfal, en muchos lugares de la tierra, según modelos euro-americanos (Sloterdijk, 2006. pp. 242-243).

El capitalismo, como lo lee Sloterdijk, no tiene por tanto que ver necesariamente con su naturaleza económica, por el contrario, su fracaso está dado por una racionalidad psicopolítica que ha hecho de la avidez y el egoísmo “su única posibilidad”. Y esto se explica pues tras su recaída en el estadio de desagrado difuso y universal las conformaciones humanas han abandonado toda forma de coleccionabilidad, transformabilidad y capacidad de configuración, tanto en planos económicos como de vida. Ahora el impulso psicopolítico de antaño parece hundido en un nivel subtimótico en el que ya no queda ninguna posibilidad para hacer desde él intentos con el objetivo de confirmar el propio valor y las propias pretensiones. Se trata, dice Sloterdijk, de “un extremismo del cansancio”, de una radical apatía que se niega a cualquier tipo de configuración y de cultivo: “Sus agentes no quisieran mover ni un dedo si el hacerse el muerto fuera el medio para salir de la olla del fracaso” (Sloterdijk, 2006. p. 255). Esa “internacional de hastiados” de la humanidad existe en un estado de continua autodisolución. “Ninguna asamblea constituyente estaría en situación de dar forma y contenido a su desmesurado veto contra el estado de cosas. Allí donde aparecen intentos fragmentarios, al día siguiente se reconocen las tesis de los actores a través de los añicos, ruinas y chatarras quemadas” (Ibid. p. 255). Por esta razón, aumenta, que no ha de sorprender que los miembros de esta “internacional imposible” no se sientan afectados

en absoluto por el pensamiento de una recolección organizativa: “Para aquellos a los que no hacer nada representa la más íntima venganza de las circunstancias, toda forma de orientada cooperación con sus semejantes significaría para ellos el paso a la trascendencia, al nocansancio, al no-ser vencido. (Ibid. p. 256).

El comunismo incluso como banco de recolección antiguo de la ira, por su cinismo, hoy muestra una imposibilidad de plantearse como la alternativa unilateral para la inversión exitosa de los impulsos de justicia del presente. Sus promesas “cripto-cristanas de evolución” — como refiere — y día del juicio para los no oprimidos marcaron su ruina: “pese a que aún algunos conceptos pervivan de manera aislada para justificar la fantasía de la retribución de los pobres subyugados ante los perversos ricos” (Sloterdijk, 2006. p. 256). Concluye el filósofo afirmando que mucho más importante resulta ahora deslegitimar la digna y fatal alianza de inteligencia y resentimiento que marcaron los impulsos tímóticos del siglo XX para crear paradigmas capaces de futuro, espacios libres de venenos de sabiduría vital que no homogenice la historia en ganadores y perdedores. Sin una abierta cultura de la ambición no podrá llegarse nunca a otro puerto. La ambición, por tanto, no es el problema, sino la “intrascendencia”. Esta, para Sloterdijk, debería tener lugar un sentido posmonoteísta, de tal manera que rompa, con la debida coherencia, con las ficciones de la metafísica judeo-cristiana de la venganza y sus reflejos políticos que adulteraron las revoluciones modernas desde Napoleón hasta Stalin. Es vital — dice — que se instale una meritocracia que, tanto desde el punto de vista intracultural como transcultural, equilibre una distendida moral anti-autoritaria con una conciencia marcada de las normas y con un respeto a los inalienables derechos personales. La aventura de la moral se debe realizar, a su juicio, a través de un programa paralelo de las

fuerzas elitistas e igualitarias. Solo en este marco — afirma — es pensable el cambio de acento de los impulsos de apropiación sobre las virtudes donantes desde márgenes no excluyentes.

Reflexiones finales

Sin lugar a duda, la narrativa escogida por Peter Sloterdijk para desarrollar su lectura de los fenómenos psicopolíticos colinda con la polémica. Y esto es propio de un autor que desde temprano venera al cinismo antiguo¹⁹ como una forma de filosofar diametralmente opuesta a los fenómenos teórico-interpretativos más tradicionales en la academia (Sloterdijk, 2003b). Su “materialismo dionisiaco” (van Tuinen, 2006, p. 24) implica una lectura de los fenómenos sociales con una libertad “artística” que recuerda a los modos propio de Friedrich Nietzsche y su “virtuosismo histórico”²⁰ (Couture, 2016). Una forma de “re-escribir los hechos” desde una libertad hermenéutica, que como hemos visto, no está exenta de riesgos.

El filósofo ensaya con integrar aspectos aparentemente desconectados unos de otros para sus interpretaciones antropológicas, situación que naturalmente es calificada como un acto propiamente “quínico” de su accionar (Sloterdijk, 2003b). Y esto pues, la historia para él, no es una serie continua ni discontinua de estados mentales o culturales, sino que, más bien, se representaría como “un conducto de aire serpenteante capaz de establecer contacto, a través de improbables esclusas de aire, entre atmósferas accidentalmente separadas en el tiempo” (Couture, 2016, p. 8). Ya Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas*, planteaba que el historicismo es hostil a la vida y a la juventud, en cuanto “entorpece el instinto creativo del arte”. Al producir este efecto, la historia sería la “antítesis del arte”, y como decía Nietzsche “sólo si la historia

puede soportar ser transformada en una obra de arte, quizás sea capaz de preservar los instantos o incluso de evocarlos” (Nietzsche citado por Couture 2016, p. 8)

De esta manera, Sloterdijk suscribe plenamente al diagnóstico otorgado por Nietzsche y acepta la idea de que la vida es presa de fuerzas contrarias a su “impulso vital”.²¹ “La vida “está enferma de muchos males”, entre ellos, “el de la propia historia” (Couture, 2016, p. 8). Así, el exceso de historia y de “cientificismo” atacan los poderes plásticos de la vida, sin saber más como emplear adecuadamente “el pasado como alimento nutritivo” (Ibid. p. 8). Por esta razón, Sloterdijk debe comprenderse principalmente como un “pensador centáurico” a la manera como el filósofo lo desarrolla en *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (1986).

Como refiere Couture (2016), Sloterdijk, siguiendo a Nietzsche, “redibuja constantemente los límites entre la provocación y la teoría sentándose a horcajadas sobre una bestia híbrida compuesta de arte y filosofía, a la que se refiere como literatura centáurica” (p. 2). Cada uno de sus textos es una obra que abre y cierra en sí misma, los conceptos quedan circunscritos a los sentidos de cada texto, de ahí que Heinrichs (2011) lo defina como un “compositor”: “La estrecha relación con la música se nota en su filosofía y en su lenguaje. Sí, más aún: Compone sus textos. El tono de su filosofar es musical” (p. 13).

El heroísmo que tanto anhela del hombre antiguo se presenta en su propia pluma, “exponiéndose” a sí mismo en sus “experimentos literarios”. De ahí que la calificación de *enfant terrible* de la filosofía alemana sugerida por Žižek no aplica a sus modos. Ni caprichos ni antojos impulsan su ética, incluso aunque su estilo implique debates, sus textos se dirigen por lo general a combatir el inactivismo y la pasividad en el confort del sujeto contemporáneo. Llámese, “ultimo hombre”, “sujeto

sin retorno” o “cínico”, Sloterdijk acusa nuestra cuestionable situación antropológica contemporánea como sin proyecto común. Su filosofía por tanto siempre es comprometida (Sloterdijk, 2003a).

Como sucede con esta obra, el filósofo se permite con inusual libertad “ensayar” con interpretaciones originales. Sus conceptos se escogen en cuadros narrativos siempre cercanos a la discusión. Baste con indicar lo sucedido respecto a *Normas para el parque humano* (1999) en donde es acusado por Habermas en levantar los fantasmas del nacional socialismo, o como lo hace en el mismo *Ira y Tiempo* (2006) al dirigirse fuertemente en contra de los proyectos comunistas y fascistas, e incluso en utilizar terminologías capitalistas para su expresión de “inversión de Ira”. No obstante, sería injusto reducir toda su filosofía a un mero rol de polemista, de esta manera estarías quitando el valor no solo filosófico, sino también ético de sus propuestas. Como refiere Heinrichs (2011), este texto quizás cargado de ideas confusas tiene el valor de iniciar una reflexión en torno a los fenómenos psicopolíticos de hoy. Desatender el orgullo, y los afectos silenciados como la ira o la colera no contribuyen en una revisión más nutritiva de nuestros fenómenos sociales.

Como hemos visto, las pretensiones de este programa antropológico de formación psicopolíticas son altas, aunque Sloterdijk evidentemente no ofrezca la salida completa. En él parece tratarse de la creación de un necesario “código de conducta” para complejos multicivilizatorios (Sloterdijk, 2003a). Semejante esquema Sloterdijkiano, de considerarse, debe ser lo suficientemente resistente como para ser justo con el hecho de que el mundo comprimido o globalizado sigue siendo, hasta nueva orden importantemente erótico y egoísta (aunque sí, con algunas precisiones). Y un universo de actores enérgicos, tímóticos e irritables como refiere el filósofo no puede

integrarse desde arriba únicamente mediante síntesis idealistas, sino también a través de relaciones fuerza-fuerza que mantengan el equilibrio). Una psicología política que sea capaz de trascender a los fenómenos erotodinámicos tras el cinismo del presente se considera una invitación atractiva para quienes estén dispuestos a someter miradas paradigmáticas del pensar político y económico, sea este de izquierdas, de derecha o de cualquier opción subrepticamente imperante. Más si aceptamos que la economía liberal en muchos aspectos sigue habitando bajo la pretensión epistémica bastante ingenua (o al menos sospechosa) de la neutralidad ideológica como condición tecnocrática.

Sloterdijk nos propone aquí un ensayo que invita a pensar en una racionalidad psíquica que explican las dinámicas erotonormadas, incluyendo la económica. Trascender a la idea de la equivalencia y optar por el riesgo, debe dirigirse desde campo éticos, ojalá a su juicio impulsados por el orgullo. Como refiere Carmona en su introducción a la *Fiscalidad* de Sloterdijk “no tiene sentido que continuemos moviéndonos en la dicotomía de lo propio y lo ajeno. Cooperemos en un proyecto inmunológico global. Eso sí merecería llamarse civilización. Ejercitémonos a diario para la supervivencia común. Practiquemos la modestia y la autolimitación”, pero siempre con impulsos arriesgados, heroicos o como lo dice el propio Sloterdijk “acrobáticos” (Carmona en Sloterdijk 2014, p. 26).

Referencias

- Couture, J.-P. (2016). Sloterdijk. Cambridge: Polity.
- Gentinetta, K. (2014). “Sloterdijk, La mano que da. La nueva cuestión social. Subtitulado español”. Entrevista a Peter Sloterdijk programa de la SF suiza Sternstunde.
- [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=jeWbLNtmGj8>
- Heinrichs, H. J. (2011). Peter Sloterdijk, die Kunst des Philosophierens. Hansen.
- Honneth, A. (2009). Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe. In: Die Zeit. N° 25. En <https://www.zeit.de/2009/40/Sloterdijk-Blasen?>
- Jongen, Marc, Sjoerd van Tuinen und Koenraad Hemelsoet, (editores) (2009). Die Vermessung des Ungeheuren. Philosophie nach Peter Sloterdijk. München
- Ríos Rojas, A. (2013). Peter Sloterdijk de la vida en ejercicio al optimismo social ilustrado. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Vol. 40. N° 4. pp. 69-92.
- Sloterdijk, P. (1998). Extrañamiento del mundo. Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2000). El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2003).
- Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger. Siruela.
 - crítica de la razón cínica. Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnicas. Editorial Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2014). Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana. Aportes a un debate filosófico sobre una nueva fundamentación democrática de los impuestos. Ediciones Siruela.
- Snell, B. (2007). El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos. Editorial Acantilado.
- Van Tuinen, J. (2006). Peter Sloterdijk Ein Profil. Verlag

¹ Texto que se forja a partir del capítulo 8 de *Esferas II* (titulado: “La última esfera. Para una historia filosófica de la globalización terrestre”) y que Sloterdijk profundiza luego como un libro independiente.

² Que ubica la fuente del terrorismo del siglo XX en el uso por parte de los alemanes de un gas letal en el frente francés en 1915 (TA9-17).

³ Como se verá más adelante, este texto genera conflicto especialmente en pensadores de izquierda.

⁴ Mas adelante desarrollamos el concepto.

⁵ Como, por ejemplo, interpretarlo desde el psicoanálisis.

⁶ Artículo publicado en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) a propósito de la crisis financiera internacional después del *crash* del banco Lehman en septiembre de 2008.

⁷ El artículo de Sloterdijk provoca diversas reacciones, entre ellas la de Axel Honneth, que titula su réplica como un comentario al artículo de Sloterdijk como “fatal profundidad en Karlsruhe”. Para una revisión detallada de este conflicto se sugiere ver Heinrichs (2011, cap. 28. pp. 308-315) y también Couture (2016, cap. 4. pp. 74-77 y 84-88).

⁸ Mas adelante desarrollamos el concepto.

⁹ Las teorías que perciben y tratan los afectos desde la perspectiva de la perturbación y el sufrimiento individual son diametralmente opuestas al punto de partida de Sloterdijk. Sus fines y los del psicoanálisis son mutuamente excluyentes, pues Sloterdijk nunca asume un déficit o un desorden en su interpretación del hombre. Si bien sus diagnósticos son críticos apuesta más por una salida optimista que al determinismo patológico. Como refiere Heinrichs (2011) “el modelo humano de Freud, que se centra en el individuo, también contradice la idea de Sloterdijk de ver a los seres humanos en relaciones, espacios y conglomerados de energía” (p. 248).

¹⁰ Esto pues en lo concreto el cristianismo se ha convertido en una empresa de bienestar “suavemente amable” y metafísicamente humanitaria que se diferenciaba de sus competidores mundanos solo por algunos dogmas grotescos y supraracionales: una eutanasia hecha rutina metafísica, el estímulo de la mística sacra, las anticuadas colectas de los domingos a favor de los necesitados, sin olvidar el óbolo misionero” (Sloterdijk, 2006, p. 39).

¹¹ Mas adelante explicamos como Sloterdijk comprende el resentimiento.

¹² Como afirma el esloveno: “quizás ha llegado el momento de cambiar este mantra y admitir que una buena dosis de ese paradigma 'jacobino-leninista' es precisamente lo que necesita la izquierda hoy”, que necesitamos “justicia igualitaria estricta, terror disciplinario, voluntarismo político y confianza en la gente. Esta matriz no está 'reemplazada' por ninguna nueva dinámica posmoderna o posindustrial o post-lo que quieras” (Žižek, citado por Couture 2016, p. 29).

¹³ La fecha de datación del texto atribuido a Homero es controvertida, no obstante, relativo consenso hay en ubicarla en el siglo octavo antes de cristo.

¹⁴ “Cuanto más son objeto de disección, tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de las interpretaciones” (Sloterdijk, 2000, p. 26).

¹⁵ “Sus [interpretaciones] se podían reclamar así legítimamente (...) como los administradores profesionales del sentido, incensaran los textos clásicos, para así traducir sus verdades eternas a las fórmulas más modestas de una comprensión acorde con el tiempo presente” (Sloterdijk, 2000, p. 26).

¹⁶ Es por esta razón que Sloterdijk se define a sí mismo como una especie de “escanciador” de textos antiguos (en el lenguaje del conocedor de vinos), el vino que se vierte en un recipiente para airearlo se “decanta”: “Llevo los grandes vinos añejos del pensamiento a nuevos odres, he releído a los metafísicos y los he cambiado de embase (...) todas ellas son prácticas de decantación. ¿Qué ha de hacer, pues un teórico en el día a día? Uno es una especie de escanciador de las corrientes ideológicas, un bodeguero, un sumiller, alguien que canta a la contra” (Sloterdijk, 2003a, p. 148). Esta es la razón también por la que el filósofo se permite reinterpretar libremente los clásicos, y el primer párrafo de la *Iliada* le parece oportuno para su tesis tímótica.

¹⁷ Como refiere van Tuinen (2006) la ciencia jovial de Nietzsche es el resultado de pensar consistentemente a través del nihilismo moderno y superarlo: “un positivismo heroico que conduce a una autoafirmación afirmativa, noble, desprendida de todas las emociones envenenadas”. A su parecer Sloterdijk también parece estar luchando

por tal superación “resistiendo con uñas y dientes el sombrío pesimismo cultural de la teoría crítica” (p. 30).

¹⁸ El capital se entiende como una filosofía de compromiso, una mirada no egoísta, sino más bien arriesgada de la inversión.

¹⁹ Quinismo en su terminología.

²⁰ “Llevo este concepto en la cabeza como una lámpara de minero, sin la cual no podría seguir las cavilaciones que me desafían” (Sloterdijk citado por van Tuinen, 2006, p. 25).

²¹ Situación que esta ejemplarmente desarrollada en su texto *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* de 1986.

Crítica al autoritarismo en tiempos de apocalipsis (de Hayek a Girard pasando por Agamben y Canetti)

Critique of authoritarianism in times of apocalypse (from Hayek to Girard through Agamben and Canetti)

SANTIAGO NAVAJAS (UNIVERSIDAD DE GRANADA)

santinavajas@correo.ugr.es - ORCID: 0000-0003-0247-240X

Resumen: En este artículo se presentan cuatro caminos convergentes en la denuncia de los mecanismos institucionales que llevan a la servidumbre política y el autoritarismo estatal. Desde perspectivas muy alejadas, Hayek y Agamben coinciden en denunciar la creciente amenaza que se cierne sobre las sociedades abiertas por la pinza entre la dinámica de crecimiento estatal y el ansia de dominio de la tecnociencia. Con otro enfoque, centrado en los mecanismos de reproducción sociales, Girard y Canetti desmenuzan la dinámica de aglomeración colectiva que lleva a los individuos a perder su conciencia personal para subsumirse en el magma de la acción masificada. A partir del análisis cruzado de las reflexiones y propuestas de Hayek, Agamben, Girard y Canetti plantearemos un marco general para una praxis democrática y liberadora que resista los embates autoritarios que, sin duda, se volverán a plantear cuando vuelva a producirse una amenaza general como las ocurridas en tiempos de guerra o pandemia.

Palabras claves: Hayek, Agamben, Canetti, Girard, autoritarismo, pandemia

Abstract: This article presents four convergent paths in denouncing the institutional, anthropological and social mechanisms that lead to political servitude and state authoritarianism. From very different perspectives, Friedrich Hayek and Giorgio Agamben coincide in denouncing the growing threat to open societies posed by the clamp between the dynamics of state growth and the lust for domination of technoscience. With another approach, centered on the mechanisms of social reproduction, René Girard and Elias Canetti break down the dynamics of collective agglomeration that leads individuals to lose their personal conscience in order to subsume themselves in the magma of mass action. From the cross analysis of the reflections and proposals of Hayek, Agamben, Girard and Canetti, we will propose a general framework for a democratic and liberating praxis that will resist the authoritarian onslaughts that will undoubtedly arise again when a general threat like those that occurred in times of war or pandemic happens again.

Keywords: Hayek, Agamben, Canetti, Girard, authoritarianism, pandemic

Introducción

La pandemia de Covid-19. ha supuesto una conmoción en el planeta comparable a una guerra mundial u otro acontecimiento apocalíptico. Los millones de fallecidos, así como el empeoramiento en los diversos índices de bienestar general, dejan constancia de unas pérdidas en vidas humanas y daños materiales como no se registraban en el ámbito de la salud desde la pandemia de la enfermedad conocida como gripe española en 1918 (Spinney, 2018). Como también sucede durante las guerras, se han perdido sacrificios a la población y se han restringido derechos fundamentales en aras de la seguridad nacional y de la salud pública. En ocasiones, los sacrificios y las restricciones han traído nuevos daños físicos, morales, psicológicos y sociales, como el retraso en la educación -sobre todo de los más jóvenes-, el aislamiento social -en particular de los más ancianos-, y un gran daño económico -que ha golpeado en especial a los más desfavorecidos.

Desde el punto de vista filosófico cabe sospechar que los efectos también pueden ser profundos y graves, tanto en lo que respecta al entramado tecnopolítico como a la misma consideración antropológica de la vida humana, aunque no sean evidentes al registrarse en las profundidades del subsuelo civilizatorio. Aunque ya se han publicado algunas reflexiones filosóficas de calado (Arias Maldonado, 2020; Pigem, 2021), la cercanía del acontecimiento en el que todavía estamos inmersos exige seguir calibrando posibles vías de investigación.

Este artículo plantea cuatro posibles acercamientos a la pandemia, sin pretender que sean exhaustivos, teniendo en cuenta la dialéctica entre las reacciones de los dos soberanos en las democracias occidentales, los Estados y el pueblo (en otros regímenes políticos no ha tenido lugar esta dialéctica, en tanto el

polo popular desaparece bajo el control absoluto de la instancia estatal). Por un lado, desde el punto de vista de las acciones gubernamentales, se mostrarán y analizarán las críticas a los dispositivos autoritarios puestos en marcha por los Estados en situaciones de emergencia nacional de Friedrich Hayek, en una proyección hacia el presente desde su experiencia con diversos totalitarismos, y de Giorgio Agamben. Por el lado de la sociedad, y cómo esta ha recibido el impacto tanto del virus como de las medidas autoritarias, serán analizadas las aportaciones de Elias Canetti y René Girard a propósito de la degeneración del pueblo en masa y la búsqueda de chivos expiatorios.

En general, se sostendrá que la confluencia entre las reacciones del Estado y de la Sociedad, del Leviatán y de Behemot, pueden dar pie a un peligro ontológico para las sociedades libres que tome el relevo, de manera mucho más destructiva, a la amenaza óptica que está ocasionando todavía el desafío vírico, en cuanto que pueda producir un cambio esencial en los mecanismos de equilibrio entre los valores supremos de la libertad y la seguridad. Se trata de evitar que el control *del* poder pase de ser un saludable control *al* poder a un siniestro control *desde* el poder.

Perfectos liberales reaccionarios

“Durante la guerra todos hemos de ser en algún sentido totalitarios”. Siguiendo la cita de Hayek podemos concluir que durante una pandemia todos hemos de ser *en algún sentido* autoritarios. Pero no en todos los sentidos, ni en todos los tiempos. La justificación que da Hayek a su paradójica defensa del totalitarismo, dado su declarado liberalismo, es que “cabe sacrificar parte de la propia libertad temporalmente para poder preservarla a largo plazo” (Hayek, 2010, p. 103). El argumento de Hayek subraya la cuestión de la temporalidad

de las medidas totalitarias, así como su limitación respecto a la libertad, ya que sólo ha de sacrificarse una parte y ni un gramo más. Pero, más importante, el argumento de Hayek no plantea la limitación de la libertad privilegiando otros valores, de la salud pública a la seguridad colectiva pasando por el bienestar general, sino en aras de la propia libertad. Esto podría no ser la peor de las hipocresías si no fuese porque Hayek realmente elaboró toda una serie de críticas a los programas intervencionistas que, a rebufo de los Estados militarizados durante la Segunda Guerra Mundial, pretendían convertirse en permanentes. Como advertiría irónicamente más tarde Milton Friedman, un liberal de distinto pelaje, “Nada es tan permanente como un programa temporal del gobierno”¹.

Este planteamiento de Hayek es el que subyace en las críticas que, desde la perspectiva liberal (Pennington, 2021), se han realizado a la actual situación de vigilancia, control y castigo estatal que se está extendiendo como una plaga en paralelo a la pandemia del Covid-19. De modo que cabría preguntarse si respecto a ese largo plazo al que se refería Hayek es más peligrosa la deriva autoritaria de los Estados de Derecho -transformados en Estados regidos por una especie de robespierianos Comités de Salud Pública-, que la propia enfermedad -que terminará siendo, probablemente, endémica como la gripe.

Por otro lado, Massimo Cacciari y Giorgio Agamben han sido calificados, tras sus críticas al autoritarismo tecnocrático del primer ministro Draghi en Italia, como “perfetti liberali e liberisti reazionari” (Cremaschi, 2021). Que un pensador como Agamben, ligado usualmente a los nombres de Martin Heidegger, Walter Benjamin, Michel Foucault, Kafka y Guy Debord (Galindo, 2010), sea ahora puesto en relación implícita con Hayek, Mises y Rothbard, principales representantes de lo que se suele considerar “perfectos liberales y

liberales reaccionarios”, es uno de los efectos colaterales filosóficos más significativos que se han desarrollado a partir de la pandemia.

Además de Agamben y Cacciari, otros profesores e intelectuales italianos han creado iniciativas colectivas como el sitio web nogreenpassdocenti.wordpress.com y se han declarado en contra del aparato coercitivo biopolítico ya que, argumentan, el *greenpass* (certificado covid) exigido a los profesores y estudiantes universitarios para poder dar clases y examinarse, sería una medida discriminatoria e inconstitucional, que divide a la sociedad italiana en ciudadanos de primera clase, que siguen disfrutando de sus derechos, y ciudadanos de segunda clase, a los que se les recortan sus derechos fundamentales, empezando por el de trabajar y estudiar.

Por supuesto, en un tema tan debatido hay pensadores que argumentan en sentido contrario, como Byung Chul-Han y Gustavo Zagrebelsky. En el caso de Byung Chul-Han (2020), su tesis es que la diferencia en la reacción entre Occidente y Oriente reside en los valores colectivistas y autoritarios de Oriente frente a los individualistas y liberales de Occidente. Comparación que sería favorable para Oriente. Zagrebelsky, por su parte, ha declarado a la prensa italiana:

El gobierno debe decidir sobre una base científica. Esto no puede ser una improvisación política. Sin embargo, esta necesaria referencia a las posiciones de la "comunidad científica" no elimina las responsabilidades del gobierno y del parlamento. No hay una sola voz de la "comunidad científica" que pueda considerarse una verdad absoluta y establecida de una vez por todas. (*Huffington Post*, 14 de septiembre de 2021)

En el caso de los italianos, cuenta que su país fue el primero en llevar a cabo medidas de restricción de derechos y como contrapeso

-argumentando al modo sociológico de Byung Chul-Han-, viven en una sociedad católica en la que no hay tanta sumisión respecto al poder establecido, ni la disciplina social es tan férrea.

La vinculación entre Hayek y Agamben a propósito del sacrificio de la libertad en época de guerras y pandemias puede parecer en principio *contra natura*, sin embargo, exploremos el vínculo que les liga a través del objetivo común a favor de la libertad y su denuncia de los métodos autoritarios que se esconden tras la apariencia de legitimidad de los Estados contemporáneos, incluidos los que dicen ser de Derecho. De esta manera, trataremos de explicar hasta qué punto las guerras, las pandemias y otros sucesos catastróficos forman parte de la radicalización del “camino hacia la servidumbre” que había pronosticado Hayek en su obra y que encuentra en Agamben a su más radical crítico contemporáneo.

Friedrich Hayek y Giorgio Agamben como críticos del poder.

En el caso de Hayek, su rechazo primario es a la Modernidad hegemónica, aquella que desde Descartes a Hegel y Auguste Comte ha pretendido entronizar a una Razón ilimitada como única fuente de conocimiento (Hayek, 2003). Esto tendría como desarrollo político, según Hayek, una justificación del autoritarismo estatal ejercido por una élite que sería la que presuntamente puede tener un conocimiento privilegiado. Frente a este elitismo excluyente del paradigma hobbesiano-cartesiano, Hayek defenderá una Modernidad ligada a la concepción de Hume y de Smith, en la Escuela Escocesa de la Ilustración, para la que la racionalidad es limitada y compatible con otras fuentes de conocimiento, de la tradición a la experiencia, pasando por articular instituciones, como la democracia liberal y la economía de mercado, que hacen emerger una inteligencia más compleja y profunda a

partir de las limitadas inteligencias de cada uno de sus usuarios -una constante en toda su obra, por ejemplo, los ensayos dedicados a Hume, Mandeville y Smith (2015a: cap. 7; 2015b: caps. 15 y 16)).

Agamben, por su parte, ha profundizado en la tesis de Carl Schmitt de que los principales conceptos políticos de la Modernidad no son sino versiones secularizadas de conceptos teológicos, con el Estado ocupando el lugar de la Providencia. Téngase en cuenta que el pensador italiano rechaza explícitamente el teorema de la secularización de Schmitt, aunque admite que hay signaturas (parecidos, reenvíos, continuidades sinuosas y ocultas) entre el pasado teológico y el presente.

Igual sucede en el ámbito científico, donde se han traspasado los lugares comunes de leyes eternas y de los “expertos” como depositarios de un saber especial no tanto por su método sino por la “autoridad” de aquellos que dicen representar la Verdad, ahora denominada Consenso (Agamben 2008). En este caso, Agamben le da un giro a la tesis que sostuvo Schmitt según la cual “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados (...) El estado excepcional tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología” (Schmitt, 2005, p. 57), argumentando que, aunque es cierta la fundamentación que plantea Schmitt, también es verdad que es la propia política la que estuvo en la base de la teología judeocristiana.

Otro filósofo, Hans Blumenberg (2008), cree que la Modernidad no es una simple continuación de la teología medieval, sino que introduce una ruptura al afirmar, como no se había hecho desde la Grecia clásica, lo propiamente humano frente a la absolutización en la tradición platónico-gnóstica-cristiana. De este modo, tanto el Estado liberal como la ciencia moderna supondrían una cesura entre lo antiguo sobrenatural y lo moderno natural.

Sin embargo, no hay que concluir que ambos filósofos, Agamben y Blumenberg, están enfrentados. Porque podría ser perfectamente que haya dos Modernidades. Por un lado, la que no es sino una secularización de la Teología, que se correspondería con la vertiente cartesiano-hobbesiana, criticada por Hayek por pretender ser omnisciente epistemológicamente y, por tanto, autoritaria en lo político. Por otra parte, la ligada a la Ilustración escocesa y liberal, que sí significaría una cesura humanista frente al anterior sistema teológico. Como subraya Alfonso Galindo (2010): “Análogamente, sólo marginando muchos datos es posible afirmar que no hay oposición entre el liberalismo de Smith o de Hume y el providencialismo de los fisiócratas” (p. 73). Y es que si la propuesta de Agamben es lúcida en la crítica, resulta pueril en la propuesta; certera al desbrozar la historia de los conceptos, inane al diseñar una praxis de acción.

Lo que marcaría el límite entre ambas Modernidades sería la cuestión de la violencia. En la tradición liberal, la violencia es el límite de la acción política legítima, lo que llevaría a establecer condiciones de posibilidad muy estrictas para la coacción, ya fuese por parte de los ciudadanos como de los Estados. Tanto Rawls como Popper han teorizado sobre la frontera que hace que el tolerante esté justificado para convertirse en intolerante: la violencia explícita o el discurso que anime de manera directa a la misma.

En la otra Modernidad, la teológica, la que va de Hobbes a Carl Schmitt, la cuestión de la violencia estaría más a flor de piel y la política no sería sino violencia pura y nuda, organizada, siendo en sí misma el fundamento mismo del soberano (Agamben, 1998). En sus últimas consecuencias, para Agamben habría una continuidad entre movimientos totalitarios como el nazi y el comunista, por una parte, y las democracias contemporáneas,

cuyo método de acción es la empresa de gestión e información de la vida y su paradigma el campo de concentración para politizar la *zōé* (Agamben, 2000). Ésta es otra coincidencia con Hayek, que mantuvo una tesis similar en *Camino de Servidumbre*.

Hayek o hasta qué punto ser totalitario

Friedrich Hayek es conocido como un defensor del liberalismo clásico, economista a favor de un sistema capitalista no intervenido ni dirigido -aunque sí regulado dentro de los parámetros de la Escuela de Friburgo- y un teórico de los órdenes espontáneos guiados por un proceso evolutivo. A partir de su primigenia formación dentro de la Escuela de Viena, en la que descollaban Ludwig von Mises y Carl Menger, Hayek se desplazó a la London School of Economics invitado por Lionel Robbins para responder al desafío que otro liberal, John Maynard Keynes, de corte más intervencionista en los mercados, estaba planteando al sistema neoclásico y al propio paradigma austríaco. En Inglaterra estuvo durante la Segunda Guerra Mundial, donde pasó gran parte de ésta como invitado de Keynes, su enemigo académico pero amigo personal, en Cambridge (Caldwell, 2018). Ya hacia el final del conflicto bélico, publicó en 1944 *Camino de servidumbre*, un ensayo político que ampliaría su rango como pensador y que le supondría una gran fama. La polémica que suscitó el libro venía de su tesis más fuerte: la relación entre la planificación centralizada y el totalitarismo. Dado que la guerra se había desarrollado siguiendo una fuerte planificación de corte militar, no sólo en el aspecto bélico sino también en el político, el científico y el cultural, Hayek expresaba su preocupación de que en tiempos de paz se siguiese ese mismo modelo planificador, que podría llevar a situaciones de totalitarismo incluso en países

con tradiciones de democracia liberal como Reino Unido y EE.UU. (donde Franklin Delano Roosevelt había desatado una batalla judicial contra el Tribunal Supremo por poner límites constitucionales a lo que el Presidente pretendía hacer dentro de su programa intervencionista conocido como *New Deal*).

El capítulo XIII de *Camino de servidumbre* (2013) se denomina explícitamente “Los totalitarios en nuestro seno”. En él, Hayek hace algunas consideraciones sobre los peligros que, como una espada de Damocles, se ciernen sobre las sociedades libres en un probable camino hacia el totalitarismo. En primer lugar, la complacencia. Recuerda Hayek que nadie habría dicho treinta años antes que un régimen como el de Hitler sería posible en la patria de Kant, Schiller y Goethe. La segunda característica sería el antiliberalismo común a la izquierda y a la derecha, que hacía indistinguibles no sólo a los comunistas y a los fascistas, más allá de sus colores de identificación, sino a los conservadores de los socialistas. Un tercer rasgo que señala Hayek es el endiosamiento del Estado, la admiración de los poderosos y de lo grande por ser grande, así como el sesgo favorable hacia la “organización” de todo, que hace que se sea proclive a la planificación mientras se desconfiaba de la autoorganización y la espontaneidad social. En definitiva, pone como ejemplo, incluso en Reino Unido se admiraba a Bismarck y se olvidaba, en el mejor de los casos, a Gladstone.

De todo ello se sigue la derrota del individualismo y el triunfo de la unidad social unificada por el Estado con el fin de alcanzar el máximo grado de eficiencia. También del utopismo, como rasgo de la historia, que destruye la tradición y aliena el pasado para poder construir la sociedad del futuro desde cero, siguiendo un modelo de ingeniería industrial en lugar de una artesanía tradicional. Sobre todo es importante, subraya Hayek, ser conscientes del tono emocional que se filtra en las

expresiones lingüísticas que anteponen lo grande a lo pequeño y lo dinámico a lo estático. En su apoyo, Hayek cita a Edward H. Carr, que también pronosticaba (aunque el historiador marxista lo plantea como algo positivo): “La Rusia soviética y Alemania se esforzaban por reconstruir el mundo en forma de unidades mayores sometidas a la planificación e intervención centralizadas” (2013, p. 170).

Esta sociedad utópica hiperplanificada y megacentralizada no habría sido posible, insiste Hayek, sin el concurso de una especie de intelectuales: los científicos y los ingenieros. Fue el hecho de crear un sistema educativo basado fundamentalmente en “realidades” muy por delante de las “humanidades” el que propició, según Hayek, que:

[La] intolerancia de la razón, tan visible con frecuencia en el especialista científico, la intransigencia con los métodos del hombre ordinario, tan característica del técnico, y el desprecio hacia todo lo que no ha sido organizado conscientemente de acuerdo con un modelo científico, por unas inteligencias superiores, fueron fenómenos familiares durante generaciones en la vida pública alemana, antes de adquirir importancia en Inglaterra. (Hayek, 2013, p. 215)

Desde el punto de vista político, lo que llegó a Inglaterra vía Alemania fue el intento de crear un socialismo de clase media, creando así una pinza política entre dos movimientos en los que ve Hayek el impulso en Occidente hacia el totalitarismo: el capital y el trabajo organizado, con el común objetivo de crear una industria monopolista capaz de embargar, secuestrar y sobornar al poder político de turno. En *Camino de servidumbre* expresa Hayek una idea que lo aleja del mito de que defendía el *laissez faire*²: “Un Estado que consienta el

desarrollo de tan enormes agregaciones de poder no puede soportar que este poder quede enteramente bajo el dominio privado” (2013, p. 238).

Y, lo que es mucho peor, identifica al conjunto de la sociedad civil con el Estado, siendo que éste está controlado por un grupo que deviene casta, cuando consigue que todos crean que forman parte del Estado aunque no son más que sus marionetas y sus deudores. La relación simbiótica entre la casta capitalista y la élite burocrática crea así un monstruo frío, tal y como lo llamaba Nietzsche, que consiste en la fusión entre Leviatán y Behemot, con la complicidad necesaria de las organizaciones de trabajadores más poderosos que dejan fuera a empleados de empresas menos competitivas y a los parados. De esta manera los revolucionarios y los reaccionarios unen sus fuerzas contra la libertad.

La síntesis de todo el fenómeno que analizaba Hayek reside en esta cita de Alexis de Tocqueville en *La democracia en América*:

Toda nación que ha terminado en tiranía ha llegado a ese final por medio del buen orden. De esto no se deduce que los pueblos deban despreciar la paz pública, pero tampoco deben contentarse con eso y nada más. Una nación que no pide al gobierno más que el mantenimiento del orden es ya una esclava en el fondo de su corazón; es una esclava de su bienestar, dispuesta al hombre que la encadene. (2017, vol. II, 1ª parte, cap. XIV, p. 499)

Hayek nos previene, en el camino a la liberación que marcó Tocqueville, de que amamos demasiado la igualdad y el bienestar, en detrimento de la libertad.

Agamben, entre el Poder y la Gloria

Antes de que la pandemia asolase todo el planeta, Giorgio Agamben había trazado un

panorama crítico sobre las ideologías apocalípticas que se ciernen sobre todos nosotros. El 18 de noviembre de 2019 publicó un breve artículo titulado “Sulla fine del mondo” (“Sobre el fin del mundo”) en el que advertía de la transformación de la ciencia en una teología laica, con los científicos convertidos en sosias de profetas bíblicos en ropajes posmodernos: “En la Modernidad la ciencia ha sustituido a la fe y ha asumido una función propiamente religiosa”.

Esta ciencia al estilo religioso está formada por una clase sacerdotal y cuenta con una escatología para fortalecer, a través del miedo, la fe de sus seguidores, y de este modo reforzar a dicha clase sacerdotal. En la visión de Agamben, lo peor del cientificismo, esa degeneración acrítica del método científico, es que evita plantear la responsabilidad de los científicos y del propio método cuando ha pretendido estar libre de ética en prácticas bárbaras y criminales, de Auschwitz a Hiroshima.

Además, junto a la ciencia como religión plantea que nuestra época se caracteriza por otras dos formas de visión religiosa: el capitalismo y el cristianismo. En la dialéctica entre dichas formas de religiosidad, explícita en el caso cristiano e implícitas en los otros dos, se decide el destino de nuestra época.

No cae con esto Agamben en el irracionalismo científico ni en el misticismo arracional, sino que plantea una depuración del método científico, de sus vetas teológicas y sus prácticas inquisitoriales. Más tarde, Agamben (2020a) publicó un artículo titulado en esta ocasión “L’invenzione di un’epidemia” (“La invención de una epidemia”), en el que criticaba el estado de excepción que había decretado en Italia el gobierno de Draghi:

Si esta es la situación real, ¿por qué los medios de comunicación y las autoridades se esfuerzan por difundir un clima de pánico, provocando

un verdadero estado de excepción, con graves limitaciones de los movimientos y una suspensión del funcionamiento normal de las condiciones de vida y de trabajo en regiones enteras?.

Posteriormente, junto al también filósofo Massimo Cacciari, Agamben (2021) seguía con lo que entonces ya se había convertido en cruzada epistemológico-política, que podríamos calificar de foucaultiano-hayekiana, contra el paradigma políticamente correcto y sanitariamente normalizado, dado que este último implicaba el peligro de acabar con la libertad y cancelar los derechos fundamentales:

La discriminación de una categoría de personas, que se convierten automáticamente en ciudadanos de segunda clase, es en sí misma una cuestión muy grave, cuyas consecuencias pueden ser dramáticas para la vida democrática. Se está abordando con el llamado pase verde con una frivolidad inconsciente. Todos los regímenes despóticos han actuado siempre mediante prácticas de discriminación, que pueden haber sido contenidas al principio pero que luego se han generalizado.

Cuando Agamben realizó sus primeras críticas a las medidas anticovid por ser totalmente desproporcionadas, se produjeron varios ataques a su posicionamiento por parte de filósofos como Roberto Esposito o Slavoj Žižek. Esposito cree que todavía es demasiado pronto para reflexiones como las de Agamben, que resultan en su opinión hiperbólicas y desmesuradas, tanto por la perspectiva como por el hecho de comparar campos de concentración con unos meses de aislamiento en cómodos hogares, sin olvidar las diferentes maneras de afrontar las medidas

sanitarias en diversas culturas y desarrollos socio-económicos (Esposito, 2020). Žižek, por otro lado, critica a Agamben que se alinee, aunque fuera involuntariamente, con las tesis conspiranoicas que explican la pandemia y su reacciones como un plan de los Estados y los poderes capitalistas para, a través del pánico, dominar a la población en general. Se plantea Žižek, en sentido opuesto, que si algo ha traído esta crisis ha sido una desconfianza generalizada en los gobiernos, las instituciones políticas y las empresas, considerándolas cuanto más grandes, más demonizadas (Žižek, 2020).

Sin embargo, las críticas de Esposito y Žižek fallan, ya que el nivel del análisis de Agamben va mucho más allá en el tiempo y el espacio de lo que plantean sus críticos. Evidentemente, la situación de comodidad y confort de nuestros hogares durante la pandemia no son comparables en su dureza a los campos de concentración de los regímenes totalitarios, pero hacia lo que apunta Agamben es al estado de excepcionalidad que sostiene ambas situaciones. El error de Esposito es no darse cuenta de que tanto *1984* como *Un mundo feliz* son distopías igualmente totalitarias por mucho que una sea descarnada y cruel mientras que la otra sea confortable y placentera. En cuanto a Žižek, no comprende que ha aparecido una nueva casta del poder que legitima las operaciones de control y vigilancia de los Estados y las empresas: los sanitarios, representados en el mundo de la empresa por las farmacéuticas y las tecnológicas que durante la pandemia han visto como aumentaban sus beneficios de manera elefantiásica, al igual que su influencia en los gobiernos de todo el mundo.

Para Agamben, lo característico de la Modernidad es que la excepcionalidad en el ejercicio del poder está tan normalizada que hemos aceptado, con resignación y mansedumbre, medidas como las que se han

impuesto generalizadamente, vulnerando derechos fundamentales y atentando al núcleo de la convivencia no sólo civil sino también humana. Reducidos de este modo a la *nuda vida* (producida y organizada por el Derecho), somos tratados y manipulados como meros números en el DNI y en la cartilla de la Seguridad Social, de manera que se pueden manejar los cuerpos humanos según triajes utilitaristas mecanizados según una fórmula matemática tan objetiva como impersonal, y que evita pensar sobre la persona de carne y hueso. De esta manera, la figura del *homo sacer* (aquel que lleva la carga de un delito pero que no puede ser castigado, al tiempo que su asesinato quedaría impune) se hace presente en las figuras de los ancianos atrapados en las residencias para mayores, donde no solo murieron en masa por el virus, sino que fueron condenados por el Estado a morir en soledad y, además, sin posibilidad de ser velados.

La *nuda vida* (como vida para la muerte) no es la simple vida natural, sino una vida políticamente desprotegida, permanentemente expuesta a la muerte o a las vejeciones ocasionadas, con impunidad total, por el poder soberano o por quienes lo componen como ciudadanos. (Agamben, 2003, p. 12)

El caso de los ancianos es la muestra más obvia que plantea Agamben en su relación entre la emergencia del Covid-19 y el estado de excepción permanente en el que estarían incluso los Estados (presuntamente) de Derecho. El biopoder (la administración aplicada a la vida humana) clasifica a los individuos de modo que unos son sacrificados para salvar a otros, contando con la aquiescencia de los primeros. Para conseguirlo tiene que convencer a la inmensa mayoría de que la libertad ha de ser

sacrificada por motivos de seguridad y de salud pública, por lo que ha de promover, a través de los medios de comunicación, un estado permanente de miedo y de inseguridad (Agamben, 2020b, pp. 31-33).

La clave del Estado moderno reside, para Agamben, en que el ordenamiento legal se ha vuelto soberano, independientemente de los actores políticos personales, ya que es el acto mismo de gobernar, de manera tan sutil que se vuelve invisible. Nuestra época se estaría más cerca de *Un mundo feliz* que de *1984*. Si la pandemia vírica es terrible por el número de muertos, la pandemia de mansedumbre es patética por lo que indica del grado de domesticación al que ha llegado la mayor parte de la población.

Todo ello es posible porque, según Agamben, se ha producido en Occidente un desplazamiento desde categorías teológicas al ámbito político, lo que ha ocasionado una glorificación del poder absoluto, transfiriendo el protagonismo de la religión a la política en un primer momento, de ahí a la economía, y por último a las ciencias de la salud (de igual modo, en *Un mundo feliz* el dictador supremo está encarnando en un científico, Mustafá Mond).

Canetti y Girard, no hay gloria, ni poder, sin masa

Del mismo modo que no hay cara sin cruz, ni envés sin revés, no hay poder sin siervos, súbditos ni/o ciudadanos. En el origen del Estado moderno existe la tentación de mantener al siervo medieval con su condición de dependencia física y espiritual respecto al poder. Como pretendía Hobbes:

La libertad equivale en las repúblicas simplemente al honor de ser tratado como igual a los demás súbditos, siendo la servidumbre la situación del resto. En consecuencia, un

hombre libre puede esperar empleos de honor más que un sirviente. Y esto es todo lo que cabe entender por libertad del súbdito. Pues en todos los demás sentidos libertad es el estado de quien no es súbdito. (1979, p. xv)

En los *Elementos* plantea que la libertad individual y la sociedad civil es una contradicción en los términos, por lo que hay que eliminar alguna de las dos. Siguiendo la metáfora de la sociedad como un organismo en la que los individuos son análogos a las células de un cuerpo, la lógica conduce a sacrificar las células por el bien del organismo. Y que las células que se permitan han de entenderse como partes de un todo, siendo este la única entidad en la que cabe considerar voluntad y pensamiento propio. El cuerpo social queda así configurado como un conglomerado o masa, y cualquier reclamación de libertad individual queda proscrita como autoengaño o búsqueda de privilegios frente al soberano (Hobbes 1979, p. 134).

Esa reconfiguración reduccionista de los individuos a súbditos que forman una masa celular a disposición del soberano (Estado), será analizado por dos de los pensadores que mejor calibraron dicha tensión entre el ciudadano ilustrado y el súbdito-masa durante la emergencia y desarrollo de los grandes Estados en el siglo XX, Canetti y Girard.

En 1960 Elias Canetti publica *Masa y poder*, un ensayo dedicado a analizar los diversos tipos de súbditos-masa, además de cuáles son las estrategias de control y poder mediante las cuales las castas políticas manipulan, someten y encauzan a dichas masas. En una entrevista que le hizo Theodor Adorno a raíz de la publicación del ensayo, Canetti sintetizó las características más relevantes de dichas masas. El punto de partida de Canetti es la paradoja del ser humano, un ser inherentemente social que, sin embargo, se encuentra incómodo

ante el contacto de otros humanos. El “miedo al contacto” que atribuye Canetti a los seres humanos como característica antropológica fundamental, constituía el núcleo de la metáfora de los erizos que explicó Schopenhauer:

Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de los otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. Así la necesidad de la compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres. En Inglaterra a quien no se mantiene a esa distancia se le grita: *keep your distance!* (¡mantén la distancia!). Debido a ella la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas. No obstante, el que posea mucho calor interno propio hará mejor en mantenerse lejos de la sociedad para no causar ni sufrir ninguna molestia. (2009, p. 665)

Freud citaba la parábola de Schopenhauer para mostrar la necesidad de la represión, en el contexto de la psicología de las relaciones personales, para que tuviesen éxito y no se sumiesen en un proceso de autodestrucción:

De acuerdo con el testimonio del psicoanálisis, casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas —matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos— contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que sólo en virtud de la represión no es percibido. (1992, p. 96)

Dicho proceso de represión interior se traduce en una hostilidad externa hacia los que se perciben como diferentes. Freud diagnóstica que dicho odio al otro se basa en un narcisismo primario; si no es como yo, que soy *bueno*, es que el otro es *malo*:

En las aversiones y repulsas a extraños con quienes se tiene trato podemos discernir la expresión de un amor de sí, de un narcisismo, que aspira a su autoconservación y se comporta como si toda divergencia respecto de sus plasmaciones individuales implicase una crítica a ellas y una exhortación a remodelarlas. No sabemos por qué habría de tenerse tan gran sensibilidad frente a estas particularidades de la diferenciación; pero es innegable que en estas conductas de los seres humanos se da a conocer una predisposición al odio, una agresividad cuyo origen es desconocido y que se querría atribuir a un carácter elemental. (1992, p. 97)

Respecto a la tipología de las masas, Canetti diferencia hasta tres modos de ser. La primera sería la “coacción al crecimiento”, es decir, que la masa tiene una dinámica hacia el crecimiento sin que ningún límite preestablecido cierre el potencial de su expansión. Por otro lado, en la masa hay siempre una sensación de igualdad, lo que se consigue diluyendo la especificidad propia de los individuos de modo que se conviertan en células integradas

y dependientes de un organismo que les da su sentido y su función. Estos organismos-masa se hacen socialmente densos, viscosos, integrados, de modo que el natural instinto de no ser tocado desaparece dentro de la fusión anónima en la que el principio de racionalidad individual se disuelve dentro del principio de la voluntad general. Por último, la masa necesita un *Führer*, un guía, porque la masa necesita una dirección ya que está en permanente movimiento, movimiento que ha de estar orientado hacia una meta trascendente a los objetivos y fines de cada individuo. Esta misma meta es la que fundamentará la cohesión del grupo en su camino hacia la utopía común e inalcanzable.

Adorno sintetiza, tras la exposición de Canetti, su propia visión (2002, p. CXIX): “La presión real de las categorías de masa y poder, profundamente interconectadas, ha crecido de tal manera que para el individuo es extremadamente difícil oponerse”. De hecho, sostiene Canetti, las órdenes recibidas desde la jerarquía por parte de los ciudadanos son, literalmente, amenazas de muerte.

En el contexto de las pandemias lo que aparecen son las “masas de acoso”, según las denomina Canetti. En las que se manifiesta el temor del ser humano a ser tocado por lo desconocido. Pero invertidas respecto al original, de modo que, como hemos visto, en la densidad de la masa el contacto físico no sólo no es rechazado sino que se convierte en el hilo conductor y vertebrador de las comunidades.

René Girard, por su parte, realiza una teoría antropológica que es en gran medida complementaria de la de Elias Canetti. Si Canetti traza la panorámica general, René Girard pone el punto focal en un solo concepto, el “deseo mimético”. A través de él desembrolla el origen y desarrollo de la cultura, de modo que ha sido llamado “el nuevo Darwin de las ciencias humanas” (Serres, 2005). Según Girard, el “deseo mimético” es la fuerza que

moviliza a la especie humana hacia lo mejor y hacia lo peor. Hacia lo peor, acontece una guerra de todos contra todos de índole hobbesiana, que sólo puede ser detenida por la emergencia de la figura que Girard denomina “el chivo expiatorio”: un sacrificio, sea de índole humana o animal, que redima del ciclo de violencia desatado y ante el que los seres humanos no pueden sino inclinar la cabeza, llevando de esta manera a la autodestrucción de la especie a menos que se instituya, a modo de rito, el sacrificio original al que nos referíamos anteriormente.

Ese deseo no consumado que nos lleva a querer la mujer del otro, las propiedades del otro, la vida del otro, es, como decía, el motor de una actividad humana que ha de encontrar diques, si no quiere llegar a la autodestrucción de la especie. Uno de esos diques, el principal, consiste en la institucionalización de un individuo que es declarado víctima propiciatoria por el resto de la comunidad; la cual, hasta ese momento, lo había considerado inocente. Una comunidad que habría estado dividida por el conflicto de deseos, como las ramas Montesco y Capuleto en la Verona shakespeariana, pero que se transformaría en una unidad de destino en lo universal de la especie.

Sin embargo, hay un modo de sortear la crisis de la comunidad (como es el caso paradigmático de una epidemia), pero a un precio, claro. De ahí, la elección del mencionado chivo expiatorio al que se achaca la causa del caos. De este modo, el miedo y el odio, esos hermanos gemelos de la emocionalidad humana, se ven eliminados a través del filtro catártico de la cancelación de la víctima propiciatoria, elegida más o menos al azar. Así es el relato del pensador francés, de la catarsis colectiva a través del sacrificio impuesto al individuo:

Cuando dos o más antagonistas se unen contra uno, la atracción

mimética de su blanco común debe aumentar con el número de individuos así polarizados. Cuando el efecto bola de nieve de esta mimesis de los antagonistas llega a todos los individuos, se alcanza una reconciliación de facto o a expensas de una sola víctima propiciatoria. (Girard, 1986, p. 205)

En *Levítico* se hace referencia a la exigencia por parte de Dios de sacrificar a un chivo expiatorio (en realidad, una fallo de la traducción al latín ya que era un macho cabrío) “a causa de las impurezas de los hijos de Israel, de sus rebeliones y de todos sus pecados”. Es decir, la expiación de los pecados exige una víctima ritual independientemente de cualquier vinculación con el hecho. Y es que no es una cuestión fáctica la que está en juego, sino estrictamente mítica, que consiste en la necesidad de resolver aunque sea de manera sobrenatural un desafío natural. No para encararlo en el plano físico sino en el de la emocionalidad, a través de la catarsis mimética.

El *Diccionario de la Lengua Española* define como sinónimas las expresiones “cabeza de turco” y “chivo expiatorio”, explicando que refieren “a quien se achacan todas las culpas para eximir a otras”. Es decir, se refieren a fenómenos de transferencia de la culpabilidad durante las cuales se realiza “un violento desplazamiento de violencia sobre una víctima” (Girard, 2011, p. 266). Dicha violencia tiene una justificación falaz, pero es casi unánime. Aunque puede haber resistencias, será asumiendo el riesgo de compartir el destino de la víctima sacrificial a través de un consenso manufacturado, basado en “un contagio mimético, por la influencia espontánea que los miembros de una misma comunidad ejercen los unos sobre los otros” (Girard, 1995, p. 12), para de este modo llegar a un apaciguamiento general. La tensión interna producida por el “deseo mimético” (vulgo,

envidia y amistad de lo ajeno), que pone en peligro la unidad social y la paz comunitaria, se evapora en el fuego de la acción violenta cometida contra la víctima propiciatoria.

¿Cómo puede el orden social mantener a raya esta fuerza de desorden o, si se ve vencido por ella, cómo puede renacer un nuevo orden de semejante desorden? La existencia misma de la sociedad humana se hace problemática. (Girard, 1995, p. 14)

El problema etológico es que faltarían en la especie homínida humana los modelos de conducta que en otras especies frenan la violencia, de modo que lo que no estaba inserto en la configuración humana por la naturaleza, se estableció por la cultura gracias a la extraordinaria capacidad de imitación de los seres humanos, lo que les permite asimilar de los demás las pautas de interacción que no vienen de la fábrica natural: “No es la violencia la que juega el rol primordial en mi perspectiva; solo la mimesis tiene este rol (...) Porque ella es de naturaleza mimética, la violencia es una interacción simétrica y recíproca” (Girard, 2011, p. 81).

Tras la victimización de un agente arbitrario se encuentra la dificultad epistémica en la mente primitiva (y todos nacemos con dicha mente) de diferenciar entre la causalidad externa y la causalidad interna, así como entre causalidad lejana y casualidad próxima. De esta confusión surge falsos vínculos entre el chivo expiatorio y la crisis que azota a la comunidad y pone en cuestión el *statu quo*, lo que lleva a una mayor agresividad entre los miembros de la sociedad. Agresividad que se va retroalimentando a sí misma debido a la imitación recíproca que es, recordémoslo, el fenómeno social primario.

En el caso de la pandemia, se trataría más de vencer al percibido como enemigo, que de

acabar con el virus. De ahí que se implementen medidas de castigo contra los catalogados de peligrosos y que serían, en realidad, las víctimas propiciatorias. Un ejemplo de ello lo tenemos en la agresividad mostrada por el presidente de la República francesa, cuando amenazó a los ciudadanos no vacunados con, literalmente, “joderles la vida”³. Una forma de hacerles la vida social imposible, practicando de facto un *apartheid* sanitario, es mediante la exigencia de un “pasaporte Covid” para entrar en bares, cines y demás establecimientos de ocio. Eso, aunque los expertos científicos han repetido que dicho pasaporte no es una medida sanitaria sino, en todo caso, de coacción. Además, probablemente es peligrosa, al darle a los vacunados una falsa sensación de inmunidad y una falaz idea de que no pueden contagiarse entre ellos mismos ⁴.

Macron, por tanto, sería la personificación de lo que Girard identifica como la última fase de la crisis: el sacrificio final del chivo expiatorio, con el Estado de Derecho reconvertido en Estado hobbesiano (lo que en el modelo de Agamben se identifica con el Estado de Excepción).

Cuando la violencia mimética impregna todo un grupo y alcanza el paroxismo de su intensidad, engendra una forma de persecución colectiva que tiende hacia la uniformidad precisamente en razón del hecho de que la susceptibilidad mimética de los participantes está elevada al máximo. (1995, p. 205)

El grupo mimetizado y lanzado en tromba contra la víctima propiciatoria del chivo expiatorio deviene de esta manera lo que Canetti denominaba *masa*, un agregado informe, unido por el odio y que se mueve a través del raíl de la violencia, el linchamiento y el *apartheid* contra el Otro, siguiendo la vía marcada por la brújula de la polarización.

Las sociedades modernas se diferencian de las tradicionales en que las crisis son cada vez más frecuentes, pero también más rápidas, por lo que no da tiempo a asentar el desarrollo del mecanismo del chivo expiatorio. La resolución de la crisis se solventa en falso y no se llega a una liberación catártica, por lo que el resultado consiste en la acumulación de ansiedad y angustia tanto a nivel individual como colectivo.

La pandemia de Covid-19, sin embargo, ha resultado, por su concentración planetaria, en una vuelta a la humanidad como tribu, aunque global. Y ello ha comportado resucitar la figura del chivo expiatorio en forma de los no vacunados, como víctimas propiciatorias que, en cuanto minoría disidente, puede servir perfectamente al objetivo de fundir una pluralidad de comunidades en una sola masa, evitando así el peligro de la escalada mimética y su corolario: la autodestrucción. Conseguir la inmunidad biológica de rebaño exige pasar por la impunidad ideológica de la manada.

Como para Girard el nacimiento de la cultura y el origen del conocimiento tienen el mismo fundamento, la clasificación simbólica otorgada por una totalidad ideológica a instituciones como la religión o, a partir de la Modernidad, a la ciencia en tanto religión laica, proporciona una serie de rituales que, como proceso y como límite, proporcionan el mecanismo victimario para crear, por un lado, *masa* (ya sea en la versión religiosa de la comunidad de todos los santos, o en la versión racionalista del consenso científico). La imitación, fuente de todo lo positivo en lo humano (de la cultura, de la educación y, en suma, de la civilización), también está detrás de lo peor de la especie humana, como si fuera un Jano ambivalente. Aunque ya no se crea en Dios, nunca dejaremos de crear dioses.

Conclusión

En este artículo se han presentado cuatro vías de crítica a las instituciones, prácticas y procesos que llevan a la sumisión social y el totalitarismo estatal. Hayek y Agamben, en distintas épocas y desde perspectivas enfrentadas, convergen al advertir de la deriva hacia el autoritarismo creciente, producido por una dinámica similar a la de las primigenias democracias liberales, relacionadas con el crecimiento del Estado, convertido en Leviatán hobbesiano, y con el dominio de la tecnociencia.

Desde el punto de la sociedad civil y sus mecanismos de reproducción y control, Girard y Canetti nos sirven de guías en el proceso de alienación colectiva que lleva a los individuos a aglomerarse como masas que buscan chivos expiatorios en los que purgar sus energías más negativas: el miedo, el odio y la angustia, sobre todo ante fenómenos que no pueden controlar, al estilo de las guerras o las pandemias.

Con sus análisis del Estado (Hayek y Agamben) y la deconstrucción de la sociedad civil devenida masa (Canetti y Girard), hemos propuesto una lectura de argumentaciones poderosas dirigidas a levantar escudos filosóficos y políticos contra la invasión de los virus autoritarios de control social, vigilancia orwelliana y paternalismo estatal a nuestras sociedades (todavía) democráticas y liberales.

Como coda final, apuntamos el multiplicador de la deriva autoritaria, a través de la invasión digital en las vidas que ha subrayado José María Lassalle (2019). De este modo, la amenaza del Leviatán autoritario hobbesiano se está transformando en el Ciberleviatán que construyen un alimón de instituciones estatales como la NSA y de empresas privadas como Facebook. Del mismo modo que la amenaza de Hobbes al valor de la libertad supuso la emergencia de pensadores liberales como Locke, Spinoza y John Milton, cabe esperar que surja un liberalismo en

el siglo XXI que sepa adaptarse a las circunstancias, ofreciendo una respuesta que impida el éxito de un fin de la historia antiliberal, antidemocrático y antihumanista

Referencias

- Agamben, G. (2000). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- . (2003). *Estado de excepción. "Homo sacer II"*. Valencia: Pre-Textos.
- . (2008). *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Valencia: Pre-Textos
- . (2019). "Sulla fine del mondo", Quodlibet, 18 de noviembre. Recuperado en <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sulla-fine-del-mondo>.
- . (2020a). "L'invenzione di un'epidemia", Quodlibet, 26 de julio. Recuperado en <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>
- . (2020b). "Contagio". En *Sopa de Wuhan*, Buenos Aires: ASPO.
- Agamben, G. y Cacciari, M. (2021). "A proposito del decreto sul green pass", Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Recuperado en <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/massimo-cacciari-giorgio-agamben-a-proposito-del-decreto-sul-green-pass.html>
- Arias Maldonado, M. (2020). *Desde las ruinas del futuro. Teoría política de la pandemia*. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.
- Caldwell, B. (2018). *El desafío de Hayek*. Madrid: Unión Editorial.
- Canetti, E. (2002). *Obras Completas I, Masa y Poder*. Madrid: Galaxia Gutenberg /Círculo de Lectores.
- Cremaschi, G. (2021). "Cacciari e Agamben: perfetti liberali e liberisti reazionari", *Micromega*, 29 de julio. Recuperado de <https://www.micromega.net/cacciari-e-agamben-perfetti-liberali-e-liberisti-reazionari/>
- Esposito, R. (2020). "Curati a oltranza". *Antinomie*, 2020. Recuperado en <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas. Obras completas, volumen 18*. Buenos Aires: Amor-ortu.
- Friedman, M. y Friedman, R. (1984). *The Tyranny of the Status Quo*. San Francisco: Houghton Mifflin Harcourt.
- Galindo, A. (2010). "La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben", *Revista de Estudios Sociales*, n.º. 35, abril de 2010, pp. 66-77. Recuperado de <https://revistas.unian-des.edu.co/doi/epdf/10.7440/res35.2010.06>
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Madrid: Anagrama.
- . (1995). *Literatura, mimesis y literatura*. Barcelona: Gedisa.
- . (2011). *Sanglantes orígenes*. Paris: Flammarion.
- Han, B.-Ch. (2020). "La emergencia viral y el mundo de mañana". En *Sopa de Wuhan*, Buenos Aires: ASPO.
- Hayek, F. (2003). *La contrarrevolución de la ciencia. Estudios sobre el abuso de la razón*. Madrid: Unión Editorial.
- . (2010). *Hayek sobre Hayek (Un diálogo autobiográfico con Kresge, S. y Wenan, L. eds.)*. Madrid: Unión editorial.
- . (2013). *Camino de servidumbre*. Madrid: Unión Editorial.
- . (2015a). *Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*. Madrid: Unión Editorial.
- . (2015b). *Nuevos Estudios de Filosofía, Política, Economía e Historia de las Ideas*. Madrid: Unión Editorial.
- Hobbes, Th. (1979). *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Lassalle, J.M. (2019). *Ciberleviatán*. Barcelona: Arpa.
- Pennington, M. (2021). "Hayek on Complexity, Uncertainty and Pandemic Response", *Review of Austrian Economics*, 34, pp. 203–220, Recuperado en <https://link.springer.com/article/10.1007/s11138-020-00522-9>.
- Pigem, J. (2021). *Pandemia y postverdad. La vida, la conciencia y la cuarta Revolución Industrial*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2005): *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Serres, M. (2005). "Lo trágico y la lástima. Discurso de respuesta a René Girard". Sesión pública de la Academia francesa del 15 de diciembre de 2005. París: Le Pommier, 2007, pp. 49-97. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, septiembre 28 de 2009. Recuperado en https://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/article/download/1757/1687/
- Spinney, L. (2018). *El jinete pálido: 1918, La epidemia que cambió el mundo*. Barcelona: Crítica.
- Tocqueville, A. (2017). *La democracia en América*. Madrid: Alianza.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia. La Covid-19 estremece el mundo*. Barcelona: Anagrama..

¹ La cita completa de Friedman y Friedman (1984): «Each recession has produced government spending programs supposedly as a temporary device to create jobs. But nothing is so permanent as a temporary government program. Those programs have typically moved into high gear only after the economy was on the road to recovery. In the process, they have established an interested constituency that has lobbied for their continuation, thereby contributing to the upward trend in government spending» (p. 115).

² Aún cuando era uno de los integrantes del liberalismo social o neoliberalismo que había surgido durante el Congreso Lippmann de 1938 en París y, posteriormente, heredaría la cátedra de Walter Eucken, un ordoliberal defensor de la economía social, en Friburgo.

³ Como reza el titular de *Le Monde* el 4 de enero de 2022: «Covid-19 : Emmanuel Macron assume sa stratégie d'« emmerder » les non-vaccinés. Dans un entretien avec des lecteurs du « Parisien », le

président de la République exclut la vaccination obligatoire et le tri en défaveur des non-vaccinés dans les services de soins critiques». Recuperado en https://www.lemonde.fr/politique/article/2022/01/04/les-non-vaccines-j-ai-tres-envie-de-les-emmerder-declare-emmanuel-macron_6108205_823448.html

⁴ El titular en *Eldiario.es* era exactamente «Los expertos de Sanidad consideran que el pasaporte COVID no sirve para reducir los contagios en España. La Ponencia de Alertas señala que puede "incentivar" la vacunación, pero ve "más justificado" usarlo en hospitales o residencias, donde se concentra la población vulnerable, que en los bares después de que ocho comunidades lo hayan implantado.», Recuperado en https://www.eldiario.es/sociedad/expertos-sanidad-consideran-pasaporte-covid-no-sirve-reducir-contagios-espana_1_8539956.html

La epidemia de obesidad como discurso biopolítico. Control corporal y ética de la biociudadanía

The obesity epidemic as a biopolitic discourse. Corporeal control and bio-citizenship ethics

LAURA ALBET CASTILLEJO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID)

laura.albet@uam.es - ORCID: 0000-0002-7966-4226

Resumen: El objeto de esta investigación es explorar el entramado político en el que se encuentran las corporalidades gordas. A través de un análisis arqueológico que aborda la relación entre saber y poder, se muestra cómo bajo las categorías biomédicas de “sobrepeso” y “obesidad”, el cuerpo gordo se convierte en objeto de una intensa teorización, vigilancia y control. Para ello, se expone cómo su discurso epidémico se sustenta bajo lógicas biopolíticas y disciplinantes que buscan normalizar el peso de las poblaciones, así como se analiza la alarma social sobre las consecuencias económicas, climáticas y en la defensa nacional que puede conllevar. Por último, se plantea cómo surge un nuevo imperativo moral para la biociudadanía, que es interpelada a adelgazar en nombre de su salud individual pero también de la salud y el orden nacional.

Palabras claves: obesidad, biopolítica, epidemia, cuerpo, discriminación

Abstract: The aim of this research is to explore the political framework in which fat bodies are inscribed. Through an archaeological analysis that addresses the relationship between knowledge and power, it is shown how under the biomedical categories of "overweight" and "obesity", the fat body becomes the object of intense theorization, surveillance and control. To this end, it is explained how the epidemic discourse is sustained under biopolitical and disciplinary logics that seek to normalize the weight of populations, as well it is analyzed the social alarm about the economic, climatic and national defense consequences that it may entail. Finally, it is presented how a new moral imperative emerges for citizens, who are asked to slim down in the name of their individual health but also in the name of the national order.

Keywords: obesity, biopolitics, epidemic, body, discrimination

Introducción

El cuerpo gordo bajo los términos patologizados de la biomedicina de “sobrepeso” y “obesidad”, es actualmente el lugar central de unas intensas teorizaciones, no sólo médicas, sino también sociales, económicas y políticas (OCDE, 2019), a las cuales subyace un discurso moralizado que pone en entredicho la gestión corporal de aquellos cuerpos que caen en estas categorías. En 1997, la OMS reconoce formalmente la obesidad como una epidemia y en el año 2000 publica el informe *Obesity: preventing and managing the global epidemic*, lo que ha movilizó una serie de discursos alarmistas que llaman a la acción urgente -una declaración de “guerra contra la obesidad”-, que alíe tanto a los gobiernos y a las instituciones médicas, como a los individuos, contra la crisis de salud pública que supone dicha epidemia. Así, los cuerpos gordos, devenidos obesos, se convierten en objetos públicos a ser teorizados, gestionados, vigilados, disciplinados e intervenidos en nombre de la salud individual y nacional.

El objeto de esta investigación es analizar cómo el discurso en torno a la “obesidad” y el “sobrepeso” opera bajo lógicas biopolíticas y disciplinantes, tomando el entramado conceptual que proporciona Michel Foucault (2001, 2002, 2016). Asimismo, se aborda desde un tipo de metodología que él denominó “arqueología del saber” (Foucault, 1995), por la cual se vinculan contenidos de conocimiento con formas de coerción. Esto es, se explora la relación entre saber-poder para interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus efectos de verdad.

Así, en primer lugar, se presenta la configuración discursiva de la “epidemia de obesidad” como amenaza económica, social y política bajo tres retóricas que en las dos últimas décadas están presentes en la literatura

científica: el coste económico de la obesidad, su impacto en la crisis climática y en la defensa nacional. En segundo lugar, se expone en qué sentido puede entenderse el cuerpo gordo como enclave estratégico de la biopolítica del siglo XXI, en tanto que se concibe desde la doble vertiente del cuerpo-máquina y el cuerpo-especie, vinculados a través de la narrativa epidémica. Por último, se expone cómo este modo de abordaje del cuerpo gordo le sitúa en un punto crítico en las nuevas éticas de la biociudadanía, concepto teorizado por Nikolas Rose, por la cual el buen ejercicio de ciudadanía propio de modernidad biológica consistiría en una adecuada gestión individual del capital salud. Así, el sujeto gordo es interpelado moralmente por no responder adecuadamente a la exigencia del bien común de nuestras bio-comunidades. Éste será el nexo analítico para entender qué tipo de coerción implica el contenido de conocimiento de la “obesidad”.

De este modo se pretende hacer un análisis crítico sobre los discursos que intersectan a las personas gordas y que las construyen bajo la mirada biopolítica, como objeto individualizado y masivo, potencialmente peligroso, a vigilar y a disciplinar. Esta perspectiva se encuadra dentro de los denominados *Fat Studies* (Wann, 2009), campo interdisciplinar que surge a finales del siglo pasado en Estados Unidos, y que trata de repensar la situación de las corporalidades gordas más allá del discurso hegemónico y médicamente orientado. Por un lado, desde las disciplinas médicas se problematiza la patologización de la gordura (Oliver, 2006; Bacon y Aphramor, 2011; O'hara y Taylor, 2018; Gard y Wright, 2005). Por otro lado, desde las disciplinas sociales y humanísticas, se denuncian las discriminaciones estructurales (laborales, médicas) (Puhl y Brownell, 2001; Hebl y Xu, 2001), así como se reflexiona sobre el triple discurso negativizado en torno a la salud, la estética y la moral, que

construye a las personas gordas como figuras abyectas, consideradas feas, pasivas, tontas, indisciplinadas, antihigiénicas y con problemas emocionales (Robinson, Bacon y O'Reilly, 1993), lo que enraizaría con consideraciones filosóficas y ansiedades culturales mayores en torno al cuerpo y los hábitos que caracterizan a la tradición occidental.

De este modo, el corpus de análisis combina tanto documentos y teorías del campo hegemónico de la ciencia de la obesidad y sus productos no médicos aleatorios, así como la literatura crítica de esta, tanto médica como interdisciplinar, que se encuadra dentro de los *Fat Studies* y *Critical Weight Studies*, todos ellos desde la década de 1990, momento en que se sitúa el ascenso de la retórica alarmista. Se trata de un primer abordaje general por lo que se toman tanto investigaciones en el contexto español -en el que hay una clara deficiencia de teorización crítica- y de la academia anglo-parlante, especialmente de Estados Unidos, ya que supone un gran centro de conceptualización tanto de la "obesidad" como de sus propuestas críticas.

La "epidemia de obesidad" como amenaza económica y sociopolítica

Según la Organización Mundial de la Salud la tasa de sobrepeso y obesidad se ha triplicado desde 1975 (OMS, 2021). El 52% de la población cae en la categoría descriptiva de sobrepeso u obesidad. Esto ha dado lugar a que la OMS, y otros organismos como la SEEDO en el caso de España, declaren que existe una "epidemia de obesidad" (OMS, 2000). Esta narrativa epidémica ha hecho emerger una serie de discursos sobre las consecuencias económicas, políticas y sociales que comporta el aumento del peso corporal de la población, más allá de lo que atañe a la salud individual (Plasencia, et al., 2010). Según la narrativa médica hegemónica, el

"sobrepeso" y la "obesidad" -definidos por la relación matemática del IMC- son factores de riesgo para ciertas enfermedades asociadas, como enfermedades cardiovasculares, diabetes, trastornos del aparato locomotor y algunos cánceres (OMS, 2021)¹. Estas patologías, que quedan problemáticamente relacionadas causalmente con el peso, comprometen al sistema sanitario y la economía en su dimensión masiva, por lo que se torna una preocupación política.

La preocupación sobre la obesidad como cuestión de salud pública se inicia a mediados del siglo XX, aunque comienza a hacerse central a partir de la década de los noventa y se intensifica sobremanera en el presente siglo, con un tono que se caracteriza por el alarmismo y el catastrofismo. Así, Richard Carmona -cirujano general de los Estados Unidos y "diplomático en salud" entre 2002 y 2006- durante su cargo llamó la atención pública sobre el "problema de la obesidad" y en diversos pronunciamientos, tras los ataques del 11-S y en plena campaña antiterrorista, comparó la amenaza terrorista con la amenaza de la "obesidad" al sostener que "obesity is the terror within" y que "unless we do something about it, the magnitude of the dilemma will dwarf 9-11 or any other terrorist attempt"² (Biltekoff, 2007, 29). Desde entonces, esta nueva amenaza hipermediatizada se ha configurado especialmente en torno a tres tipos de discursos: la amenaza económica, la amenaza ecológica y la amenaza para la defensa nacional, como se expondrá a continuación.

En primer lugar, el discurso que capta más la atención pública se centra en las consideraciones económicas de la "obesidad". En un artículo para la revista *Trastornos de la Conducta Alimentaria*, "Obesidad: Política, economía y sociedad. Estrategias de intervención contra la obesidad", se sostiene que "[Un] aspecto económico muy importante de la obesidad es el comprometimiento de una fuerza

laboral con desempeño y competencia reconocidos, pues se observa con bastante frecuencia que los obesos disminuyen sus capacidades productivas, ejecutivas e intelectuales” (Plasencia, et al., 2010, 1250). Así, el peso corporal dentro de la retórica de la obesidad patológica deja de ser una cuestión de índole individual, susceptible de una gestión privada y una negociación personal con los objetivos de salud que cada persona establezca para sí. Y, por tanto, ya no cabría la posibilidad de establecer un significado propio sobre lo que es la salud y una “buena vida” que no esté mediado coercitivamente por el saber biomédico y pesocentrista. Por esta reconfiguración discursiva de la obesidad como manifestación epidémica, los gobiernos deben tomar acciones políticas en tanto que se considera que “la obesidad constituye un problema de enormes proporciones y amplios efectos adversos, no solo para la salud, sino también para la producción de bienes materiales y de servicios, comprometedores del desarrollo y bienestar global de la sociedad” (Plasencia, et al., 2010, 1251). Así, la amenaza de la obesidad implica una reconceptualización del cuerpo obeso como objeto de gestión pública.

Sus consecuencias económicas atribuidas se analizan pormenorizadamente en el informe de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, *The heavy burden of obesity: the economics of prevention* (2019). Por un lado, existiría un coste directo, que concierne al gasto sanitario de la obesidad y sus comorbilidades y que según el informe supone el 7.9% de media del gasto sanitario total (OCDE, 2019, 76), esto supondría un impacto en el PIB de estos países de entre el 0.45% y el 1.62% (OCDE, 2019, 77). Por otro lado, se calcula el coste indirecto de la obesidad, esto es, cómo afecta al mercado laboral la supuesta disminución en la productividad del grupo poblacional que cae en esta categoría. En estas cuestiones se incluye la muerte

prematura, jubilaciones tempranas o el absentismo por enfermedad, factores que impiden la extracción de su fuerza de trabajo en una reducción del 0.83% y un 0.05% respectivamente (OCDE, 2019, 83). Pero también se alude a una menor productividad cuando se está efectivamente en el trabajo, calculada como un 0.81% (OCDE, 2019, 86). Todo esto supone un 3.3% de disminución del PIB por año (OCDE, 2019, 88). Por último, también se pone de manifiesto la preocupación del rendimiento académico de las niñas y niños de este grupo poblacional, ya que tendrá su reflejo futuro en el mercado laboral (OCDE, 2019, 92).

En segundo lugar, existe una creciente literatura científica que considera que las tasas de obesidad también contribuirían a la crisis climática (ver, por ejemplo, la recopilación de Russel, 2013). Este tipo de estudios analizan la relación entre el peso de los individuos de la población y las emisiones de CO₂. Sostienen que poblaciones con un IMC mayor emiten más CO₂, teniendo en consideración tres factores: la emisión de los cuerpos según su tasa metabólica (exhalan más CO₂), un mayor requerimiento de alimento y, por tanto, mayor contaminación en producirlos, y finalmente, el mayor consumo de combustible en el transporte, lo que también supone un gasto económico.

Estos estudios combinan tanto cuestiones más objetivas como otras cuestiones de índole más subjetiva. En el artículo “Population adiposity and climate change” (2009), podemos encontrar factores indiscutibles como el gasto energético de un transporte debido a un mayor peso, pero también otras suposiciones e hipótesis, tales como que las personas con un IMC a partir de 30 se compran coches más grandes (Edwards y Roberts, 2009, 1138), así como la asunción de que las personas gordas cogen más el coche: “one might reasonably expect that heavier people would replace

walking trips with motorized transport”³ (Edwards y Roberts, 2009, 1138).

En tercer lugar, también podemos encontrar una retórica que vincula obesidad y defensa nacional. En el informe de la American Security Project de 2018, *Obesity. An epidemic that impacts our national security*, se sostiene que debido al aumento del IMC de los individuos cada vez hay una menor proporción de personas elegibles para el cuerpo de las fuerzas armadas y podemos leer:

Obesity is an epidemic that is threatening our national security. Because of this problem, our armed services are finding it increasingly difficult to recruit qualified applicants to man the force – meaning that, downstream, we will be unable to defend our national security interests around the world⁴ (ASP, 2018, 5).

En esta misma línea, en una infografía del Council for a Strong America se sostiene “If we don’t take steps now to build a strong, healthy foundation for our young people, then it will not just be our military that pays the price –our nation as a whole will suffer also”⁵.

Así, dentro de esta narrativa la obesidad se presenta como un enemigo nacional, a la vez abstracto y masificado pero que en último término reside en cada cuerpo individual.

El cuerpo gordo como enclave estratégico de la biopolítica del siglo XXI

Podemos observar cómo el cuerpo gordo se configura discursivamente como un enclave estratégico de la biopolítica del siglo XXI al considerarse una amenaza sociopolítica de gran envergadura. Tomando la conceptualización del biopoder y la biopolítica que lleva a cabo Michel Foucault en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, en la

“modernidad biológica” (2016, 152), se inaugura un nuevo modo de ejercicio del poder por el que el cuerpo y la vida se convierten en el blanco de su ejercicio disciplinario y regulador. La comprensión de la política entonces pasará por considerar la masa poblacional en tanto que seres vivos a disciplinar y regular su sustrato biológico:

Este ya no tiene que vérselas solo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma (Foucault, 2016, 151).

Las tecnologías propias de este nuevo ejercicio del poder se aplicarán en torno a una doble dimensión del cuerpo. En primer lugar, el cuerpo-máquina, entendido como el cuerpo individual que habría que crear, modelar, optimizar y vigilar a través de técnicas disciplinares que se establecieron como modalidad de poder -en el ejército, la escuela, el hospital, la fábrica- a partir del siglo XVII (Foucault, 2016, 148). En segundo lugar, el cuerpo-especie, entendido como el cuerpo en tanto que soporte de procesos poblacionales masivos, fenómenos como la natalidad, mortalidad o morbilidad. Esta dimensión cobró una suma importancia en el siglo XVIII con la demografía, la estadística y la nacionalización de la medicina (Foucault, 2016, 149). De este modo, se desarrollará todo un conocimiento biopolítico, esto es, la consideración de la vida biológica de la población dentro de los circuitos de saber y poder del ejercicio político para regular procesos poblacionales masivos.

Ambas dimensiones no son antitéticas, sino que se correlacionan y confluyen hacia un mismo control del cuerpo: la multiplicidad de los cuerpos a regular (población) debe resolverse en cuerpos individuales a los que disciplinar. Se trata, por tanto, de un poder

normalizador, que invade la vida por entero para controlarla desde microfísica, ya que “su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden” (Foucault, 2016, 146).

Por ello, según Foucault en *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, durante la modernidad la medicina se hará un saber central para el gobierno político, se instaurará un “estado civil de la patología” (2001, 55) con un control estadístico y meticuloso de todos los procesos poblacionales, bajo el mito y la fantasía de “la volatilización de la enfermedad en un medio corregido, organizado y vigilado sin cesar” (Foucault, 2001, 57). Por ello, la biopolítica supuso una mirada médica generalizada, penetrante en toda la vida social, ligada tanto a la vida individual como a la vida de la nación, y que se erigió no solo como un conocimiento experto sobre la enfermedad, sino también sobre la salud y el hombre modelo. Así, para Foucault la medicina moderna “toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive” (Foucault, 2001, 61).

Por otro lado, precisamente la epidemia se convirtió en un modelo autónomo de entender la enfermedad en su manifestación masiva, sin atender a su carácter contagioso sino meramente al hecho cuantitativo. Así, el discurso epidémico proliferó dentro de la lógica biopolítica, pues esta exige “la definición de un estatuto político de la medicina, y la constitución, a escala de un Estado, de una conciencia médica, encargada de una tarea constante de información, de control y de sujeción” (Foucault, 2001, 48). Es decir, en el discurso epidémico se vinculan poder político y poder médico, en una actuación que se da simultáneamente sobre el cuerpo individual y el cuerpo poblacional, y se legitima la

intervención médico-política sobre los individuos en nombre del orden-salud nacional.

A partir de este entramado conceptual, vemos cómo la configuración discursiva de la “epidemia de obesidad” puede reflejar paradigmáticamente este modo de operar del biopoder. Se concibe el cuerpo “obeso” en la doble vertiente individual y poblacional, por un lado, debe ser insertado en un sistema médico-dietético de disciplinamiento para normalizar su peso corporal, a la vez que su cuerpo en su manifestación masiva debe de ser monitoreado, vigilado e insertado en la encrucijada de un haz de miradas expertas. Así, la denominada “guerra contra la obesidad” moviliza toda una serie de investigaciones que despliegan una mirada meticulosa sobre los cuerpos y las conductas de los individuos gordos y en torno a este se despliegan proyectos, políticas públicas, campañas de concienciación, que intervienen en los cuerpos individuales de la ciudadanía en nombre del cuerpo nacional.

Ahora bien, no se trata sólo de una actuación externa, sino que se requiere que los individuos incorporen estas directrices, sean subjetivados con conciencias médicamente orientadas para llevar a cabo el autodisciplinamiento alimentario. Así, se pone de manifiesto el debate sobre la tensión entre la responsabilidad individual y la de los gobiernos. Por ello podemos leer:

El enfrentamiento de la obesidad como problema de salud importante para los mismos, es cuestión de una voluntad expresada en acciones concretas de sus diferentes organismos o partes integrantes; es decir, además de la decisión política central a nivel de las partes responsabilizadas con la ejecución de la misma, ha de existir un grado de concientización de manera consecuente, interrelacionada y debidamente retroalimentada por la base

social a la cual van dirigidas las acciones implementadas, para lograr detener y hacer retroceder a ese fenómeno [...] sus políticas de salud en este sentido sólo tendrán éxito con un concurso de todas las partes y de manera protagónica los implicados en el problema, entiéndase los obesos. (Plasencia, 2010, 52-53)

Así, debe haber una alianza entre medicina y política con carácter biopedagógico, pues se trata de hacer emerger subjetividades disciplinadas y médicamente orientadas. Según Foucault lo característico del funcionamiento de la medicina moderna es que “se pide que la conciencia de cada individuo esté médicamente alerta; será menester que cada ciudadano esté informado de lo que es necesario y posible saber en medicina” (Foucault, 2001, 56). Así, se crean toda una serie de canales biopedagógicos que educan a la población en nutrición, ejercicio y cuidado del cuerpo⁷.

No obstante, Samantha Murray en *The fat female body* (2008) pone en evidencia que a lo largo de los últimos años el “sujeto obeso” dentro de la medicina ha dado un viraje hacia discursos cada vez más desagenciantes. La retórica de la “fuerza de voluntad”, la disciplina alimentaria o la elección responsable, en la que lo que está en juego es un sujeto que decide y gestiona el binomio placer-deber en el ámbito alimentario y del ejercicio, ha sido progresivamente sustituida parcialmente por retóricas como la “adicción a la comida” en la que hay implícito un proceso de desagenciamiento. En esta lógica el paciente “obeso” sería no solo un enfermo físico, sino que habría una desviación de orden psicológico. El sujeto obeso se configura como objeto pasivo de sus propios impulsos, por tanto, necesitado de intervención de una guía externa y de un saber técnico experto. Así lo expresa Murray:

What is affected in the logic of addiction and the concurrent imperatives to ‘quit’ one’s engagement with addictive practices, then, is the tacit removal of one’s status as a subject, and the ensuing ‘installation’ of one’s self as an object of disciplinary regimes, power and knowledge about health and pathology, both in a medical and popular cultural setting⁸ (2008, 62).

Además, siguiendo en esta línea, también se han extendido discursos en torno al hambre emocional, la inteligencia emocional de las personas “obesas” (Salafia, 2015) y en general un estado mental inadecuado en torno a la comida (Bersch, 2009). Lo que ha llevado a proponer la gordura como enfermedad psiquiátrica para incluirse en el DSM-IV (Cordella, 2008). Y, aunque no se ha incluido finalmente por ausencia de evidencia causal (Marcus y Wildes, 2009), en pronunciamientos médicos recientes podemos leer: “los factores psicológicos han ido ganando peso, lo cual hace de la obesidad ser considerada como un trastorno mental y no solo orgánico” (Gómez et al., 2018, 244). Por lo que, si bien no se acepta en la literatura científica, en la práctica médica y en el imaginario colectivo esta idea sí toma presencia.

Este desplazamiento discursivo es especialmente alarmante, pues estaríamos ante la constitución del “sujeto obeso” como objeto pasivo y necesitado de intervención del saber experto y sin capacidad de elección y negociación personal con su salud, en tanto que enfermo mental. En último término, esto justifica los debates sobre el nivel de intervención que podrían tener los Estados. Por ejemplo, en otro artículo sobre los costes económicos de la obesidad podemos leer:

La salud es un bien tutelar que ha de ser protegido, incluso imponiéndose a la libertad individual.

También por eso el cinturón de seguridad es obligatorio y el suicidio está prohibido. Este argumento legítima la manipulación de los deseos de las personas por las autoridades buscando “vender salud” por medio del marketing social, que cambia las preferencias y las conductas a largo plazo. En el caso de la obesidad a este derecho general del sector sanitario a influir en las preferencias de los ciudadanos “por su propio bien” se añade, y lo amplifica, el hecho de que la obesidad podría, por adictiva, ser irreversible. (Alonso y Furio, 2018, 29).

Biociudadanía en la era de la “epidemia de obesidad”

El concepto de biociudadanía ha sido desarrollado principalmente por el sociólogo Nikolas Rose, entre otros en *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La biociudadanía, como correlato a la biopolítica descrita por Foucault, pone de manifiesto cómo las características vitales de la población se hacen plenamente presentes en el concepto de ciudadanía a partir del siglo XIX, así como los ciudadanos como sujeto de derechos y obligaciones se relacionan con el Estado a partir de su condición de seres biológicos. Así, el autor señala que en el siglo XX:

Se crearon numerosos “proyectos de ciudadanía” en nombre de la salud [...] construir ciudadanos sociales supuso instruir a esos ciudadanos en el cuidado de su cuerpo: desde comidas en la escuela hasta uso del cepillo de dientes, hábitos de higiene y hábitos de vida en el hogar, en particular para mujeres y madres [...] El ciudadano no era un mero receptor pasivo de derechos sociales, sino que debía hacerse cargo de su deber de cuidar su propio cuerpo y, en el caso de las mujeres, el de su esposo e hijos [...] los

individuos debían ejercer la prudencia biológica, por su propio bien, el de sus familias, el de su linaje y el de la nación en su totalidad. (2012, 63).

Por lo que, paralelamente, también surgen nuevos modos de entender la relación entre salud y ciudadanía dentro de la ética de la ciudadanía activa que estaría implícita en las democracias liberales y que para Rose es constitutiva del siglo XXI:

Se trata de una ética en virtud de la cual la maximización del estilo de vida, el potencial, la salud y la calidad de vida se ha vuelto prácticamente obligatoria, y según la cual se juzga en forma negativa a quienes por cualquier motivo no adoptan una relación activa, fundada, positiva y prudente con el futuro. (Rose, 2012, 64).

Así, la relación entre individuos y el bien común queda mediado por la base biológica de la ciudadanía, el cuerpo-máquina del ciudadano adquiere derechos y deberes en tanto que cuerpo-especie. La moralización de la medicina moderna a la que apuntaba Foucault en el *Nacimiento de la clínica* eclosiona y se hipostatiza en el modo de comprender la gestión de la salud, los estilos de vida y la biociudadanía responsable del siglo XXI.

Por ello, Christine Halse, en “Bio-citizenship: Virtue discourses and the birth of the bio-citizen”, parte de este concepto formulado por Rose para analizar la situación de las personas gordas, dado el paradigma de la obesidad que patologiza la gordura y culpabiliza a los individuos de su estado, medicalizándolos tanto física como mentalmente. Desde este marco discursivo, el ciudadano obeso sería aquel que no logra hacer una adecuada administración de su potencial biológico al involucrarse en comportamientos alimentarios y de ejercicio que fracasan o no se adecúan a las

directrices disciplinarias proporcionadas por el saber biomédico, que se consideran virtualmente efectivas. Por tanto, el ciudadano obeso es paradigmáticamente ejemplo de mal biocudadano ya que: “the model bio-citizen [...] adheres to the social contract between the individual and state by renouncing irresponsible weight-related behaviours as an active demonstration of care for the health and economic well-being of self, family and nation”⁹ (Halse, 2009, 54).

Al respecto es interesante examinar cómo distintos canales biopedagógicos informan a la ciudadanía obesa de su transgresión de la norma instituida y de sus consecuencias para el bien común. La infografía que se puede encontrar en el portal del paciente de la Sociedad Española de Cirugía de la Obesidad (SECO), titulada “La pandemia de la Obesidad”¹⁰, ejemplifica cómo está presente de modo implícito este discurso moralizado. La mitad superior de la infografía que se proporciona al paciente está destinada a informar escuetamente de qué enfermedades aumenta el riesgo de padecerse en la correlación causal entre IMC y dichas patologías que establece el paradigma. Mientras que la mitad inferior se destina a informar al paciente del gasto que supone en conjunto los cuerpos como el suyo, bajo el subtítulo “La obesidad aumenta el gasto sanitario total”. Así, se proporcionan gráficos exhaustivos -que contrastan con la información mucho más escueta de la mitad superior- en los que se incluye el gasto sanitario anual diferenciado por segmentos -sobrepeso, obesidad tipo I y obesidad II y mórbida-, también se proporciona otro gráfico sobre el consumo en recursos -psicólogo, enfermería, ingresos, medicación, etc-, así como se informa del descenso de la productividad laboral en España y Europa, cómo afecta en la reducción del PIB e, incluso, el aumento del gasto de combustible de las aerolíneas por mayor peso con macrodatos precisos.

De este modo, el paciente, además de ser informado del riesgo asociado a su salud, es decir, en la dimensión de su cuerpo-máquina, también es forzado a concebirse desde su dimensión de cuerpo-especie, en tanto que la irresponsabilidad que le atribuyen afecta al bien común debido al alto consumo de recursos económicos. Así, es interpelado moralmente para movilizar una adecuación al régimen disciplinario para normalizar y controlar su peso corporal en nombre de la salud individual y nacional.

En esta misma línea en “Obesity: Chasing an elusive epidemic” se argumenta que una discriminación y presión social moderada es moralmente adecuada para incentivar la pérdida de peso. Sería necesario mostrar que un peso no normativo no es socialmente aceptable debido a que no es solo una cuestión individual, sino un problema social.

They need to understand that obesity is a national health problem, one that causes lethal diseases, shortens lives, and contributes substantially to rising health care costs. Not just their own welfare is at stake [...] [It is] necessary to find ways to bring strong social pressure to bear on individuals, going beyond anodyne education and low-key exhortation. It will be imperative, first, to persuade them that they ought to want a good diet and exercise for themselves and for their neighbor and, second, that excessive weight and outright obesity are not socially acceptable any longer¹¹ (Callahan, 2013, 37).

Este mismo planteamiento podría estar en la infografía de la SECO antes mencionada, ya que también incluye una breve mención de cómo la obesidad “deriva en trastornos por discriminación y estigma social”, tales como la depresión, la ansiedad o la baja autoestima. Sin embargo, esto no se plantea

críticamente, sino más bien como incentivo para que las personas adelgacen. Así, lejos de ser un discurso presente solo en los círculos expertos en obesidad, éste ya ha permeado el imaginario colectivo y constantemente las personas gordas son señaladas y hostigadas. A modo de ejemplo, en un blog español podemos leer este tipo de opiniones de forma muy directa:

La obesidad no es un problema individual, al menos en el sentido que muchos entienden. El problema no está en que no vayamos a ligar por tener sobrepeso, sino en que vamos a tener enfermedades causadas por ese sobrepeso, y que el coste de estas enfermedades va a recaer en todos [...] A veces nos quejamos de la austeridad y de los recortes, pero claramente existe un punto donde nosotros podríamos empezar a hacer el primer esfuerzo [...] no podemos permitir que siga siendo un agujero negro para las arcas públicas (ya que aquellos que siguen una vida más sana acaban subvencionando la sanidad de los que eligen destrozarse la salud). (Navarro, 2017).

Por último, es necesario observar cómo el paradigma de la obesidad en tanto amenaza social y la responsabilidad biocidadana para una gestión responsable de su cuerpo enlaza con toda una serie de narrativas de construcción de un proyecto común. Charlotte Biltekoff en “The Terror Within: Obesity in Post 9/11 U.S life” apunta que la retórica de la amenaza de la obesidad creció en paralelo y fue incentivada por la retórica antiterrorista que siguió al 11-S. En diciembre del mismo año el Secretary of Health and Human Services sostenía que perder peso era un “gesto patriótico” (Biltekoff, 2007, 29) a la vez que Reuters lanzaba una noticia titulada “U.S Male Soldiers Getting Fatter” (Biltekoff, 2007, 33),

junto a los pronunciamientos de Carmona de que la amenaza de la obesidad empujaría cualquier amenaza terrorista, que abriría este trabajo.

Biltekoff apunta que esta retórica e iconografía compartida confluyó plenamente en el programa que se emitió en 2004 “The National Body Challenge” en el que un grupo de personas gordas perdía peso bajo el mismo entrenamiento militar de la marina, con imágenes frente al Capitolio de los Estados Unidos e iconografía estadounidense, militar y patriótica. Así, la amenaza antiterrorista y el sentimiento patriótico, su retórica belicista y exaltada de la nación y el esfuerzo común, retroalimentó la interpelación moral de la ciudadanía a disciplinarse. Si la amenaza terrorista no podía movilizar acciones tan concretas por parte de la ciudadanía estadounidense debido a su abstracción, la modificación del peso de la Nación sí proporcionaba un proyecto nacional más concreto, que, además, suponía un enemigo muy visible, tangible y presente en la vida cotidiana.

Este tipo de proyecto civilizatorio no solo está presente en la cuestión de la defensa nacional para el caso estadounidense, sino también en el discurso ya expuesto de la crisis climática. En el libro *The energy glut. The politics of fatness in an overheating world*, Edwards y Roberts, citados anteriormente, sostienen al inicio:

Neither losing weight nor saving humanity will be easy. To achieve both, each of us will need to become an energy activist and remain so for the rest of our lives. Obesity and climate change are political issues and we need to take political action in response to them [...] The science and politics of obesity and climate change are accessible to everyone. The reason they are so often misunderstood is that the people who make the decisions prefer it that way. But if we succeed, we

will have reasserted our dignity as human beings¹² (2010, 6).

De nuevo, la pérdida de peso se entiende como un proyecto civilizatorio de restauración de “la dignidad humana”, comparable a una de las mayores crisis de la humanidad como es la cuestión climática actual. Siguiendo esta misma línea argumentativa, en el artículo “Global warming, is weight loss a solution?” del *International Journal of Obesity*, se sostiene que si todos los individuos que caen en la categoría de sobrepeso y obesidad adelgazarán diez kilos, se reduciría un 0,01% las emisiones de CO₂ (Gryka, et al., 2012, 475) y por tanto, se propone que esta sea una de las estrategias para enfrentar la crisis climática de nuestro siglo, estrategia que en último término, conlleva un compromiso individual.

Así, el cuerpo “obeso” se convierte en metáfora de la decadencia y el exceso de Occidente pues se considera que:

Obesity is in great part a reflection of the kind of culture we have, one that is permissive about how people take care of their bodies and accepts many if not most of the features of our society that contribute to the problem¹³ (Callahan, 2013, 39).

Así, la “crisis de la obesidad” enraíza en ansiedades culturales más profundas que permean el pensamiento occidental desde hace siglos: el lugar del cuerpo en el proyecto ético y político de la modernidad occidental.

Tal como sostiene Biltekoff, la “epidemia de obesidad” -la conceptualización de las causas que la provoca, las supuestas consecuencias que tiene, el lenguaje alarmista y culpabilizador- debe entenderse como un discurso cultural que va más allá de la pretendida objetividad de la institución médica:

As an elusive enemy, obesity, much like terror, is a pliable construct that serves important ideological ends

[...] so must we maintain an analytical perspective on obesity that transcends its supposed biomedical premise. Health crisis always perform cultural work that is obscured by the authority of science, medicine, and the body¹⁴ (Biltekoff, 2007, 44).

Así, analizar la relación entre la verdad de la “obesidad” instituida por la medicina con sus efectos de poder, es un primer paso para problematizar el malestar que existe en la conceptualización del cuerpo en la filosofía y cultura occidental y que, en último término, sitúa a los cuerpos gordos, por su hipervisibilidad, en el punto de mira de la biopolítica contemporánea.

Conclusiones

En esta investigación se ha pretendido esquematizar algunas de las líneas de ataque que propone el discurso de la “epidemia de obesidad”: la cuestión económica, de defensa nacional y la contribución a la crisis climática. De manera que se ha intentado mostrar en qué sentido el cuerpo gordo se puede considerar un enclave estratégico de la biopolítica contemporánea, aplicando el entramado conceptual que proporciona Michel Foucault. La ciudadanía categorizada como “obesa” queda en la encrucijada de tecnologías del poder disciplinantes y reguladoras, que conciben su cuerpo desde la doble dimensión cuerpo-máquina y cuerpo-especie. Por último, se ha expuesto cómo impacta este imaginario en las interpelaciones morales que se hacen a la biocidadanía, que buscan disciplinar a los individuos en nombre de la salud y orden nacional, así como apelan a un proyecto común.

De este modo, se pone de relieve cómo en la hipervisibilidad del cuerpo gordo se inscriben ansiedades culturales en torno al cuerpo y su control. Marcado por un supuesto

exceso, se torna el lugar donde se manifiesta la lucha por los recursos o la capacidad de las naciones para defender sus intereses. Así, el cuerpo gordo se perfila no sólo como un cuerpo desviado físicamente, sino también moralmente, y en su manifestación masiva se convierte en metáfora de la decadencia de las sociedades occidentales. El cuerpo gordo, entonces, preso de la reconceptualización biomédica, se vuelve espacio hipersignificado, objeto público.

Para concluir, es necesario que se replante fuera de las lógicas biomédicas la gordura, las corporalidades que la encarnan y los sujetos autorizados para nombrar su verdad. El discurso de la “epidemia de obesidad”, como se ha intentado exponer, es un discurso deshumanizante, desagenciante y que construye el cuerpo gordo como mero objeto a ser intervenido. Dicho hostigamiento, quedaría amparado por una evidencia científica que, sin embargo, ha sido cuestionada y problematizada por paradigmas médicos no pesocentristas, como los Critical Weight Studies o el paradigma HAES. Es necesario, por tanto, que las teorizaciones críticas se den en dos líneas: por un lado, cuestionar los contenidos de verdad de la “obesidad”, por otro, que se evidencie cómo la instauración de esa verdad genera unos efectos de poder. Se ha pretendido contribuir a esta última cuestión analizando cómo se trata de una gestión biopolítica, pero debido a la complejidad de la cuestión es necesario otras líneas de investigación interdisciplinar, tarea que *los Fat Studies* desde hace más de dos décadas han llevado a cabo, pero que tiene aún muy escasa presencia en el ámbito académico de habla hispana.

Referencias

- Alonso, M. y Furio, E. (2018): “Los costes económicos de la obesidad y el sobrepeso”. *Working Papers*, HAL.
- ASP (2018): “Obesity - An epidemic that impacts our national security”.
- Bacon, L. y Aphramor, L. (2011): “Weight science: evaluating the evidence for a paradigm shift”. *Nutritional Journal*. No. 10 (9), pp. 1-13.
- Bersch, S. (2006): “La obesidad: aspectos psicológicos y conductuales”. *Revista colombiana de psiquiatría*. No. 35 (4), pp. 537-546.
- Biltekoff, C. (2007): “The terror within: Obesity in Post 9/11 U.S Life”. *American Studies*. No. 48 (3), pp. 29-48.
- Callahan, D. (2013): “Obesity: Chasing an elusive epidemic”. *Hastings Center Report*, 43(1), 34-40.
- Cordella, P. (2008): “¿Incluir la obesidad en el manual de enfermedades mentales (DSM-IV)?”. *Revista chilena de nutrición*. No.35 (3), pp. 181-187.
- Edwards, P. y Roberts, I. (2009): “Population adiposity and climate change”. *International journal of epidemiology*. No. 38(4), pp. 1137-1140.
- Edwards, P. y Roberts, I. (2010): *The energy glut. The politics of fatness in an overheating world*. London: Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (1995): “¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung”. *Revista de Filosofía*. No. 11, pp. 5-25.
- (2001): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI España.
- (2002): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI España
- (2016): *Historia de la sexualidad. Vol I: La voluntad de saber*. Siglo XXI España.
- Gard, M. y Wright, J. (2005): *The obesity epidemic. Science, morality and ideology*. Nueva York: Routledge.
- Gómez, R. et. al. (2018): “Influencia del apego en pacientes con obesidad mórbida candidatos a cirugía bariátrica. Estudio comparativo en función del género”. *Actas VII Congreso de Investigación y Género*.
- Gryka, A., Broom, J., y Rolland, C. (2011): “Global warming: is weight loss a solution?”

- International Journal of Obesity. No. 36, pp. 474-476.
- Halse, C. (2009): "Bio-citizenship: Virtue discourses and the birth of the bio-citizen". En: Wright y Harwood (eds) *Biopolitics and the 'obesity epidemic'. Governing bodies*. New York: Routledge.
- Hebl, M. y Xu, J. (2001): "Weighing the care: physicians' reactions to the size of a patient". *International journal of obesity*. No. 25, pp. 1246-1252.
- Marcus, M. y Wildes, J. (2009): "Obesity: is it a mental disorder?". *International Journal of Eating Disorders*. No. 42(8), pp. 739-753.
- Murray, S. (2008): *The 'fat' female body*. New York: Palgrave Macmillan.
- Navarro, J. (2017): "El gran coste de la obesidad". *El blog salmón (4 de Junio de 2017)*. Recuperado en: <https://www.elblogsalmón.com/indicadores-y-estadísticas/el-gran-coste-de-la-obesidad>.
- OCDE (2019): *The heavy burden of obesity: The economics of prevention*.
- O' Hara, L. y Taylor, J. (2018): "What's wrong with the 'War on obesity'? A narrative review of the weight-centered health paradigm". *SAGE Journal*. April-June 2018, pp. 1-28.
- OMS (2000): *Obesity: preventing and managing the global epidemic*. Hong Kong: Who. Technical report series
- (2021): Obesidad y sobrepeso. Recuperado en: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight>
- Oliver, E. (2006): *Fat Politics: The real story behind America's obesity epidemic*. New York: Oxford University press.
- Plasencia, M.J. et. al. (2010): "Obesidad: Política, economía y sociedad. Estrategias de intervención contra la obesidad". *Trastornos de la conducta alimentaria*. No. 11, pp. 1231-1258.
- Puhl, R. y Brownell, K. (2001): "Bias, discrimination and obesity". *Obesity research*. No. 9 (12), pp. 788-805.
- Robinson, B. Bacon, J. y O'Reilly, J. (1993): "Fat Phobia: Measuring, understanding and changing anti-fat attitudes". *International Journal of Eating Disorders*. No. 14 (4), pp. 467-480.
- Rose, N. (2012): *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata: UNIPE.
- Russell, C., Cameron, E. y Socha, T. (2013): "Fatties cause global warming': Fat pedagogy and environmental education". *Canadian Journal of Environmental Education*. No 18, pp. 27-45.
- Salafia, M. et. al. (2015): "La inteligencia emocional en las personas con sobrepeso y obesidad". *Eureka*. No. 12 (2), pp. 193-204.
- Wann, M. (2009): "Fat studies: An invitation to a revolution". En: Rothblum y Solovay (eds.) *The fat studies reader*. NYU press.
- Wright y Hardwood (eds) (2009). *Biopolitics and the 'obesity epidemic'. Governing bodies*. Nueva York: Routledge

¹ A este paradigma de la obesidad, o pesocentrista, se le opondría un paradigma médico alternativo propuesto por los Critical Weight Studies que sostienen que el peso es un factor neutro para la salud y que las correlaciones aludidas por el paradigma pesocentrista no son causales. Ver, por ejemplo, Oliver (2006); Bacon y Aphramor (2011); O'hara y Taylor (2018); Gard y Wright (2005).

² "La obesidad es el terror (la amenaza) en el interior", "a menos que hagamos algo, la

amenaza empujaremos la magnitud del problema del 11-S o cualquier otra amenaza terrorista".

³ "uno podría razonablemente suponer que las personas más pesadas reemplazarían paseo a pie por transporte motorizado"

⁴ "La obesidad es una amenaza que está amenazando nuestra seguridad nacional. Por este problema, nuestro servicio armado tiene cada vez más dificultades para reclutar solicitantes cualificados para unirse a las fuerzas – significando esto que, a la larga, seremos incapaces

de defender nuestros intereses en seguridad nacional a lo largo del mundo”.

⁵ Infografía *Unfit to serve*. Se puede consultar en: <https://www.cdc.gov/physicalactivity/downloads/unfit-to-serve.pdf>

⁶ “Si ahora no damos pasos para construir una base sana y fuerte para nuestros jóvenes, entonces no será solo nuestro ejército quien pague el precio -nuestra nación entera sufrirá”

⁷ Para ver un desarrollo completo de distintos modos de biopedagogía ver Wright y Hardwood (2009).

⁸ “Lo que queda afectado en la lógica de la adicción el actual imperativo de dejar dichas prácticas adictivas, entonces, es el estatus de sujeto, que queda sustituido por una instalación de uno mismo como objeto de regímenes disciplinarios, poder y conocimiento sobre salud y patología, en un contexto tanto médico como cultural”

⁹ “El biocudadano modélico [...] se adhiere al contrato social entre el individuo y el estado mediante la renuncia a conductas irresponsables en torno al peso como demostración activa de preocupación por la salud y la buena economía de sí mismo, la familia y la nación”

¹⁰ La infografía puede encontrarse aquí: https://www.seco.org/La-obesidad-es-una-enfermedad_es_321_0_1_36.html

¹¹ “Necesitan entender que la obesidad es un problema de salud nacional, uno que causa enfermedades letales, acorta las vidas y contribuye sustancialmente a aumentar los costes de la sanidad. No solo su propio bienestar está en juego [...] Es necesario encontrar modos de

llevar una fuerte presión social sobre los individuos, yendo más allá de educación anodina y exhortaciones de baja intensidad. Es imperativo, primero, persuadirlos de que deben querer una mejor dieta y ejercicio por ellos mismos y sus vecinos y, segundo, que el peso excesivo y totalmente la obesidad ya no son aceptadas socialmente”.

¹² “Ni perder peso ni salvar a la humanidad será fácil. Para conseguir ambas, cada uno de nosotros tendrá que convertirse en un activista de la energía y mantenerse así el resto de su vida. La obesidad y el cambio climático son problemas políticos y necesitamos tomar acciones en respuesta [...] La ciencia y la política de la obesidad y el cambio climático son accesibles para todo el mundo. Las razones por las que usualmente son malinterpretadas es que las personas que toman las decisiones lo prefieren así. Pero si tenemos éxito, habremos reafirmado nuestra dignidad como seres humanos”.

¹³ “La obesidad es en gran parte un reflejo del tipo de cultura que tenemos, una que es permisiva con cómo las personas cuidan sus cuerpos y acepta muchos de los aspectos de nuestra sociedad que contribuyen al problema”.

¹⁴ “Como enemigo esquivo, la obesidad, al igual que el terror, es una construcción flexible que sirve a importantes fines ideológicos [...] por lo que debemos mantener una perspectiva analítica sobre la obesidad que trascienda sus supuestas premisas biomédicas. Las crisis de salud siempre perfoman un trabajo cultural que es oscurecido por la autoridad de la ciencia, la medicina y el cuerpo”.