

Universidad de la Laguna

**Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia,
la Educación y el Lenguaje**

D^a MARÍA LOURDES C. GONZÁLEZ LUIS, Catedrática de Historia de la Educación,
en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje de
la Universidad de La Laguna

En calidad de Directora de la Tesis Doctoral de D^{ña}. NATALIA PAIS ÁLVAREZ,
cuyo título es «EROS Y PAIDEA. AMERICA LATINA: ENSAYOS DE
SEDUCCIÓN»

HAGO CONSTAR

Que el trabajo realizado reúne los requisitos de calidad científicos, metodológicos y
formales precisos para su lectura y defensa ante el Tribunal que ha de juzgarla, por lo
que CONSIDERO ADECUADO Y PROCEDENTE autorizar su presentación.

Para que así conste, y a los efectos oportunos, se firma la presente.

La Laguna, a 15 de diciembre de 2015.

Fdo. Dra. M^a Lourdes C. González Luis.

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, LA
EDUCACIÓN Y EL LENGUAJE**

FACULTAD DE EDUCACIÓN

**EROS Y PAIDEIA.
AMÉRICA LATINA:
ENSAYOS DE SEDUCCIÓN**

**AUTORA: NATALIA PAIS ÁLVAREZ
DIRECTORA: M^a LOURDES C. GONZÁLEZ LUIS**

*A mis alumnas y alumnos,
fuente y destino del ars erotica*

*A Kory, compañera de viaje,
con quien tanto sigo queriendo*

A mi familia, por su sosegado apoyo

*A Pedro, compañero de ilusiones y fatigas
A Andrés y a Víctor, amigos del alma, conversadores de lujo*

ÍNDICE

PREÁMBULO 7

PARTE I: ENTRE LAS GRIETAS

INTRODUCCIÓN 29

1.1. La posmodernidad como contexto 34

1.2. El sujeto fascinado y la vida simulada..... 56

CAPÍTULO 2: LA CONCIENCIA DEL LABERINTO 77

2.1. Los rostros de la hegemonía. 77

2.2. La arqueología del saber-poder. 142

PARTE II:

DEL EDUCERE Y SEDUCERE: META-ODOS

INTRODUCCIÓN 205

CAPÍTULO 3: BUCLES PEDAGÓGICOS 210

3.1. Lo pedagógico como impolítico. 210

3.2. La literatura como eugenesia pedagógica. 220

CAPÍTULO 4: A TRAVÉS DEL ESPEJO	255
4.1. América Latina como escenario para la disyunción.....	255
4.2. Ensayos herejes, ensayos de emergencia.	300
CONCLUSIONES	343
BIBLIOGRAFÍA PARTE I.....	381
BIBLIOGRAFÍA PARTE II.....	389

PREÁMBULO

La marcha del mundo en su conjunto se asemeja mucho más a una fiesta de suicidas a gran escala que a una organización de seres racionales enfrascados en la tarea de conservarse a sí mismos.

(Experimentos con uno mismo, P. Sloterdijk)

Veintiún siglos de reiteradas torpezas podría constituir, en este tiempo de la gran farsa, del espectáculo total, el titular del milenio que inauguramos. La resolución de esos desaciertos parece no haber tomado, en cambio, la vía hacia la enmienda; da la impresión, al contrario, de que prefiere atajar, alentando al cumplimiento de una cacotopía, que descubrirse incurriendo en un nuevo y casi diríamos conveniente error. En como si en un alarde de irracionalidad programada y burlando cualquier diagnóstico fatal, se aplicara a la enfermedad –tan constatada como obviada- un tratamiento enfermizo y enfermante.

Así pues, la realidad es transmutada, sitiada y absorbida por la técnica, la informática y los medios de comunicación que exhiben, “en tiempo real” –aún cuando la realidad amenace dejar de ser-, pornográfica y universalmente, cómo la información es precipitada hacia el vacío o hacia el olvido registrado – un microchip podría contener todos los datos de la historia de la humanidad, aunque no hospede a sus intérpretes-; por otra parte, la historia –*estrategia fatal del tiempo*, como la llamara Baudrillard- es arrastrada a un periodo de perturbaciones, sólo que ésta es asediada no por la comunicación, sino precisamente por lo in-comunicado: se incendia devastadoramente todo resto de haber-sido, de ser y de potencia a través de la huida hacia una *hiperrealidad* disfrazada de comunicación y técnica.

Cualquier registro de yerro, cualquier huella de culpa, cualquier recuerdo que azote a la conciencia y apele al reto de transformar el mundo, es arrasado; se

ignora, así mismo, la voz de cualquier narrador que pueda dar testimonio del incumplimiento. Finalmente parece anunciarse el fin del sujeto, el fin de la encomienda y el fin de cualquier promesa contractual. El individuo prefiere la máscara de actor, se prefiere persona; y esa persona, que tiene ahora todo un mundo como escenario, carece de guión. «¿Quién podría negar que la época de los medios de comunicación ha conducido a un triunfo de la vitalidad atontada, regida por el modelo de indefinición deportiva-musical? El último humano: el transeúnte ante un micrófono», plantea Sloterdijk¹.

Avances y retrocesos acontecen guiados por la ciega lógica de la urgencia. Coexisten las contradicciones –bioética sin ética, biogenética y eugenesias «de pago» junto a neonatos espontáneos abocados al hampa, democracias y totalitarismos, pacifismos y terrorismos que engendran miedo... o aquellos siete pecados sociales apuntados por Ghandi: *política sin principios, economía sin moral, bienestar sin trabajo, educación sin carácter, ciencia sin humanidad, goce sin conciencia, culto sin sacrificio*- que debieran quizá ser planteadas como agónicos retos y no como el *backstage* de este absurdo *reality show* en que deviene el mundo.

Por otra parte, ¿cómo iban a poder ser alteradas las coordenadas historia-sujeto-realidad si en determinados puntos del planeta amenazasen nuevas coordenadas de resistencia? No ha bastado pues, con prometer la trampa del bienestar económico a través del mito de la globalización, sino hacer habitar en la trampa del pensamiento a través de lo que numerosos autores han denominado *Hegemonía*. De este modo «la mundialización –advierte Edgar Morin- es a la vez evidente, subconsciente, omnipresente»².

Pero ni globalización ni universalización, hechos más o menos presentes en todos los puntos del planeta, han hallado su traducción en una mayor ni mejor comunión entre los pueblos. De ahí la necesidad -he aquí un primer objetivo- de analizar e interpretar los conceptos de patria y globalización, y en concreto

¹ Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*. (Traducción y prólogo de Eduardo Gil Bera). Valencia, Pretextos, p. 48.

² Morin, E. (2000): *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro* (Traducción de Mercedes Vallejo Gómez). Caracas: Ediciones Faces/UCV y CIPOST, p.73.

de la tríada local-global-universal, en cuyo análisis la homogeneidad es mostrada como antagónico artificio opuesto a los acervos constituyentes de cada pueblo y nos permitiría hablar de “unidad heterogénea” en América Latina, por ejemplo, que es, en nuestro imaginario instituyente, el destino de los diferentes itinerarios de búsqueda.

El artificio “patria” ha sido erigido sobre tres pilares que, desde la revolución neolítica, ha definido el curso de la historia: sedentarismo, propiedad privada y seguridad. Ni un solo proyecto geopolítico estructural ha probado hacer acrobacia.

Se anuncia un retorno al nomadismo, pero la meta del nómada no es el movimiento, no constituye un modo de vida en sí mismo, sino la propiedad. Claro que cabría hablar de nuevas formas de propiedad: no todo ha sido globalizado; mientras occidente acomete una lucha extensiva y se impone en numerosos focos, fundamentalmente urbanos, del planeta, existen espacios que aún deben ser «mundializados». Es decir, existen espacios donde la promesa occidental es un proyecto que, aunque aún incipiente, promete entrar en las estandarizadas pautas capitalistas. Ningún país desea renunciar ni al banquete ni a las sobras dejadas por quienes ya han participado de la celebración.

En ningún caso se trata de una empresa económica, o para ser exactos, solamente económica. La búsqueda del Vello de Oro de los pobres significa el éxodo hacia la incierta promesa de dejar de serlo, pero es también la promesa del bienestar, incluida la seguridad.

Cabe preguntarse consecuentemente qué han buscado, en cualquier tiempo y espacio los habitantes de las sociedades, cualesquiera que hayan sido sus formas, desde las *polis* hasta los Estados Naciones, incluso ahora, en medio de la *nivola* nihilista que define a los *hombres sin sombra* posmodernos. Y la respuesta es «inmunidad». Y hablamos de inmunidad puesto que plantear la seguridad es imposible, dada la evidencia de amenazas connaturales a la propia existencia –existo, luego soy amenazado-. Y esto nada tiene que ver

con la quijotesca histeria de vislumbrar enemigos en lo neones –como otrora en molinos y gigantes-.

Es preciso indagar en la diferencia entre ambos conceptos, pues mientras que la inmunidad implica que se han detectado los riesgos, que se han padecido y que pese a todo, se sobrevive a ellos, la seguridad, en cambio, atañe a lo imprevisto e incontrolable. Seguridad sugiere la ausencia de amenaza, la inmunidad, su vencimiento.

A partir de esta noción básica han sido reescritos todos los proyectos geopolíticos.

Pero la seguridad está inspirada por el miedo, esto es, se trata de una necesidad en cierto modo creada. Bajo la promesa de la seguridad, jefes y cabecillas ensalzan las ventajas de la propiedad privada y este hecho ha determinado las geopolíticas durante milenios. La revolución industrial de fines del XVIII marcó el comienzo de los éxodos múltiples hacia las urbes. Y este suceso ha determinado la relación entre el hombre y la naturaleza. De las ciudades fortificadas y construidas sobre elevados terraplenes (Atenas, Esparta, Mileto, Corinto, Priene...) hasta las megalópolis verticales (Tokio, Nueva York, Ciudad de México,...)

Diagnosticada la falacia naturalizada del vínculo entre territorio y propietario, parece evidente que hemos pasado del hombre enraizado, naturalizado, del patriota agrario, al hombre desasosegado que más que el “sin sombra” que decíamos arriba, es lanzado a un vacío donde la sombra no tiene espacio donde ser proyectada. De aquellas patrias-fortín, de aquellos países-búnker, monolingües, con cierto poder de inmunidad, de aquellos espacios habitados, a los sí-mismos sin espacio y a los espacios sin sí-mismo, a las tierras de nadie y zonas de paso de las actuales patrias que Sloterdijk ha denominado *de paredes finas*.

En este sentido podríamos plantear también que el vínculo patria e identidad constituye una nueva falacia. La geopolítica ha encontrado un gran aguijón en

el diseño de conciencias identitarias colectivas, aunque parte de esos colectivos no se sientan identificados con la patria que les cobija.

Y es aquí donde encaja un “sin embargo” o un “no obstante”: Las patrias son.

Recorriendo junto a Hopenhayn ese hilo delgado y áspero que

«...no es el hilo del desencanto (...), los sueños colectivos que sucumbieron al rigor de la historia piden a los sobrevivientes que no sucumban, a su vez, a la tentación de la letanía. Tampoco es el hilo de la euforia amnésica, que proclama el fin de los tiempos duros y el advenimiento del paraíso *soft* y *cool*. La forma en que hoy tiende a invocarse el olvido, tras su invitación a la plasticidad y a la libertad, huele a consagración de la injusticia. (...) Habrá que constatar lo irrecuperable, y en una misma operación, tantear lo reciclable. Si algunos mitos de emancipación parecen haber estallado en mil pedazos, de esos mitos siempre habrá retazos, esquirlas y jirones que proveen parte de la materia prima para elaborar nuevos proyectos colectivos»³.

La desmoralización creciente y un cierto cinismo que degenera en corrupción pública y privada, insolidaridad, anomia, escepticismo y deserción son los ingredientes para el triunfo de una moral ambigua. Es un momento delicado donde nos jugamos o el paso a una ética de la responsabilidad y el cuidado mutuos (que empezaría por el *cuidado de sí*, como quería Foucault), o el regreso sin retorno a las etapas primeras del desarrollo moral donde los propósitos se limitan a la obtención de la ventaja inmediata a cualquier precio. Hemos atravesado pendularmente de la vieja moral nacional-católica al paradigma del éxito y la moral de la ambulancia.

³ Hopenhayn, M. (1994): *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Chile, Fondo de Cultura Económica.

Asistimos al final de los viejos paradigmas alternativos; poco parece importar que las grandes concentraciones del último capital estén desmoronando las soberanías estatales y cercenando la libertad de información, o regalando espacios a los poderes homicidas; lo que importa es la simplicidad conseguida, el desbaratamiento definitivo de la complejidad moderna, el alcance del paradigma universal proclamado desde la mercancía y el dinero, anulando así, toda resistencia, todo antagonismo, toda otra racionalidad.

Este sería el caso de algunos discursos que, valiéndose de la excusa de la defensa multicultural o intercultural, o utilizando pretextos teórico-políticos, «transitan apresuradamente de la reivindicación del derecho a la diferencia, a la afirmación, francamente ontologizante, de la existencia del diferente»⁴.

Este interrogante acerca del ser se ha diluido. El sujeto de nuestro tiempo apenas se lo plantea. Asistimos en las últimas décadas a la emergencia, *massmediatización* y popularidad de un tipo de categorizaciones sobre edad, género, nacionalidad, raza, etnia, religión, preferencias sexuales, consumos, y cualquier circunstancia que pueda ocurrirse como constitutiva de particularidad (identidades a la carta) y así reivindicar la dudosa condición de «diferente».

Hoy, que el mundo se declara multicultural, revivimos el viejo choque operando como batalla entre ejércitos culturales que se pretenden dotados, cada uno de ellos, de identidad unívoca y homogénea. Si en el carácter procesual de la construcción de la identidad debiera encontrarse el antídoto para sus excesos, si la identidad es el escenario del conflicto y no su protagonista, convendría comenzar explicitando y reiterando la idea de que nadie está hecho *de una sola pieza*.

«...La actitud que procede respecto a los otros es aquella que mejor incorpore determinados convencimientos. Y si uno de ellos es que somos radicalmente iguales, lo adecuado será adoptar la actitud que mejor se haga cargo de esta idea. La

⁴ Cruz, M. (1999): *Hacerse cargo*, Barcelona, Paidós Ibérica, S.A., p.18.

igualdad es derecho a la diferencia, es decir, derecho a poseer una diferencia, no derecho a ser considerado un diferente, esto es, alguien especial, aparte, a quien no se le pudiera reclamar lo mismo que a los demás, o del que no se pudieran esperar las mismas cosas que, legítimamente, esperamos de todos. [...] De hecho no hay idea más potente, más radical, que la idea de igualdad. De pocas cosas andamos más necesitados que de su reivindicación. Y, por supuesto, de pocas cosas andamos más sobrados que de coartadas para la desigualdad».⁵

Decía Ilya Prigogine que el siglo XX ha transformado a «un mundo finito de verdades en un mundo de infinita duda e incertidumbre»⁶. Para aprender a vivir con la incertidumbre es necesario, a nuestro juicio, remover la creatividad humana –y recuperar el sentido original de "cultura" en tanto que acción de cultivar– para que los individuos, las comunidades y las sociedades puedan adaptarse con imaginación y capacidad de innovación a la nueva era global.

¿Con qué vamos a pensar en nuevas formas de ser sujetos de la democracia, interlocutores de otras regiones del mundo y socios de un desarrollo compartido? Con la cultura. Ello explica la importancia cada vez mayor que adquiere la cultura en el debate sobre el desarrollo. Si otro mundo más justo y equitativo es posible requiere una transformación de las mentalidades, sólo derivable de una revolución de las conciencias, inscrita inobviamente en lo cultural.

Llamaremos la atención sobre el hecho de que es el desarrollo el que se inscribe en la cultura y no al contrario. Hay que subrayar el potencial de la cultura para fortalecer la solidaridad y aumentar la autoestima en cuanto a las identidades.

⁵ *Ibidem.*, pp. 20-21.

⁶ Cifrado en Cid, I. (comp.) (2001): *Diversidad cultural y política en un mundo global*. Ciudad de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM), p. 17.

La colonización europea de América fue una empresa ambigua. El relato que la recorre como una racionalidad interior, pasa por la destrucción y la muerte, y por la constitución de las identidades de siempre renovados poderes. Su fundamento teológico fue la aspiración apocalíptica del cristianismo a la constitución de un poder universal, a través de un proceso indefinido de culpa, expiación y subjetivación, es decir, de un proceso infinito de conversión (de esto saben mucho los pobres y... las mujeres). Su reformulación moderna es la idea de un progreso tecno-económico indefinido y depredador que hoy también alcanza los límites de su formulación apocalíptica a la vez como sistema civilizatorio global y como destrucción universal.

Escribir hoy sobre el concepto de Ilustración, narrar la modernidad desde una perspectiva contemporánea entraña serios dilemas. Los modernos sistemas totalitarios y los reiterados genocidios del siglo XX y de este incipiente y atronador comienzo del XXI, la guerra nuclear o el escarnio mediático, tiñen con sombríos colores los principios programáticos de la bandera moderna, de la emancipación y el progreso, de la civilidad por la razón y las luces, de la *liberté, égalité et fraternité* anunciadas.

La tecnología letal (entendida como fin), las estrategias económicas feroces y devastadoras, los sistemas de control institucional del existente humano, las insostenible destrucción sostenida del medio natural y el masivo empobrecimiento social, han puesto un visible límite a las visiones del progreso. Aquellos discursos teológicos de la dominación colonial estaban tan marcados por este límite como lo están hoy las versiones laicas del mismo discurso epistemológico de la dominación poscolonial.

Tan frágiles y delgadas como las líneas que delimitan las patrias son las que indefinen las fronteras entre las cuatro pasiones que para Todorov⁷ amenazan con cautivar al bárbaro: apetito, resentimiento, miedo e indecisión. Pero también el “civilizando” es amenazado, y en su afán de abominar de aquellas, es seducido por los opuestos, de tal suerte que el apetito es saciado por la

⁷ Todorov, Tzvetan (2008): *El miedo a los bárbaros* (Traducción de Noemí Sobregués), Barcelona, Círculo de lectores S.A.

saturación, el resentimiento por la sobreestima y la petulancia, el miedo es vencido desde la prepotencia y la indecisión se resuelve desde la temeridad, engendrando nuevos apetitos, resentimientos, miedos e indecisiones. El resultado, un amorfo híbrido timoneado desde la incertidumbre.

Hoy día, en un mundo globalizado con desafíos cada vez más grandes en lo económico, en lo científico y en lo tecnológico, en una sociedad mundial regida cada vez más por la información y el conocimiento de vanguardia, y en el marco del aún dominante sistema capitalista, las posibilidades de crecimiento y desarrollo como país independiente parecen ya imposibles.

Ante ello se torna imprescindible entonces el impulso de bloques de naciones y de una nueva redefinición de las estrategias geopolíticas. Estamos quizá ante el comienzo del fin de la idea de Estado-nación moderno, surgida en los albores del mundo post renacentista con un capitalismo naciente. Hoy la historia se juega en términos de bloques, de grandes bloques de poder económico-científico-político. Es por ello un imperativo que reconozcamos a Latinoamérica como un gran bloque con historia común, y sin dudas también con un destino común.

Proyectos de integración dentro de América Latina ha habido muchos, desde los primeros de los líderes independentistas a principios del siglo XIX hasta los más recientes del siglo XXI, su característica esencial ha estado dominada por el criterio economicista, su destino condenado al sempiterno fracaso. Es necesaria, entonces, una integración basada en otros criterios.

La imagen decimonónica, por tanto, de culturas nacionales, imaginadas como archipiélagos de entidades aisladas, ya no es vigente. Hay que desechar la metáfora que describía al mundo como un "mosaico de culturas". Esta horizontalidad y yuxtaposición no corresponde ya a un mundo de telecomunicaciones instantáneas, de migraciones y de transición cultural. Habitamos ese espacio, dicho sea de paso, desde el cual tomaron una foto y nos demostraron que pertenecemos a una sola, única y vulnerable humanidad planetaria. Pero paradójicamente, mientras nos *internetizamos*, robotizamos,

panoptizamos, la aldea global de las redes se aldeaniza y habitamos un tiempo de tribus enfrentadas.

Por ello, no puede pensarse que una integración regional sea posible desatendiendo los demás niveles de re-integración cultural. Por ejemplo, las demandas indígenas, la reivindicación de formas culturales afroamericanas, etc. Especialmente en un tiempo en el que nos invade la amenaza de una disyuntiva monstruosa entre el pensamiento único (aniquilador de identidades) o un insuperable conflicto de civilizaciones (desde identidades asesinas). En cualquier caso es integrismo, totalitarismo. La ética del futuro es la del mestizaje o no es. Es aquí donde se inscribe el papel de las políticas culturales como el lugar de la recuperación de la cordura.

No puede haber políticas sólo nacionales en un tiempo donde las mayores inversiones en cultura y los flujos comunicacionales más influyentes, o sea las industrias culturales, atraviesan fronteras, nos agrupan y conectan en forma globalizada, o al menos por regiones geoculturales o lingüísticas. Esta transnacionalización crece también, año tras año, con las migraciones internacionales que plantean desafíos inéditos a la gestión de la interculturalidad más allá de las fronteras de cada país.

Hasta ahora lo poco que ha habido de horizonte supranacional en las políticas culturales se concibe como cooperación intergubernamental. Necesitamos también políticas de regulación y de movilización de recursos a escala internacional. Esto tiene que ver con la reconstrucción de la esfera pública. Urge revitalizar lo público dentro de cada país para dar sentido social a ámbitos y circuitos culturales afectados por los procesos de privatización, pero también es preciso reformular el papel de los organismos internacionales y otros actores públicos en medio de los acelerados acuerdos para integrar las economías latinoamericanas entre sí y con las del resto del planeta.

Contrariamente a lo dicho hasta el hartazgo por la prédica neoliberal, la liberación del comercio no basta para lograr automáticamente el desarrollo humano. La expansión comercial no garantiza un crecimiento económico

inmediato ni un desarrollo humano o económico a largo plazo. Es más: la liberación no es un mecanismo fiable para generar un crecimiento sostenible por sí mismo ni para emprender una real reducción de la pobreza. Es por eso que, pensando no tanto en el dios mercado y en el beneficio empresarial sino en los seres humanos de carne y hueso, en las poblaciones sufridas, marginadas, históricamente postergadas, que es retomable el proyecto de patria común latinoamericana efímeramente levantado en el momento de las independencias contra las viejas y siempre renovadas iniciativas de dominación.

Pero no se trata solo de la emancipación y resistencia latinoamericanas. Es cierto que América Latina es un laboratorio histórico tanto para el análisis de la identidad, dada su riqueza cultural y étnica, como para la exploración política. Pero los problemas que atraviesa actualmente el subcontinente no distan demasiado de los de otras partes del planeta. Sin embargo, sí que puede ofrecer incontestables experiencias políticas de resistencia, tanto en el pasado como hoy.

Pese a ese legado de ensayos y errores, es preciso tener en cuenta que las estrategias que deben formularse de otra manera porque las formas de dominación también han sido globalizadas bajo la máscara de la Hegemonía y el pensamiento único. Por lo tanto, intentamos ofrecer, al menos, un análisis del diagnóstico de nuestro tiempo.

Así pues, cuando se propone que la posmodernidad es un contexto, un escenario, se pretende dejar patente que la contemporaneidad ha estado marcada por el predominio del *estar* sobre el *ser*, por lo que se entiende como escenario, pero en un sentido figurado. Dicho sentido viene dado, de alguna manera, por esa especie de aceptación de las circunstancias y por la asunción de que nada es inamovible. Y por otra, porque ese predominio del *estar* viene determinado por la disolución del sujeto histórico, esto es, la huida del *ser*, que se fragmenta como los propios relatos de los que hablan los analistas de la posmodernidad.

La disolución del sujeto, que se ha virtualizado y convertido en avatar del sistema, es otro de los obstáculos a la construcción de un horizonte diferente. La noción de ciudadanía entra, consecuentemente en crisis, o al menos en los términos modernos a que acostumbrábamos. El sujeto se escinde de la política, y a la hacerlo, se desvanece toda potencia de cambio.

Es contra esa claudicación ante lo que se nos presenta como realidad imperturbable contra lo que debemos poner todo nuestro esfuerzo en la búsqueda de alternativas. Y estas comienzan por deconstruir la falacia de la naturaleza cibernética del mercado, como quieren los neoliberales. La idea de naturaleza cibernética se ha transferido, además, a otras dimensiones más abstractas, como la justicia. Es cierto que la injusticia es, lo que no es tan cierto es que se naturalice la idea de que sea una suerte de fatalidad a la que están condenados los oprimidos de la tierra.

Es precisamente en la identificación y sentimiento de injusticia donde comienza la batalla por lo justo. La resistencia hoy pasa por desquebrajar un tipo de racionalidad que ha priorizado la moral, es decir, el vínculo entre ley y política, y no ha considerado que muchas prácticas jurídicas no contienen la ética y por lo tanto, el debate sobre la justicia. El Derecho ha devenido una esfera autónoma que se distancia de la ética y de la justicia.

Cuando Ética y Derecho se escinden, esto es, cuando el vínculo del Derecho es más estrecho con la política que con la ética, se disuelve la propia entelequia de la Justicia, especialmente si la política sirve a los intereses del mercado, que por lo común, contravienen los intereses de los marginados. Parece necesario pues, ofrecer un nuevo marco jurídico que contenga derechos humanos multiculturales para contrarrestar la hegemonía, teniendo en cuenta que, tal y como sugiere de Sousa Santos, «una cosa es utilizar una herramienta hegemónica en una determinada lucha política. Otra cosa es utilizarla de manera hegemónica»⁸.

⁸ Sousa Santos (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid/Bogotá, Trotta/ILSA, p. 575.

Sin embargo, el pensamiento único se ha erigido sobre una emoción esencial que es el deseo. Esa emoción es el denominador común de la humanidad, y es lo que ha hecho posible que la promesa del bienestar económico gane el pulso a la realidad. En el fondo, esto no dista demasiado de la promesa del reino de los cielos de la tradición cristiana, pero el dios cambia de nombre: es un politeísmo de divisas. Se crea un tipo de lógica que antepone el fracaso de lo anhelado al telos de lo justo.

La Pedagogía, en tanto acto de amor, debe ofrecer a las emociones el espacio que estas merecen. No nos referimos solamente a una cuestión de formas, al *arte de educar* que debe estar orientado desde una profunda convicción de encuentro intempestivo en el fondo, y de una gran erótica en la forma. Nos referimos a la inclusión de los sentimientos, del lirismo, de lo más esencialmente humano, que son las emociones, en el acto político-poético. El eros pedagógico es el reconocimiento de la condición humana, por encima y más allá del método. Pero no es un reconocimiento comprometido en el que, el primer compromiso, es conocer en qué contexto real se produce el encuentro pedagógico.

Este es el punto que ha de inspirar al pedagogo hoy: su compromiso para reconocer los signos del tiempo y proyectar en base a éstos; contrarrestar la seductora ley del deseo con que se erige la racionalidad mercantil, mediante una seductora praxis poético-educativa. La literatura es, en este sentido, el lugar de encuentro de los mensajeros de la palabra. Todos sus géneros ofrecen sugestivas voces que hacen zoom con las huellas del tiempo, las alejan, acercan y las proyectan en lo porvenir, que persigue la imbricación prosaico-poética, teórico-práctica, idealista-pragmática, no ya sólo desde el discurso del saber, sino desde la esencia misma de lo humano⁹.

Se trata de rescatar lo rescatable del caótico saber humanista, especulativo, poético, para arribar a la –extrañamente– entusiasta visión del saber como «*conservar sed de vida en los ocasos...*» que dijera Cioran. Es el ensayo, en

⁹ Apuntaba también Morin, en *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*, que *el hombre de la racionalidad es también el de la afectividad, del mito y del delirio*.

cambio, será el subgénero del auténtico prassos, el subgénero de la responsabilidad, el topoi o lugar de encuentro del pensamiento. El ensayo es la red donde concurren las disciplinas, donde se entretajan y regalan voluntades y proyectos; el ensayo es el lugar de encuentro de la transdisciplinariedad. La literatura se ofrece pues como el espejo que conduce a la utopía. Utopía entendida como lugares no visitados, como espacios que los trovadores de la palabra deben explorar siguiendo aquella manida máxima de Simón Rodríguez: «inventamos o erramos»; exploramos o erramos, diríamos nosotros. La paideia del siglo XXI quizá deba esbozarse en este formato para el diseño de un auténtico proyecto de mundo.

El método es el camino (meta-odos) que hace posible ir destejiendo los nudos que nuestro tiempo nos coloca. Educar tiene mucho que ver con deshacer, como plantea la Dra. Glez-Luis, hilos y buscar las salidas de los laberintos. Si aplicamos la ley del deseo que sigue el mercado en esta esfera, diríamos entonces que educar es seducir. Y seducir es fragilizar, hacer consciente al otro de que transitamos sobre arenas movedizas y que las promesas de los señores del dinero son estatuas de sal. La contrahegemonía es una utopía, es decir, una posibilidad; solo hay que atreverse a traspasar el espejo.

Por otra parte, no podemos obviar que el discurso de la performatividad que define la lógica mercantil ha calado en el ámbito del conocimiento, y corresponde a la Pedagogía, en tanto acto político, devolvernos a un debate en torno a qué se considera conocimiento en el nuevo milenio. La ciencia y la técnica han desestimado cualquier compromiso deontológico y avanzan y las disciplinas pugnan mezquinamente por alcanzar reconocimiento en una guerra de culturas.

La ciencia no puede, como el orden jurídico, como la política, como cualquier esfera, desligarse de la ética. Y para ello es necesario que contemple una seria reflexión sobre sí misma, sobre su propio destino y su papel en el porvenir, o de lo contrario, el tiempo la colocará del lado de los verdugos de la incivilización.

Urge un cambio paradigmático, transdisciplinar, un nuevo método que cuestione las limitaciones de la racionalidad vigente, que promueva la búsqueda de una ley del equilibrio, que dote de contenido a las amnesias de los paradigmas precedentes. La propuesta de Morin, cuya primera cristalización fue *El paradigma perdido* (1973), se refleja en *El Método*:

«Un método que se opone [...] a la concepción llamada «metodológica» en la que es reducido a recetas técnicas. Como el método cartesiano, debe inspirarse en un principio fundamental o paradigma, pero la diferencia aquí es precisamente de paradigma, no se trata de obedecer a un principio del orden (excluyendo el desorden), de claridad (excluyendo lo oscuro), de distinción (excluyendo las adherencias, participaciones y comunicaciones), de disyunción (excluyendo el sujeto, la antinomia, la complejidad), es decir, un principio que una la ciencia a la simplificación lógica. Se trata, por el contrario, a partir de un principio de complejidad, de unir lo que estaba disjunto. “Hacer la revolución por todas partes”»¹⁰.

Hacer la revolución es conferirle al conocimiento un carácter transdisciplinar o, de lo contrario, se verá abocado a olvidos epistemológicos cuyas consecuencias podrían no tener retorno. Es un tema ético que constituye una doble moral que muchas veces producen un efecto boomerang, como el diseño de armas que se venden a bandos «equivocados» y la consiguiente y desconcertante reacción de perplejidad porque se han atrevido a utilizarlas.

En realidad, toda nuestra propuesta, si debe resumirse de alguna manera, se reduce a la formación de comunidad, al rescate de idea de lo común, que no es ni público ni privado, sino humano y enfocado hacia la idea de proyectar objetivos que vayan más allá de la mera supervivencia, en la búsqueda de unas cuotas de bienestar, de buen vivir, para toda la humanidad.

¹⁰ Morin, E. (1988): *El Método*. Volumen I. Madrid, Cátedra. p. 37.

Difícil reto cuando la propia supervivencia de la civilización está en riesgo. Y es dentro de esa idea de «lo común» donde cabe la defensa de «lo público» como el vehículo que garantice que «lo privado» no atente contra los derechos fundamentales. Se trata en suma, de una defensa de un «poder público» capaz de ponerse límites a sí mismo y capaz de hacer frente a la «privatización del poder».

Bajo estas claves hemos intentado comprender-nos entre los dilemas que atraviesa el mundo iberoamericano hoy. Su crisis no señala tanto el final de los grandes discursos modernos de progreso y emancipación, cuanto ponen de manifiesto la mentira y la trampa implícitas en sus promesas de felicidad.

Las políticas culturales pueden ser un tipo de operación que asuma esa densidad y complejidad a fin de replantear los problemas identitarios como oportunidades y peligros de la convivencia en la heterogeneidad. En esta perspectiva, la función principal de la política cultural no es afirmar identidades o dar elementos a los miembros de una cultura para que la idealicen, sino para que sean capaces de aprovechar la heterogeneidad y la variedad de mensajes disponibles y convivir con los otros. Es volver, una y otra vez, a aquella simple pregunta que lanzaba hace años Alain Touraine, de compleja respuesta aún por encontrar: *¿Podremos vivir juntos?*

Se han resuelto estos interrogantes gigantes con respuestas “enanas”, al decir de Heidegger. Más que nunca se vuelve necesaria una reflexión sobre qué Pedagogía.

Cuestionar por qué somos como somos, por qué nos constituimos como nos constituimos, desde el análisis de cada una de las esferas que conforman el marco de nuestro *ser* y *estar* en el mundo. Pero aún más, adquirir una responsabilidad por él, como planteaba Hanna Arendt, desde la denuncia a la indiferencia.

Nuestra historia no puede estar más que orientada por la interrogación sobre nosotros mismos, sobre lo que hoy es dominante, sobre lo que somos y, al

modo genealógico, detectar las condiciones de posibilidad de este presente, y siempre con el propósito de disolver o relativizar las evidencias, las certezas, las familiaridades que habitamos y nos habitan: *el capital dibuja el mundo, el mercado capitanea el barco, sólo lo real es verdadero, sólo es válido lo que funciona, la crítica ya está incorporada al sistema, el consenso se ha alcanzado o se alcanzará, la educación se centra en el niño, la educación es el vehículo civilizatorio, el narcisismo terapéutico del nuevo individualismo marca la ruta, la moralización y normalización de la educación de masas es el logro, la educación ha de seguir el orden del discurso,...*

Empezar por desactivar estos dispositivos subordinados a una lógica global, pero desde un nuevo pensamiento crítico que no puede ser más que pensamiento liberado, es el desafío a los antiguos desafíos, la crítica de la crítica. Y ello porque convenimos con el balance de situación que sugiere Larrosa:

“La pedagogía crítica se ha ocupado habitualmente del qué de la trasmisión, de cómo los aparatos pedagógicos transmiten contenidos que vehiculan relaciones de clase, sesgos de género, ideologías conservadoras, prejuicios etnocentristas, valores inadecuados, etc. Desde ese punto de vista la crítica es un trabajo fundamentalmente moral, un trabajo que implica, además, una cierta confianza en la posibilidad de transformar «eso» que, según parece transmiten las formas dominantes de educación. Se trata, simplemente, de pedagogizar la «buena doctrina». Quizá se ha prestado menos atención al análisis de la estructura y al funcionamiento de los dispositivos pedagógicos mismos. Cuando esto se ha hecho, se ha mantenido una oposición, quizá demasiado convencional, entre, por un lado, una pedagogía tradicional, autoritaria, bancaria, etc. y, por otro lado, una pedagogía progresista, emancipadora o crítica. Y se ha mantenido también la presuposición, enormemente arraigada, de que basta con cambiar la pedagogía para que la «humanidad esencial» o la «humanidad finalmente

emancipada» se realice, al menos como posibilidad inscrita en las conciencias liberadas de los individuos. Con estos ingredientes, el juego radical en educación es un juego quizá excesivamente fácil. Las fronteras entre los contendientes están muy bien marcadas. Los colores de las banderas, asignados. Las reglas de juego en cada uno de los lados, son bastante nítidas e igualmente convencionales. El uso de ciertas palabras emblemáticas y la apelación a ciertos autores clave permiten situarse, sin demasiados problemas, en el lado «progresista» y «crítico» de la barricada. Jugar al progreso, a la innovación, a la transformación de la educación «en sentido progresista» no es otra cosa, a veces, que una apuesta en un terreno de juego previamente acotado y marcado por convenciones bastante rígidas”.¹¹

Y cuestionar nuestro presente, sus causas, no es sino intentar comprender cómo es el mundo, cómo se nos presenta, a través de la memoria. Y desde ahí, *derridianamente*, deconstruir el *cómo* quieren que seamos o el *qué* debemos hacer, y preguntarnos si acaso *podríamos* ser de otra manera... y, *deleuzianamente*, descubrir los *rizomas* que nos reconduzcan para hacer confluir, desde la complejidad, una interpretación y una búsqueda alternativa y alterativa. Ante lo aparentemente convergente, el investigador inquieto debe diverger de las respuestas enanas. Y maldecirlas.

Tal vez la propuesta sea des-ordenar el discurso, aprender a confundir el juego, a mezclar los terrenos, a hacer borrosos los colores, porque *el lenguaje, ya familiar, de la represión, la mistificación o la alienación quizá no sea el que permite formular las mejores hipótesis de trabajo. El juego de la liberación puede ser un juego previamente marcado. La buena conciencia progresista quizá ignore sus servidumbres*¹².

¹¹ Larrosa, J. (Ed.) *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid, Colección Genealogía del Poder, Ediciones La Piqueta, 1995, pp. 13-14.

¹² *Ídem*.

Pero no vale sólo con mostrar la náusea, el sarcasmo... contra las respuestas miopes que cierran el callejón; hay un imperativo que tiene que ver con la formación, con la conciencia inquieta y desarmada. Y es la obligación de seguir nombrando lo innombrado, interrogando, fundando nuevas preguntas, en la divergencia, en la disidencia, en la impertinencia, el imperativo que nos lleva a continuar en esta travesía pedagógica. Seguir formándonos hoy, seguir investigando, significa recuperar la pertinencia de la pregunta impertinente. Esta investigación quiere ser otra Pedagogía, quiere ser otro abordaje pedagógico, otro lecho ético, otra mirada política, o lo que es lo mismo, una aproximación a una nueva narrativa de la resistencia.

PARTE I: ENTRE LAS GRIETAS

“Un espacio abierto entre acontecimiento y sentido; clavado a la profundidad de la actualidad. La actualidad inmediata que descubre el choque de la exposición, la intensidad de una venida que abre, de rebote, el sentido. Interrupción de la historia en un lugar donde el trabajo del sentido cede ante la potencia del ocurrir [llegar]”

Jacques Derrida

INTRODUCCIÓN

Quizá la modernidad quedó inacabada porque se enredó en su propia mentira, quizá la memoria de las promesas incumplidas la aletargó y declinó en su propósito fundacional. Tal vez ocurrió cuando la historia o más bien, la historia narrada del mundo, se percató de la irrupción de lo intempestivo –esa marca nietzscheana que anuncia el inicio postmoderno-, o acaso, todo comenzara mucho antes, cuando al decir foucaultiano, el mundo de las semejanzas fue sustituido por el de las identidades y diferencias.

Muchos pensadores de la modernidad intentaron dar solución al mejor gobierno, pero será el pensamiento político hobbesiano y su visión de la sociedad los que sentaron las bases del Estado moderno. Del pacto surge el Poder soberano, pues debe haber un poder visible, constituido, que los mantenga en el temor. El acento de la soberanía pues, no se coloca, desde el principio, en el pacto, sino en el poder, el control y la generación del temor.

La modernidad abre paso a una idea de comunidad engañosa, porque sigue planteando la dualidad individuo/sociedad como ente separado que se sitúa en una balanza como bloque de peso. La sociedad se convierte en la esfera del cumplimiento heterónomo del imperativo categórico por temor a la pérdida de algunos de los principios que la sustentan. Se deja de ser libre cuando se transgrede la ley, se deja de ser igual porque la ley sólo hace iguales a los intachables, y la justicia no contempla que pueda caber en su seno la injusticia, de modo que si esto ocurre, la desigualdad y la esclavitud están debidamente servidos y los desiguales y los esclavos son, por justicia, segregados.

Pero ésta es una idea de libertad colectiva y homogénea que se traduce en la práctica más con un significado de “ausencia de prisión, ausencia de castigo” que de libertad, especialmente porque la razón hobbesiana operaba más allá de las pasiones humanas y el individualismo poseedor que caracteriza su pensamiento está ligado a la propiedad privada. De esta forma, la libertad no se concibe sin la seguridad, sacrificándose siempre la primera a favor de la

segunda; de aquí se produce un desinterés por los bienes colectivos, mientras se garantizan ferozmente los bienes individuales.

Sin embargo, el mismo sistema que la proclama (la libertad), se vincula a un sistema sustentado por el principio de la economía, la técnica y una idea de progreso de sustrato materialista que se desprende de cualquier idea de trascendencia, que tiene como resultado una sociedad esclava de la materia.

La pretensión última del pacto social, desde el principio, había sido garantizar la protección individual en detrimento del sentido de la comunalidad, incluso pisoteando el sujeto colectivo, de manera que era un pacto que no creaba vínculo social. El único vínculo que deriva de la firma del contrato es el de la sospecha y la consideración de los otros como amenaza. Luego el individualismo que sustenta el pacto sobre el que se construye la sociedad moderna carece de ética y edifica un modelo de estado defensivo, no cooperativo.

Algo similar sucede con los todos los valores que sustentaron la modernidad. Porque este ideario, que emerge con el Racionalismo y el Empirismo, y culmina con la Ilustración (Aufklärung), constituye el sustrato de la idea de Estado-Nación que posibilita los Sistemas Nacionales de Educación decimonónicos. Éstos parten también del principio de presunción de humanidad, esto es, se desarrollan obviando que puesto que el pacto social es un hecho y que ha sido mayoritariamente suscrito, ya no es necesario adentrarse en el pantanoso terreno de la epistemología, que es precisamente, lo que reclamará Morin: un encuentro epistémico entre ciencia y conciencia.

Por eso nuestra historia no puede estar más que orientada por la interrogación sobre nosotros mismos, sobre lo que hoy es dominante, sobre lo que somos y, al modo genealógico, detectar las condiciones de posibilidad de este presente, y siempre con el propósito de disolver o relativizar las evidencias, las certezas, las familiaridades que habitamos y nos habitan: el capital dibuja el mundo, el mercado capitanea el barco, sólo lo real es verdadero, sólo es válido lo que funciona, la crítica ya está incorporada al sistema, el consenso se ha alcanzado

o se alcanzará, la educación se centra en el niño, la educación es el vehículo civilizatorio, el narcisismo terapéutico del nuevo individualismo marca la ruta, la moralización y normalización de la educación de masas es el logro, la educación ha de seguir el orden del discurso,...

Y cuestionar nuestro presente, sus causas, no es sino intentar comprender cómo es el mundo, cómo se nos presenta, a través de la memoria. Y desde ahí, derridianamente, deconstruir el cómo quieren que seamos o el qué debemos hacer, y preguntarnos si acaso podríamos ser de otra manera... y, deleuzianamente, descubrir los rizomas que nos reconduzcan para hacer confluir, desde la complejidad, una interpretación y una búsqueda alternativa y alterativa.

En el contexto de la posmodernidad, la legitimidad del preeminente saber tradicional se dispersa en medio de una realidad desdibujada e imprevisible que deviene hiperrealidad; una hiperrealidad que abre paso a la desaparición del sí mismo, que pasa a ser un yo diluido en la pantalla de lo que es más real que lo real, en el escenario virtual donde operan los simulacros.

La legitimidad que ha perdido el discurso de las humanidades y las ciencias sociales, le es conferida a un tipo de ciencia. La naturaleza de esa legitimación no es –o no sólo es- epistemológica; ésta es resultado de un pacto económico con la técnica y ambas coadyuvan a la imposición de un pensamiento único hegemónico. Este saber es legitimado por la medida de su potencial pragmático o performativo, que no se mide por la verdad de la ciencia, sino por su aplicabilidad en función de una rentabilidad mercantil, de manera que queda secuestrada y se formula a sí misma en términos hegemónicos.

Llamaremos Hegemonía a la eternización consentida de un modelo que penetra en las conciencias de las masas de cualquier condición social, económica o cultural. No se trata de una forma de control física, sino mental; no penetra por la vía de la imposición, sino de la seducción; no lo hace desde la legalidad, sino desde el control de la legitimidad, y no se plantea como un tipo de pensamiento, sino como la aniquilación del pensamiento mismo. Los

orígenes o los elementos que nos conducen a la Hegemonía constituyen, al mismo tiempo, sus síntomas: Mundialización y Globalización, Neoliberalismo, Neotecnocratismo, Neopositivismo, redefinición de lo público y lo privado, pérdida de la hegemonía de los Estados (o concesiones de los poderes públicos a los privados), sociedades de control, fin de la conciencia de clase, fin del sujeto histórico como motor reaccionario, crisis del “saber”; deslegitimación de los saberes que contribuyen a los discursos humanístico-emancipatorios y legitimación de aquellos que posibilitan los discursos performativos, eclosión de nuevos y múltiples lenguajes, creatividad enfocada a la publicidad, incertidumbre vital que deviene ausencia de prospectiva, huida del sí mismo, arte mercantil, etc.

El pensamiento único, una clase única planetaria, un saber único performativo, la anulación de los binomios, una koiné unificadora de raíz imperialista que se esconde bajo la eclosión de múltiples lenguajes, axiomáticas, simbolismos...

Quizá estemos asistiendo a la forma más acabada de imperialismo de cuántas ha habido en la historia. Los proyectos de César, de Napoleón, de Bismarck, de Hitler... apenas alcanzaron unas pocas naciones donde las reglas del juego eran bien conocidas –si bien no significa que fueran las mejores-.

Se trata de un proceso de hegemonización que no solo está sustentado sobre una base económica, sino que ha penetrado en el imaginario colectivo, que contiene todas las esferas medibles y alcanza hasta la cotidianeidad del sistema-mundo. El mundo se ha homogeneizado en la era neoliberal bajo la apariencia del derecho a la autodeterminación de los pueblos y el reclamo del derecho a la diferencia.

Asistimos, pues, a una suerte de hipocresía según la cual existe un derecho internacional universalizado (véanse todas las Declaraciones Universales de nulo cumplimiento que se han convertido en manifestaciones de intenciones de un deber ser, de una promesa que no forma parte de la agenda de las prioridades) y de un derecho particular de cada uno de los Estados que conforman la Red o Sistema Interestatal, que funcionan como aparatos

centralizados de dominación de la mano de obra, que se contradicen o incluso atentan contra el marco internacional. De manera que la idea de un Estado fuerte en la búsqueda de la equidad y el bienestar que una vez apostara por las políticas públicas no se plantea ahora como tal pues ha renunciado a la responsabilidad primordial sobre la redistribución económica que permitiera salir del hampa a los oprimidos del mundo. Definitivamente, el Estado ha claudicado en sus funciones-fuerza y hoy podemos hablar de Estado precario.

Conviene que analicemos qué transformaciones acontecidas en la posmodernidad queremos proponer como sustrato definitorio de los parámetros de nuestro trabajo. Esto es, en el marco expuesto, ¿en qué situación nos encontramos? ¿En qué estado se encuentran la política, la filosofía, la cultura, o el saber en las sociedades posmodernas?

Los autores posmodernos, en este sentido, son autores del diagnóstico, que, en medio de la incertidumbre que caracteriza a una época no elegida, de la que no se es culpable, aunque sí responsable, en la que, puesto que “no sabemos lo que pasa, y es eso mismo lo que pasa”, valorar lo que creemos que sucede, constituye la esencia del intelectual del XXI.

Pese a quien pese, posmodernidad no es destrucción, es deconstrucción. La vocación de este trabajo pues, no pretende devenir prospectiva utópica, ni recetario esperanzado que apele a una recuperación de la razón, ni norma o precepto.

Vivimos un nuevo realismo desencantado, donde los discursos de la igualdad, la justicia y la emancipación no parecen ocupar un lugar relevante en la agenda de la política y por lo tanto en la agenda pedagógica; entre otras razones, porque el instrumento diseñado para llevarlas a cabo, el Estado, también ha entrado en crisis. Los viejos valores sin duda perviven y permanecerán en el futuro, el problema es la traducción de su ethos en medidas de acción política concreta en medio de un creciente debilitamiento de las instancias centrales de decisión y del fraccionamiento y la dispersión de su propio discurso.

CAPÍTULO 1: EL TORBELLINO POSMODERNO

«El acontecimiento, aquí y ahora, constituye la marca de la suspensión, es de tensión de la historia, sentencia la historia: el punto de descubrimiento de un lugar inmediato. Rodea los poderes lógicos, instala el sentido en la identidad de lo que ocurre y de lo que toma fin. El fin, experiencia de la desintegración, es también la estructura del acontecimiento: él descubre las singularidades indialécticas de la existencia. Sincrónico y concreto, puede ser a la vez lo que preserva y lo que aniquila. El fin en la vida no hace imposible la perspectiva de otra vida; el fin de la vida hace frente a la muerte, [...] Al final del acontecimiento no queda sino el testimonio».

J. Derrida,
(Post scriptum. *Decir el acontecimiento, decir el fin del acontecimiento*)

1.1. La posmodernidad como contexto

«Decir el acontecimiento, ¿es posible?, el hecho de que sea preciso responder a la vez sí y no, posible, imposible, posible como imposible, debería comprometernos a repensar todo ese valor de posibilidad que marca nuestra tradición filosófica occidental. La historia de la filosofía es la historia de una reflexión en torno a lo que quiere decir posible, de lo que quiere decir ser y ser posible».

J. Derrida
(*Decir el acontecimiento, ¿es posible?*)

El concepto posmodernidad está atravesado por la controversia, la polémica y la indefinición. Demasiadas voces e interpretaciones hacen complejo su análisis. J. A. Rodríguez sintetiza esa ambigüedad cuando plantea que

«la palabra posmodernidad no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que suele llamarse un “contexto”; no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye o se deja determinar por otras palabras; por ejemplo, hipermodernidad, antimodernidad, neo-modernidad, tardomodernidad, pseudomodernidad, supramodernidad, neovanguardia, que a su

vez deberían estar descritas por otras cadenas de sustitución»¹³.

Nos resulta imposible establecer en qué momento surge la posmodernidad -y acaso ese tampoco es el objeto de esta tesis- aunque según expone I. Hassan¹⁴, el concepto posmoderno fue utilizado por vez primera en 1934 por el salmantino Federico de Onís y en sus inicios, como señala Rigoberto Lanz, tendría una connotación peyorativa. Para Baudrillard, la posmodernidad comenzó con la vorágine informativa. Para Lyotard, en cambio, el origen estaría en Auschwitz¹⁵.

No obstante, al margen de la cuestión nominalista, parece claro que la inauguración del XX está atravesada por la huella profunda que dejara el legado de Nietzsche.

El siglo XX, el siglo *posmoderno* que ha arrancado con la herencia nietzscheana (Nietzsche, el primer posmoderno), señala hitos fundamentales en el seno del siglo que nos dan cuenta de las rupturas, de los quiebres que marcan el inicio de un nuevo *topoi* y un nuevo *logoi*.

El icono de esa ruptura, de ese nuevo *topoi* y *logoi* pudiera ser el movimiento estudiantil del mayo del 68 francés, precisamente porque deja entrever públicamente la desconfianza en el orden constituido. Si este Mayo dio o no los resultados que de él se esperaban, es decir, el cumplimiento de las conocidas proclamas antisistémicas, más allá del análisis de si aquella voluntad revolucionaria cambió los destinos de las políticas, de las economías o de las

¹³Rodríguez, J. A (1999): *Hipertexto y literatura: Una batalla por el signo en tiempos posmodernos*. Santa Fe de Bogotá, CEJA, p.73.

¹⁴ Hassan, I. (1985): "The Culture of Postmodernism". *Theory, Culture & Society*, Nº 3. London, Sage Publications.

¹⁵ Enrique Lynch hace un breve recorrido por algunas obras que dan cuenta de denominaciones epocales cuyo objeto es establecer las cualidades que determinan nuestro tiempo, en función de algún rasgo de identidad del presente: Jean-François Lyotard habla de nuestra época como posmoderna (*La condition posmoderne*); Omar Calabrese de época neobarroca (*L'età neocarocca*); Gilles Lipovetsky, de vacía (*La Ère du vide*); Christopher Lasch, como narcisista (*The Culture of Narcissism*); Gianni Vattimo, de transparente (*La società trasparente*); Javier Echevarría de telepolítica (*Telópolis*); como postindustrial, Daniel Bell (*The Coming of Post-industrial Society*); como era del acceso, Jeremy Rifkin (*The Age of Access*) y como Edad del Espíritu, Eugenio Trías (*La edad del espíritu*). Cf. Lynch, E. (2003): *In-moral. Historia, identidad, literatura*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., pp. 84-85.

culturas, puso en jaque al sistema o al menos, planteó la posibilidad del acontecimiento de la que hablara Derrida.

De esa voluntad fueron partícipes muchas de las plumas francesas posmodernas que, poco después, en 1979, serían solicitadas por el Consejo del gobierno de Quebec para un conocido informe que tenía por objeto desarrollar un pretencioso programa de educación en el que participarían intelectuales como Paul Ricoeur o Jean-François Lyotard. La aportación de este último será *La condición postmoderna*, que aparece en 1979 y en cuya introducción, el autor aclara que el adjetivo posmoderna

«designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX [...] Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos»¹⁶.

Lógicamente, en esta tesis nos centraremos más en las reglas del juego de la ciencia, y por extensión, de las ciencias sociales, que de la literatura y las artes, en la medida en que la transformación de tales reglas deja entrever el cambio de paradigma que da cuenta, a su vez, del cambio civilizacional que define el contexto del análisis que nos ocupa.

Como se verá, la posmodernidad es incredulidad, pero es también condición, oportunidad, grieta, proposición indagadora y polemizadora, lugar desde donde mirar y, en última instancia, sustrato contextual que sirve el análisis y la reflexión sobre tales atributos.

Si seguimos a Carlos Reynoso¹⁷, «*el dogma esencial*» de la posmodernidad se legitima desde la crisis de los metarrelatos, destacando el hecho de que todos los teóricos y no solo Lyotard, están de acuerdo en señalar esa crisis como la

¹⁶ Lyotard, J.F. (2008): *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, pp. 9-10.

¹⁷ Reynoso, C. (1991): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, p. 17.

conditio sine qua non de lo posmoderno. Una condición posmoderna que se muestra como desencanto, como la ruptura de los *topoi* que sirvieron de anclaje a la modernidad.

Por ello

«Nada tiene de extraño que las estrategias posmodernas ejerzan presión sobre los lugares concretos en los que la modernidad se sitúa y pretende perpetuarse: en este sentido, podemos entender los ataques a la idea de progreso, a la linealidad y el curso de la historia, al desarrollo y a la evolución».¹⁸

Si como nos indica Ramírez, la idea de historia en la modernidad se propugnó «*como un todo que evoluciona impulsado por algunas fuerzas maestras*»¹⁹, como un discurso jerarquizado y universalizado por los distintos metarrelatos teleológicos de la historia; bajo la condición posmoderna, en cambio, «*se desconfía de las visiones totalizadoras [...] la gran historia se disuelve en muchas microhistorias. El objeto no es ya tanto la verdad como la verosimilitud*».²⁰

Tal y como plantea Hal Foster,

«como atestigua la importancia de un Foucault, un Jacques Derrida o un Roland Barthes, el posmodernismo es difícil de concebir sin la teoría continental, en particular, el estructuralismo o el posestructuralismo. Ambos nos han llevado a reflexionar en la cultura como un corpus de códigos o mitos (Barthes), como un conjunto de resoluciones imaginarias de contradicciones reales (Claude Lévi-Strauss)»²¹.

¹⁸ Lanceros, P.: "Apuntes sobre el pensamiento destructivo" en En Vattimo G. y otros (1994): *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, p. 137.

¹⁹ Ramírez J.A. En Martínez, J.T. (coord.) (1986): *La polémica de la Posmodernidad*. Madrid, Libertarias, pp. 20-21.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Foster, Hal (edit) (2008): *La Posmodernidad*. Barcelona, Kairós, p. 9.

De este modo, para algunos autores el posmodernismo no es sólo la tónica asunción de la asistencia al fin del metarrelato, sino un ejercicio de deconstrucción como apertura y reinención hacia la heterogeneidad. Y esto no sólo ha de leerse desde la posición literaria y trasciende el propio concepto de texto tan estudiado desde el estructuralismo. Es heterogeneidad textual, pero también mosaico dialectal (como plantea Vattimo); y precisamente esta fractalidad es la que hace su estudio complejo.

Ello no debe interpretarse, como asimismo vuelve a plantear Foster, como un pluralismo relativista que anuncia el final de las ideologías o en el peor de los casos, una visión fatal que indica el final sin retorno o, en la peor de sus lecturas, una suerte de anomia que en el fondo no es más que la ideología aquiescente que quiere el capitalismo tardío. Lo que parece claro, es que las posiciones posmodernas son múltiples y ciertamente sus autores hacen eco de cierto ocaso; sin embargo, coincidimos con Foster:

«¿Argumentar que la nuestra es una era de la muerte del sujeto (Baudrillard) o de la pérdida de las narrativas dominantes (Owens), afirmar que vivimos en una sociedad de consumo que hace difícil la oposición (Jameson) o en medio de una mediocracia en la que las humanidades son realmente marginales (Said)? Tales ideas no son apocalípticas: indican desarrollos desiguales, no rupturas netas y nuevos tiempos. Tal vez la mejor manera de concebir el posmodernismo sea, pues, la de considerarlo como un conflicto de modos nuevos y antiguos, culturales y económicos, el uno enteramente autónomo, el otro no determinativo, y de los intereses invertidos en ello: [...] desligar las formas culturales y las relaciones sociales emergentes (Jameson) y argumentar la importancia de hacerlo así»²².

²² *Ibíd.*, pp. 10-11.

De este modo, la posmodernidad puede leerse también como un proceso de subjetivación. Es cierto que, como veremos, asistimos no a la muerte del sujeto, pero sí a su fascinación, hecho que obedece a cierta lógica dentro de nuestra sociedad del espectáculo, como la denominara Guy Debord; sin embargo, junto a esa fascinación, también se da otro proceso fascinante. Como acertadamente plantea Javier del Rey:

«y esa es la novedad de la posmodernidad: en el espacio público mediático no hay un grupo único que impone un modelo a los demás, que instaure unos valores y excluya otros, sino que conviven distintos interlocutores y distintas constelaciones y valores. Porque si bien nos hemos acostumbrado a uno de los rostros de la modernidad, el más obvio, el de la racionalización, no habíamos reparado en que ésta nos sorprenderá con otro rostro: el de la subjetivación»²³.

Vemos pues que el análisis de la posmodernidad es mucho más complejo y que ciertamente *la condición posmoderna* es más que una falta de credo. Y constituye una perspectiva más para el análisis de los cambios profundos que han acontecido en nuestro presente histórico.

Perspectiva, por otra parte, y siguiendo a da Sousa Santos que tiene, al menos, dos lecturas²⁴. El autor propone dos tipos de posmodernidad, y frente a la «*posmodernidad celebratoria*» propone lo que denomina «*posmodernismo de oposición*» como punto de partida de una Teoría crítica posmoderna. Al respecto resulta interesante una clasificación con la que establece cuatro grandes posiciones que Juan Carlos Monedero sintetiza convenientemente.

²³Rey Morató, Javier del (1996): *Democracia y posmodernidad. Teoría General de la información*. Madrid, Editorial Complutense, p. 33.

²⁴ Nos interesa especialmente la terminología empleada por Sousa Santos; sin embargo, es preciso indicar que hay numerosas fuentes que nos dan cuenta de posiciones con respecto al concepto que nos atañe, entre ellos, el propio Foster, quien plantea que «*en la política cultural existe hoy una posición básica entre un posmodernismo que se propone deconstruir el modernismo y oponerse al estatus quo, y un posmodernismo que repudia al primero y elogia al segundo: un posmodernismo de resistencia y otro de reacción [...] El posmodernismo de reacción se conoce mucho mejor: aunque no es monolítico, le singulariza su repudio del modernismo. Este repudio, cuyos veceros más ruidosos tal vez sean los conservadores, pero que encontró eco en todas partes*». *Ibíd.*, p. 11.

La primera, conformada por quienes creen en el cumplimiento del proyecto moderno, en el triunfo del liberalismo y el capitalismo, que Monedero ejemplifica con la idea del *fin de la historia* de Francis Fukuyama o con las reflexiones del *mainstream* económico.

La segunda perspectiva estaría conformada por aquellos que confían aún en que un inacabado proyecto de la modernidad pueda propiciar claves para una alternativa al sistema mundo capitalista, en la cual estarían situados Jameson y el marxismo occidental convencional, o bien para una alternativa «*matizadamente*» capitalista, línea donde se ubicaría Habermas.

Una tercera, seguida por los posmodernistas celebratorios (Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky, entre los que Monedero incluye el neoconservadurismo de Bell, «*con su petición de regreso a la tradición, la religión y la moral como formas de recuperar los lazos sociales centrales*»), que nada rescatan del proyecto de la modernidad en la medida en que esta ha naufragado al sucumbir al capitalismo y que confían en que la posmodernidad sirva a la reinención de nuevos referentes que imposibiliten la reproducción sociocultural.

Finalmente, la perspectiva de quienes, como Da Sousa Santos, entienden que

«la modernidad, aun no siendo inherentemente capitalista, entró en colapso definitivo por la invasión de la lógica racionalista y capitalista, invalidándose como proyecto epistemológico y cultural emancipatorio, dejando ese derrumbe abierta la posibilidad de un futuro no capitalista y ecosocialista (“posmodernismo de oposición/pensamiento posabismal”) que puede ser pensado desde y para la transformación»²⁵.

²⁵ Estas reflexiones son tomadas de la introducción de Juan Carlos Monedero en De Sousa Santos, Boaventura (2011): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, p. 28.

Entender pues, esta perspectiva nos devuelve a la idea de la posmodernidad como contexto. Y cuando decimos contexto no hablamos de coordenadas espacio-temporales históricas, o no solo de eso. Contexto, en un sentido amplio, entendido como situación paradigmática. Nuevamente, retomando a Da Sousa Santos, convenimos en que en sistema mundo contemporáneo, nos hallamos no solo en el punto de bifurcación que dijera Wallerstein, sino que ese punto converge con un momento de transición paradigmática. Ello justificaría, precisamente, que planteemos el debate modernidad/posmodernidad.

Para Da Sousa Santos ese paradigma ha entrado en crisis y es preciso salvar sus escasos vestigios a partir de tres ámbitos: ciencia, derecho y poder. Si el proyecto de la modernidad sucumbe o es colapsado por la lógica racionalista que abraza al sistema capitalista, el proyecto posmoderno de oposición pretende una nueva Teoría crítica que cuestione la incapacidad tanto de la modernidad trasnochada como del posmodernismo celebratorio en la elaboración de un nuevo contrato social. Un contrato social que se ha venido inspirando en la idea de regulación social frente a la urgente emancipación.

El vínculo modernidad y capitalismo ha servido lo que Juan José Tamayo describe como «*transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras*»²⁶. Estas energías reguladoras son, de alguna manera, la traducción de la idea de orden y progreso positivistas, que en su episodio más actual se consagran en el neopositivismo vigente.

Antonio Negri plantea que «*desde el punto de vista teórico, una masa enorme de pensamiento o de desarrollo de teorías está convergiendo en torno al intento de definición del comunismo como única alternativa al posmodernismo y como inicio de un nuevo y gran ciclo de civilización*»²⁷.

²⁶ Cfr. Juan José Tamayo (2006): «Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*», *Revista Crítica de Ciências Sociais* [En línea], 74 |, Puesto en línea el 01 octubre 2012, consultado el 14 agosto 2013. URL : <http://rccs.revues.org/942>

²⁷ Negri, A. (2007): *Goodbye, Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. Barcelona, Paidós, p. 25.

Aquí da la impresión de que lee el posmodernismo como sinónimo de tardo-capitalismo, post-fordismo o globalización. Sólo una lectura más exhaustiva nos permite afirmar que en realidad su posición rupturista lo situaría más bien como un posmoderno de oposición. De alguna manera, esta declaración de Negri, cuando plantea la *«alternativa al posmodernismo»*, vendría a servirnos como argumento de lo que planteábamos anteriormente: la posmodernidad como contexto. Y entre sus alternativas, aparece uno de los nuevos topoi de la posmodernidad. La crítica a la utopía.

En este sentido es pertinente la mordaz crítica que hace a la -a su juicio- diríamos «mal llamada» izquierda vigente y plantea este nuevo topoi de eso que él no denomina posmodernidad (se aleja, está claro, de la posmodernidad que clama triunfal, celebratoria, el final de los viejos presupuestos) y busca deconstruir los errores de tránsito histórico del socialismo y del comunismo: le mueve “el común”. Así, el autor plantea temas que consideramos centrales para la construcción de los nuevos topoi y logoi:

Como señala Negri,

«el que pueda hacerse una gestión del capital correcta e igualitaria parece, sin embargo, una idea loca: el capital no puede sobrevivir sin explotación [...] No hay espacio para una relación justa entre desarrollo y dirigismo, ni para un capitalismo “equitativo y sostenible”. El mismo concepto de verticalización capitalista del poder es lo que está en crisis, más allá de las formas, medidas y figuras concretas en las que éste se desarrolla. Creo que la cuestión consiste más bien en preguntarse si se puede utilizar hoy el término “comunismo” – comunismo entendido como modificación radical de los sujetos que trabajan y como constitución de un nuevo tiempo histórico, de construcción de lo “común”, como capacidad común de producir y reproducir lo social en la libertad. Mientras que el socialismo es dialéctica y, ahora ya, mala memoria, el

comunismo es optimismo de la razón, así como verdadera desutopía»²⁸.

Sin embargo, su posición no está en la línea definida por Habermas desde la cual se entiende a la modernidad como proyecto inacabado.

Busca Negri la radicalidad, no la tradición. Cuando plantea la necesidad de redefinición de lo común no va a la teoría del Estado moderna, sino a la misma raíz:

«Cuando se habla de “común” no se piensa en lo público, sino en algo que ni es privado ni público. El socialismo real (como antes el jacobinismo) confundió lo común con lo público. Lo redujo a propiedad del Estado, o a servicio del Estado. Un dispositivo, éste, que se desarrolla en toda la práctica socialista y bienestarista. El proyecto y la definición de lo común consisten, en cambio, en superar tanto el concepto de privado como el de público, sobrepasando las dos categorías dentro de una gestión común: es el todos juntos, y esto no es una utopía²⁹».

De hecho, Negri reclama o elogia el trabajo de resistencia que se desprende de los grandes movimientos altermundistas de nuestro tiempo. Y cuando lo hace, apela no solamente (muy en la línea que abriera Cornelius Castoriadis) a la imaginación, sino que entiende que tales movimientos abren la puerta a otra posibilidad de mundo, *«entendiendo por “otra modernidad” algo distinto de lo que ha sido y es la modernidad, distinto de la reducción a un modelo histórico continuo, progresivo y lineal»*³⁰.

²⁸ *Ibíd.*, p. 24.

²⁹ *Ibíd.*, p. 33.

³⁰ *Ibíd.*, p. 63.

Otra lectura muy sugestiva sobre posmodernidad es la que ofrece Gayatri Spivak³¹

Por otra parte, Gianni Vattimo, uno de los grandes pensadores sobre (y desde) la posmodernidad, escribía:

«Hoy día se habla mucho de posmodernidad; más aún se habla tanto de ella que ha venido a ser casi obligatorio guardar una distancia frente a este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más concepto “superado”... Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación. Ante todo, hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido. El sentido en que puede decirse que la modernidad ha concluido depende de lo que se entienda por modernidad. Creo que, entre las muchas definiciones, hay una en la que podemos llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante [...] Pues bien, en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando –por múltiples razones- desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como entidad unitaria»³².

De este modo, plantea la necesidad de un nuevo tipo de racionalidad (algo, ciertamente posmoderno³³), en su caso, una razón biopolítica:

«Hay que elaborar un concepto de razón no weberiana o instrumental, una nueva ilustración corpórea, una razón plural y

³¹ Spivak, G. C. (2010): *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Ediciones Akal S.A. En el capítulo IV (pp. 305-406) la autora reflexiona sobre los conceptos “posmodernidad” y “crisis”.

³² Vattimo, G. y otros (2003): *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 9-10.

³³ La razón sensible de Maffesoli, la razón cosmopolita (que opone, siguiendo a Leibniz, la razón indolente).

corpórea. Éste es un paso filosófico absolutamente fundamental y principal en la contemporaneidad, y tiene presente que lo político ha reinado siempre en el conjunto de la metafísica (desde los tiempos de Sócrates, quizá). Por ello, en nuestros días debemos encontrar la fundación de una razón biopolítica»³⁴.

En cualquier caso, los despuntes posmodernos muestran la necesidad de un ejercicio de translocación de los viejos topoi y logoi heredados, ahora en estado crítico.

Es cierto que los nuevos topoi y logoi se han redefinido, asimismo, en nuevos tópicos, esto es, en los tópicos de la posmodernidad: la idea de diversidad (el antidualismo), de integración de “los otros” en los discursos y praxis económico-culturales, los análisis del particularismo frente al universalismo, la superación de la linealidad de la historia, el giro lingüístico (desde Wittgenstein hasta Rorty, que cerraría el capítulo multiseccular de una racionalidad realista instando a repensar la noción de verdad), el exploración del vínculo entre conocimiento y poder, el cuestionamiento de los principios metodológicos, inspirado en el método genealógico de Nietzsche³⁵ y especialmente, el cuestionamiento de positivismo; pero es acaso, desde estos nuevos topoi ya topificados desde donde quizá puedan plantearse la biopolítica y la bioética para el porvenir, teniendo en cuenta que los viejos paradigmas y modos de pensar el mundo han dado muestras de estar en crisis.

Proponemos pues, que la posmodernidad es un escenario y constituye una realidad *inobviable*. No elegimos nuestro tiempo, no somos o dejamos de ser posmodernos, se habita en la posmodernidad y algunos somos habitados por ella.

³⁴ Negri, *op.cit.*, p. 58.

³⁵ Gianni Vattimo hace una lectura detallada de la hermenéutica nietzscheana. Concretamente, subrayamos la crítica del filósofo alemán al de exceso de conciencia historiográfica, que denominaba “enfermedad histórica”, que impide la posibilidad de creación de una nueva historia. Vattimo, G. (1986): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Ediciones Península, p. 16.

Y si convenimos entonces que el concepto de crisis es el punto de arranque de un nuevo tiempo sobre las ruinas dejadas por el tiempo anterior, precisamos detenernos en este instante en ese concepto generador.

Hoy, recién estrenado el XXI, el concepto de crisis se nos muestra desvaído; no es el ocaso de aquello de lo que se dice que entra en crisis, sino de un concepto que ahora se muestra acaso como una figuración, un espejismo o una ficción que para Enrique Lynch se inspira en la escatología judeocristiana. Así, hablar de crisis hoy no genera, en medio de la incertidumbre como lugar común, sentimiento apocalíptico alguno (por seguir con la visión escatológica).

La historia nos ha demostrado que crisis no es fin, siquiera debacle, sino tránsito desordenado hacia un nuevo orden o desorden. Tampoco se traduce, a posteriori, en revolución, como sucedió durante la modernidad. Consecuentemente, conceptos como crisis económica, crisis del Estado del Bienestar o crisis de los valores occidentales, analizados desde el inofensivo nihilismo -con «la sola arma de la denuncia», como plantea Lynch-, que marca nuestro tiempo, resultan fatuos, insustanciales, insignificantes y se convierten en meros eufemismos que permiten la pervivencia del sistema: a toda crisis económica ha sucedido un periodo de crecimiento (la crisis es un episodio); la crisis del Estado del Bienestar es el eufemismo con que se da nombre a la voluntad de los dirigentes políticos de sanear el erario público; la crisis de los valores occidentales es la de un espectro cristiano que apenas una minoría nostálgica vela.

Crisis: noción Omega y Alfa.-

«[...]En primer lugar, comparto la conceptualización de la crisis actual como proceso complejo en y por cuyo despliegue irrumpen en todos los espacios de la vida, tendencias desintegradoras que revelan incertidumbres, impredecibilidad, desequilibrios, irracionalidad, allí donde se percibían y aceptaban certidumbres, control, predictibilidad, respuestas concluyentes y pura racionalidad. Se trata de un proceso que concierne no sólo a situaciones, aspectos o efectos parciales del sistema de relaciones sociales, sino al sistema mismo, a la capacidad resolutive de sus contradicciones, a sus principios de legitimación».

Magaldy Téllez

La tesis de crisis como proceso complejo que contiene al tiempo desintegración, interrupción, disrupción e irrupción, tal como queda patente en la cita encabezadora, nos sirve como punto de partida o como sugerente lugar de análisis de la idea de crisis.

A lo largo de la historia pensada, de la historia consciente, reseñada, patentada, que es, a fin de cuenta, la historia registrada por Occidente, se nos ha relatado aquello que reduccionistamente los positivistas clasificaron en edades, desde la infancia mitológica, la adolescencia teológica y una madurez que se inaugura también con una ruptura paradigmática: la caída de la premisa mayor, que ahora ya se pone en tela de juicio, disuelve la formulación del silogismo sobre el que se había sentado toda la construcción anterior.

Así pues, en el siglo XIV, la racionalidad se abre paso y su explosión en las artes, las ciencias, las técnicas y los saberes en general, irrumpe gestando un Renacimiento del mundo y de las formas de habitarlo.

Vemos pues cómo la modernidad nace de una crisis. El problema quizá es que los positivistas otorgaron demasiada credibilidad a una etapa de madurez en la que a partir del s. XVIII se proclaman los fundamentos socio-ético-políticos que ahora se construyen como premisa mayor y desde un nuevo silogismo. Sólo que los augurios de avance sin límite, de orden y desarrollo, de racionalidad, que fueron las grandes fuerzas que sirvieron a una promesa de los pactos de la técnica y la ciencia hacia el progreso, ya sólo le faltaba construir la argamasa social que permitiera la convivencia pacífica alrededor de la realización de esa promesa de felicidad.

Surgen así todas las teorías políticas del contrato que buscan hacer posible el progreso sin fin. Se partía de la desconfianza absoluta en la posibilidad del desarrollo de un hombre sin un pacto (de origen hobbesiano), o la confianza en que el humano podría construir esa promesa de felicidad (de corte rousseauiano), por poner dos ejemplos paradigmáticos.

En ambos casos, iusnaturalistas y antiiusnaturalistas, fundaron sus convicciones en una ficción. Los primeros, los que desconfiaban en el hombre, erraron al creer que podían inventar una institución por encima del hombre, que iba a ser una entidad perfecta, pura, incontaminada, que iba a promover el ejercicio de la convivencia y el cumplimiento del compromiso previo de forma incontestable, eso sí, desde la atribución al derecho a la propiedad de un orden sagrado, primordial y sujeto de ley natural.

Pero esa entidad no es posible sin humanidad, no es una entidad deshumanizada o inhumana por mucho que ahora a las palabras Estado o Mercado se les quiera atribuir una condición etérea, sin identidad humana visible, sin rostro, y ese error de comienzo se pagó, precisamente, por la mentira de la instancia superior que estaba absolutamente contaminada por las mismas miserias, intereses y mezquindades de las que se había querido desposeer para poder dominar a los otros.

Por lo tanto, deviene en ejercicio leviatánico: unos pocos sobre las mayorías. Y aquí estaría el incumplimiento de la promesa. La fórmula de la delegación de la representatividad de las mayorías a través de unos pocos, arriba en maneras en absoluto novedosas pero siempre reinventadas, que ya encontrábamos en Grecia, como las tiranías, las oligarquías o las pseudo democracias.

De otro lado, los que pensaron otro tipo de pacto fundado en la confianza, en la bondad natural del hombre, erraron por el exceso de fe en que el cumplimiento de la promesa de esa felicidad era para todos. Creyeron que ese progreso anunciado, que la idea de que la vida buena en el mundo iba a ser operativa, fácilmente realizable, haría posible cualquier sistema de convivencia humana que se propusiese, e innecesario el ejercicio de la fuerza, del poder, de la violencia, en condiciones de igualdad, libertad, fraternidad.

Pero el desarrollo de la técnica, la ciencia y la razón no ha dado como fruto una realidad de progreso, desarrollo y felicidad para todos en una humanidad compartida y desde criterios de equidad distributiva. Bien al contrario, el progreso del conocimiento de la racionalidad científica y técnica ha sido

también un aparato sustraído para el ejercicio de dominación de los pocos sobre los muchos; el paradigma sobre el que se sustentó la promesa moderna, en todo caso, quebró.

Desde esta hermenéutica del devenir constatamos la crisis paradigmática como el elemento detonador de la emergencia de un nuevo tiempo. Sólo que en la modernidad, sobre las cenizas de una quimera, levanta el vuelo otro tiempo de quimeras. El decurso histórico, la experimentación de la vida en el mundo en los últimos cuatro siglos, han desvelado la quimera fundadora. La evidencia del incumplimiento, más aún, el refrendo de la contradicción entre lo soñado y la pesadilla de lo real, hace eclosionar, nuevamente, un tiempo de duda, de quiebra de las certezas sobre las que se erigió un gigante de pies de barro.

Un siglo XX especialmente marcado por la inutilidad de los pactos, por la vuelta a la barbarie y la demostración de la más atroz inhumanidad en altas concentraciones de poder-saber, no hicieron más que asestar un golpe definitivo a la nueva premisa mayor que fundó la modernidad, la de constatar la ficción del proyecto. La edad adulta positiva, la regida por el orden y el progreso, la que nutrió las convicciones del Positivismo decimonónico, no fue más que otra creencia vana, convertida en discurso autolegitimador.

Aquella imagen de la Historia como decurso, como itinerario a través del cual la humanidad alcanzaría la “mayoría de edad” rompiendo las ataduras al acabar con la ignorancia, actuó como una especie de placebo de engañosa pero tranquilizadora esperanza al convencernos de que, a pesar de las sacudidas de la historia, la vida humana continúa, se abre camino, permanece transmitiendo valores, saberes, costumbres y puede salir airoso.

Una ilusión que inducía a vivir cada crisis, cada puesta en cuestión de supuestos, paradigmas y valores como el reclamo de un tiempo presente capaz de dominar el porvenir inventando nuevos supuestos, nuevos paradigmas, nuevos valores, dado que cada crisis se experimenta como el anuncio de otro renacimiento. Interpretación ilusoria de la idea, concepto y experiencia de la crisis que sirvió en la contemporaneidad para legitimar, en nombre de un salto

cuantitativo del inexorable progreso, nuevas desventuras e ignominias, como la propia consideración de la Historia Una y con Mayúsculas, como el cénit de la razón occidental, subsumiendo el resto de las historias; ésta ha sido la fundamentación del Imperialismo contemporáneo: “*historias de los otros*” subsumidas, en el mejor de los casos, cuando no invisibilizadas o expulsadas definitivamente de la Historia.

El drama más actual, mejor sería llamarlo des-concierto, es que se ha desenmascarado la trama, se ha revelado la mentira, ha caído la engañosa esperanza, se nos ha presentado así, descarnadamente, como trampa, como engaño en el que no podemos permanecer ya sin testigo, sin relevo, al menos tangible, de lo destruido; deambulamos entre el empecinamiento en seguir creyendo en la mentira, en seguir manteniéndola a pesar de ser conscientes de su falsedad, maquillándola, o aturridos y expectantes de la emergencia de una nueva ilusión.

Esta es la diferencia de nuestro tiempo. La que da la pauta o giro conceptual a la entrada en la posmodernidad. La conciencia de la crisis como fracaso, traición o imposibilidad de cumplimiento sin solución de continuidad. Como mucho hay solución de porvenir en un nuevo invento.

Si permanecemos en la idea de la linealidad de la Historia, estaríamos arribando al tiempo de la vejez de la humanidad, no tanto al anunciado fin de la historia al decir de Fukuyama, cuanto a la ruptura misma de la posibilidad de continuación de la vida en el mundo. Es la esperpentización de aquella idea fundante del progreso ilimitado que en el culmen de su escenificación convoca una eutanasia programada. Es la muerte anunciada de una civilización crédula que se desengaña para morir.

Afortunadamente, la posmodernidad, ahora ya reconocida como el tiempo en el que se ha hecho consciente la enfermedad terminal, como el tiempo de denuncia de las agonías dilatadas, es también un tiempo que ya no mide el tiempo de la misma forma, que subvierte el criterio lineal con el que la modernidad se autoclausuró; y de esa subversión espacio-temporal, como si de

un big-bang, en clave física, se tratara, la entropía, el caos del Universo, es grieta para la radical novedad, no para la continuidad. En este sentido, crisis es fin y es principio; crisis es hoy Omega y Alfa³⁶.

¿Destino u oportunidad?.-

La crisis pues, envuelve desde el principio la idea de progreso moderno y las convicciones dogmatizadas que articulan las redes de legitimación social; convicciones que se hacen eco de una sociedad racional fundada en la ciencia y la técnica, y que hacen confluír razón y emancipación. Estas fueron las convicciones que sentaron las certezas constitutivas de la modernidad «*como condición social-histórica y como trama-contexto de sentido que inventó-ficcionó para los hombres un modo de estar en el mundo, de significarse a sí mismos y de significar y relacionarse con los otros*». ³⁷ O como el propio Edgar Morin nos deja patente:

«El lugar en que se pretendía integrar armoniosamente, simbióticamente, las nociones de crecimiento, expansión, libertad, felicidad, equilibrio, etc. se vuelve problemático, y esas nociones entran en antagonismo; donde se afirmaba con certeza, eso se vuelve incierto. Las nociones de ciencia, técnica, racionalidad, que parecían ser las nociones guías, controladoras, reguladoras, aparecen por el contrario como nociones ciegas, incontroladas, fabricadoras de irracionalidad, irracionalidad cuya forma más extrema (por ser la mejor camuflada) ha sido siempre la racionalización: racionalización ideológica (en la que se escotomiza todo lo que no puede ser integrado por el sistema doctrinario abstracto), racionalización tecnoburocrática (en la

³⁶ Según Joan Corominas, el significado que se da al concepto de crisis en 1705 es el de 'mutación grave que sobreviene en una enfermedad para mejoría o empeoramiento'; también incluye Corominas la acepción 'momento decisivo en un asunto de importancia'. La palabra proviene del latín *crisis*, y esta a su vez se toma del griego *krísis* 'decisión', derivado de *kríno* 'yo decido, separo, juzgo'. En *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 2008.

³⁷ Téllez, Magaldy (1994): *Crisis de paradigmas en las Ciencias Sociales. Signos de clausura, signos de invención*. Caracas, Ediciones CIPOST, (mimeografiado).

que se escotomiza, y hasta se liquida físicamente, todo lo que no entra en el esquema operacional mutilante)». ³⁸

Siguiendo a Morin, podríamos considerar la crisis actual como una trama social histórica de dimensiones planetarias, por lo que podríamos denominarla crisis cultural de civilizaciones donde se evidencian diversos signos: desintegración de diversos mitos salvacionistas, disolución de la fuerza legitimatoria de los proyectos teóricos y políticos con pretensiones de universalidad, desconcierto e indiferencia ante la pérdida de credibilidad, poder de convicción y de convocatoria de los discursos que llenaban los escenarios de confrontación político-ideológica, la progresiva pérdida de los sentidos de pertenencia a identidades colectivas, mientras se acrecienta el, al decir de Lipovetsky, *individualismo total*.

A esto habría que sumarle los insospechados límites a los que ha llegado la lógica expoliadora del modo capitalista de producción, lo que en palabras de Rigoberto Lanz podríamos denominar «modelo tecnológico ecodpredador», la disolución de valores (emancipación, solidaridad, justicia social, libertad,...) que actuaron como ideas-fuerza en otro tiempo, la propia puesta en cuestión de la idea de un sistema de valores socialmente compartido, el triunfo de la política del resultado inmediato que se apodera de toda forma de acción, el trágico desplazamiento de la creación (producción de ciencias, artes, discursos, conocimientos, estrategias, tecnologías) y de sus propios autores hacia el *vedettismo*, la mercancía y la lógica del consumo y el espectáculo.

Concluiríamos, siguiendo nuevamente a Téllez, que son

«signos éstos y otros, que metafóricamente podemos llamar crujidos en los que se advierte la radicalidad de una crisis epocal, civilizacional, cultural; aunque estos crujidos no sean o no quieran ser escuchados por quienes se empeñan en percibir

³⁸ Morin, E.: "El desarrollo de la crisis del desarrollo", en VV.AA. (1979): *El mito del desarrollo*. Barcelona, Editorial Kairós, pp. 228-240.

sólo “factores disfuncionales” o “patologías”, a las que la aplicación de “adecuadas terapias” ayudarían a sanar». ³⁹

Lo que está en crisis pues, no es el capitalismo, sino la civilización misma. Tal y como plantea Wallerstein, se trata de una “crisis sistémica”, Y un sistema que ingresa en una crisis sistémica, según la propia definición que tomamos de este pensador, quiere decir muchas cosas:

“Quiere decir que las tendencias seculares están llegando a asíntotas que no puede cruzar. Quiere decir que los mecanismos que se han usado hasta ese punto para regresar el sistema a equilibrios relativos ya no funcionan, pues tienen que mover el sistema muy cerca de su asíntota. Quiere decir, en lenguaje hegeliano, que ya es imposible contener las contradicciones del sistema. Quiere decir, en el lenguaje de las ciencias de la complejidad, que el sistema se ha alejado de su equilibrio, que está ingresando en una etapa de caos, que sus vectores se bifurcarán y que eventualmente se creará un nuevo sistema, o nuevos sistemas. Quiere decir que el «ruido» en el sistema, lejos de ser un elemento que se pueda ignorar, pasará al primer plano. Quiere decir que el resultado es intrínsecamente incierto, y que es creativo”⁴⁰.

Si convenimos pues, que esta crisis cultural-civilizacional, la que se explica desde el desmoronamiento de las claves de comprensión, sustentación y legitimación que, desde finales del XVIII conformaron y regularon la idea-mundo, este primer acuerdo nos coloca en el escenario no constituido, ese que hemos dado en llamar posmodernidad, históricamente más cercano a nuestra presencia en él y desde donde hoy, ya con una cierta trayectoria de avances, polémicas y nuevos dilemas, hacemos consciente como nuestro contexto, contexto en el que inscribir nuevas experiencias y subjetivaciones de la crisis,

³⁹ Téllez, M. (1994): *Op. cit.*

⁴⁰ Wallerstein, I. (2005): *La decadencia del imperio. EE.UU. en un mundo caótico*. Tafalla (País Vasco), Txalaparta, p. 246.

donde abundar en el carácter desestructurante de una idea de crisis que marca nuevos hitos en la recién estrenada historia del siglo XXI. Hitos que del 11 de septiembre de 2001, pasando por el crack financiero del verano de 2008, hasta la fecha en que escribimos esta tesis, se han desencadenado en una espiral de derrumbes de múltiples signos.

Estamos ya no sólo ante la disolución de un símbolo, sino viviendo la desesperanza, el sin-futuro. Son rupturas físicas que nos están atravesando la médula individual y colectiva y por lo tanto nos instan, más que nunca, hoy, a reinterpretar esos signos como los coletazos enfurecidos del monstruo que se sabe herido de muerte.

Nos instan, más que nunca, hoy, a repensar la idea de crisis en un entorno vacilante, contradictorio, hostil, e incluso antagónico. Asistimos a una situación tal en la que ya no podemos reproducir la conciencia ingenua susceptible de manipulación, especialmente vulnerable, en tiempos de fragilidad colectiva.

No hay excusa, hoy, desde las memorias de las reincidencias, para no detectar, denunciar y desarmar las nuevas y siempre viejas formas de control de las subjetividades. Las que se reinventan, se reproducen, se reinstalan desde el poder frente a lo que emerge como amenazante; destacamos entre las múltiples caras que adopta la manipulación, la que ataca directamente las sensibilidades individuales y colectivas con la penetración del temor, penetración de doble vía: temor al caos, al des-orden y a la vez, temor a un orden distinto.

Es esta el arma más contundente gestionada desde las instancias y agentes del poder para la eficaz administración de la idea de crisis.

Sobre esto nos advertía el propio Fernando Savater⁴¹ hace más de tres décadas, cuando nos señalaba los mecanismos desde donde opera la

⁴¹ Savater, F. (1980): "El mito de la crisis (una superstición sociológica)". En *El viejo topo*, nº 49, pp.18-24.

manipulación de conciencias del poder, y que consideramos de perturbadora y pasmosa vigencia. A saber:

- a) Mediante la «*utilización reverencia*» de la idea de crisis para inhibir otras búsquedas y otras respuestas.

- b) Mediante el mecanismo de «*sustantivación-naturalización*», a través del cual a la crisis se le otorga una especie de poder mágico contra el que resulta estéril cualquier lucha; queda de tal modo disminuida la ciudadanía de a pie, que sólo le resta confiar pacientemente en expertos, brujos, capaces de conjurar el fantasma que amenaza con devorarnos, a esa masa de legos, indoctos o no iniciados en las restringidas artes mágicas o ciencias ocultas, no le cabe más que acatar disciplinada y responsablemente las consignas dictadas para coadyuvar a las soluciones técnicas que se ofrecen. Lo que desde la Real Politik reproduciría eslóganes tales como «esperen tranquilamente a que pase la tormenta y no piensen soluciones diferentes a las dictadas para luchar contra ella» o «un tiempo de crisis no es el momento idóneo para expresar proyectos de cambios radicales» o «en tiempos de vicisitudes no hay espacio para reivindicaciones», bien al contrario, se expande la consigna de que «los momentos difíciles son época para la disciplina y la confianza en aquellos en los que se ha delegado la representatividad y la responsabilidad de ejecución».

Cerraremos este apartado compartiendo, una vez más, la reflexión de Téllez y decimos con ella:

«En razón de lo expuesto, la exigencia de colocar sobre el tapete de los debates la idea misma de crisis, no es una exigencia meramente formal pues lo que está, entre otras cosas, en juego es la necesidad de enfrentar la imagen de la crisis como destino y adentrarnos en la cuestión de la crisis como proceso (crisis como posibilidad, como oportunidad, añadiríamos nosotros), sobre cuyo fondo es posible plantearse

nuevos desafíos, articulados a las preguntas que Foucault planteara en los términos de ¿quiénes somos en este momento preciso de la historia? o ¿contra qué es preciso luchar para liberarnos de nosotros mismos?»⁴²

1.2. El sujeto fascinado y la vida simulada

Siguiendo nuevamente a Lynch⁴³, hoy habría una nueva crisis, la de un concepto inexplorado, diferente, del que no venimos de vuelta, que acontece justo cuando el concepto de crisis entra en crisis y por lo tanto queda desprovisto de su capacidad detonadora de alarma social movilizadora: la crisis del sujeto. Novedosa en la medida en la que puede vincularse con los problemas heredados de la Ilustración y por el hecho de que ha servido para retomar una temática que se había venido considerando poco menos que misteriosa o parte de una metafísica –a fin de cuentas, el sujeto no es más que un concepto y por lo tanto su estudio no se adecua a las necesidades del mercado- que también ha entrado en crisis a medida que el Neopositivismo se consolidaba como paradigma dominante.

Sobre la conformación de las subjetividades, Lynch hace un interesante análisis del origen del denostado concepto de sujeto. Parte de la idea de que el niño toma conciencia de su *yo* en el momento de su primera negación, cuando ese primer «no» esbozado le conduce a pensarse a sí mismo como sujeto: El niño dice «no», y al hacerlo, desgarrar el vínculo estrecho que lo une a la voz que le dicta innumerables órdenes y principios.

De hecho, el niño no quiere, se subleva, es insurrecto: primer paso de lo que con toda lógica e indefectiblemente abocará en emancipación. «*De hecho resulta irrelevante establecer qué viene primero: si la negatividad o la subjetividad*»⁴⁴. Sin embargo, nuestro sujeto diluido-seducido-fascinado no tendrá capacidad más que para convenir, para asentir a la dominación y esto

⁴² Téllez, M. (1994): *Ibíd.*

⁴³ Lynch, E. (2003): *Ibíd.*, p. 160

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 162.

le lleva a un estadio pre-lingüístico, mudo, sin discurso, sin opción de disidencia ante la incompreensión de quien le ordena.

La muerte del sujeto en el contexto de una posmodernidad marcada profundamente por la hegemonía total, omnipresente, niega cualquier opción de negación y por lo tanto, de resistencia.

La crítica más común que quizá se le haya hecho a la posmodernidad, su punto más denostado, se ha cernido sobre la idea de un sujeto disuelto, un sujeto que, en medio de la pluralidad, ha perdido su singularidad. Sin embargo, nos parece que esa idea del sujeto disuelto, o líquido, siguiendo a Bauman, obedece a una lógica, pues éste era el requerido, precisamente, por la incontestable y triunfante Ley del Mercado.

Detrás de las primeras construcciones de Estado, en la Antigüedad se requería al hombre orador, locuaz, persuasivo, desde la sofística hasta Aristóteles. Esta idea de hombre ya preconizaba, de alguna manera, el *homo publicista* de nuestro siglo; de hecho, los sofistas, como se sabe, fueron los artífices de la convención, poniendo el acento no en el *qué*, sino en el *cómo* decir, esto es, en la persuasión.

El sujeto griego, de los presocráticos en adelante, sería el primer sujeto pensante de la construcción de una subjetividad pública detrás del aparato de la Polis⁴⁵. En el momento de la historia en el que se requería la construcción de la *Res Publica*, había nacido el sujeto, el sujeto como ser público, *el sujeto-público*.

Un sujeto este que sustentará el concepto de ciudadanía romano (*civitas*), en tanto sujeto que pertenece a una comunidad con el consecuente ejercicio de una serie de derechos y deberes. El concepto de ciudadanía se irá

⁴⁵ Si bien, como afirma Andrés Santos, ya se «pueden descubrir en la experiencia real del Mundo Antiguo algunos ensayos de una construcción cosmopolita de la ciudadanía, al menos en la medida de lo posible dado el nivel técnico y organizativo de la época». Andrés Santos, Francisco Javier (2007): "Ciudadanía europea y ciudadanía cosmopolita: convergencias y divergencias". *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, nº 15, Valencia, Institut Drets Humans, Ediciones Universitat de Valencia, p. 10

conformando gradualmente, durante más de un milenio, pasando por numerosos estadios⁴⁶. Tanto griegos como romanos, conocieron «*su propio proceso “globalizador” -mutatis mutandis-, en la medida en que extendieron el ámbito de su espacio público hasta prácticamente los confines del mundo conocido para ellos (orbis terrarum)*»⁴⁷.

El concepto *civitas* inicialmente vinculado a la pertenencia a una comunidad por vínculos gentilicios y una misma procedencia étnico nacional, fue siendo abandonado a medida que Roma se expandía. Andrés Santos retoma a Cicerón, quien en su *De res publica* expone que

«*el populus es una congregación de personas fundada en un iuris consensus, asociados en y por la utilitatis communio; la comunidad de sangre, nación y lengua es sin duda un vínculo muy fuerte, pero más fuerte aún es [...] el tener muchas cosas públicas en común [...], por encima de todo está el vínculo prístino de ser todos seres humanos*»⁴⁸.

Así pues, no solo se conforma un sujeto político, sino una idea de universalidad que trasciende el precepto de nacionalidad originario. La idea de “romanizar” que atravesó todo el proceso imperial romano estaba encaminada a la universalización del derecho romano.

Como nos recuerda Andrés Santos,

«con genial clarividencia, Claudio afirma que la causa de la ruina de Atenas y Esparta había sido, precisamente, el no haber sabido ni querido asumir en su ciudadanía a las poblaciones sometidas, mientras que Roma era experta en “hacer romanos”. Un ciudadano romano podía ser de origen itálico, galo, hispano [...] Ser ciudadano romano [...] era solo una cuestión política, si

⁴⁶ *Ibíd.*, p.11. Andrés Santos nos expone en el reseñado artículo cómo fue conformándose la ciudadanía romana. Nuestro análisis es una síntesis de su recorrido.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 10.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 11.

bien siempre jugó un papel el grado de aculturación o “romanización” de los sujetos receptores de la concesión de ciudadanía»⁴⁹.

Este proceso culminaría en el año 212 d. C. con la *constitutio Antoniniana*, con la que se otorgó la ciudadanía romana a prácticamente todos los habitantes libres del Imperio (excepto a los *dediticii*), que es, a juicio de este autor, el ejemplo histórico más acorde con lo que hoy llamamos una “ciudadanía cosmopolita”.

Esta construcción de sujeto público entroncaría, por lo tanto con aquel viejo concepto heredado del cinismo y el estoicismo griegos de “cosmopolitismo”, la *κόσμου πολιτεία* o «ciudadanía universal». Según apunta Andrés Santos⁵⁰, en su acepción primigenia, tal como dio cuenta Diógenes Laercio, el primero en utilizarlo fue Diógenes de Sínope en el IV a.C. para hacer responder a cuál era su ciudad de origen y la contestación no debe concebirse como un sentimiento de pertenencia positiva a una *κόσμου πόλις* sino como rechazo a esta. Tiene pues un sentido negativo. Una dimensión positiva que se traduzca como reconocimiento de pertenencia a una «comunidad política universal» sólo se encontrará a partir de la escuela estoica del s. III a.C., de influencia socrática y cínica, En cualquier caso, aún deberá esperarse a la Ilustración para que este concepto adquiera, como veremos, un carácter normativo que dé cuenta de un ideario político universalista y de una moral universalizable.

Posteriormente, nos adentramos en una sociedad dominada por la Iglesia y el Feudalismo. Cabe plantearse entonces qué sujeto se conforma en la Edad Media y encontramos que si tras el *aparato de la Polis* se hallaba el sujeto-público, tras el de la Iglesia se esconderá el *sujeto-vasallo*, regido por principios de obediencia y de resignación a este valle de lágrimas que es la vida en el mundo, a la espera de una mejor bajo la promesa esperanzada de que el reino de los cielos será el paraíso alcanzable del que es privado en la tierra. Difícilmente podríamos esperar resistencia por parte de este sujeto-vasallo.

⁴⁹ *Ibid.*, p.12.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 2.

En un tercer momento vendrían la Modernidad y la construcción del Estado moderno. Ahora el *aparato* es el *Estado*, detrás del cual estaría el sujeto que busca su ciudadanía, el *sujeto-ciudadano*, es decir, la subjetividad ciudadana. Pero al igual que en el periodo helenístico, donde no es ya que hubiera delegación de representatividad, sino donde, de entrada, la construcción social había sido una construcción de castas (las de los venerables) y por lo tanto eran sólo unas minorías quienes dirigían la vida pública, la Modernidad también plantea la idea de ciudadano. Idea ésta, junto con la de subjetividad pública, que pretendió expandirse eliminando la noción de casta, pero que al igual que en la sociedad griega, estaba representada por una élite. De nuevo la *res privata* gobierna la *res publica*.

La Modernidad pretenderá divulgar el concepto de ciudadanía, pero igualmente se enredará en la propia mentira y al delegar la representatividad, impidió la articulación o desarrollo del sujeto-público. En este momento se formularon las claves para anunciar la idea de ese sujeto-público mientras el auténtico poder continuaba estando en manos de unas élites, al margen del corte político de quienes pertenecieran a éstas, ya fuera parlamentario, ya monárquico.

Eran élites en las que el sujeto-público, por aquella idea del contrato de la delegación de la representatividad, había delegado el poder. Pero pese a que se había pretendido difundir la idea de que todos participaban de tal entidad, lo cierto es que tampoco era público.

Así pues, vemos cómo la trama se va complicando conforme avanza el tiempo de la historia, ya que en realidad la idea de sujeto-público que reinstaura la Modernidad es también parcial, reducida, limitada. Los firmantes concedentes, los que han de preservar su poder (las élites), que conceden privilegios para «*tener menos revolucionarios en las ventanas*» (como señala Wallerstein) son acaso quienes redactan las concesiones y eligen si suscriben o no el pacto. Los firmantes (los que no son élite) que reclaman el derecho a la participación, quedan conformes con la seductora invitación de aquellos pocos a la delegación del poder y al repliegue político al reducto de lo privado, pero bajo

la falacia de hacerles conscientes de que, siendo todos sujeto-público, realmente participan del proceso de discusión y de toma de decisiones de la *res publica*, aunque en realidad nada redacten y no estén en condiciones de suscripción del contrato más que para evitar «*tener policías en las ventanas*» cada noche.

Efectivamente, detrás del aparato Estado como gran construcción moderna, el soberano queda reducido a un ejercicio de soberanía de unos pocos. Pero como concepto de pueblo, como partícipe, es apenas una metáfora, pues la soberanía la siguen ejerciendo, en realidad, las élites. En cualquier caso, detrás del Estado, parece lógica la idea de un sujeto-ciudadano.

El problema es que se trata de una ciudadanía sin construir, que en realidad continúa siendo subordinada, pero sin conciencia de vasallaje. Así que podríamos entender que el sujeto-vasallo, tras el aparato de la Iglesia, tenía cierta coherencia, así como un sujeto-ciudadano detrás del aparato del Estado. Cabe entonces preguntarnos cuál sería el aparato en nuestro presente histórico. Obviamente, el Mercado.

De entre esas trampas programadas bajo promesas incumplidas, han emergido diferentes réplicas históricas a los aparatos de dominación, desde la insurrección de los esclavos, las luchas de clases, las tradicionales formas de conflicto y de revolución, de las que hemos sido testigos a través de la Historia escrita de la Humanidad. Historia que para Nietzsche sería la del eterno retorno (la carga más pesada) que en clave marxista surge como acontecimiento que luego se repite como farsa retornada, en la modernidad, a través de valores económicos, técnicos, políticos o religiosos simulados, parodiados, universalizados pero dejando claras señales (que en la historia se leen como procesos reiterados, relexicalizados sucesivamente como colonialismo, evangelización, neocolonialismo y, actualmente, globalización) de servidumbre.

En su estadio más avanzado (léase con ironía), la dominación histórico-farsante que correspondería a la globalización es la hegemonía, que se extiende ahora, tras imponer la dominación a través de la historia, mediante la

farsa de la historia.

En el seno de la globalización, el concepto cosmopolitismo, como ya sucediera en el mundo griego, forma parte del imaginario político-filosófico epocal, pero su análisis exige, cuanto menos, detenerse hoy en lo que respecta a su vínculo con el papel de los Estado-naciones, en el necesario debate entre universalismo y localismo y, finalmente, en lo que atañe al tipo de sujeto emergente que conformaría hoy una pretendida «ciudadanía mundial».

Así pues, la noción «cosmopolitismo» puede leerse, siguiendo a Andrés Santos desde tres enfoques.

En primer lugar, señala lo que denomina un «cosmopolitismo impolítico». Este se inspira en una idea de universalismo moral expresado por autores como Habermas, Ferrajoli o Nussbaum, quienes entienden debe conferirse primacía a los derechos humanos como postulado axiológico de la organización política y jurídica que corresponde a imperativos morales universales. Así, la única comunidad moral válida sería una Cosmópolis (una «comunidad universal») basada en una única clase que integre a la humanidad entera. Entienden, asimismo, que esta ciudadanía no debería cimentarse en elementos accidentales como la identidad sexual, racial, lingüística, religiosa, ni nacional, ya que estos no podrían justificar que es ético un tratamiento diferente. Es decir, no es éticamente admisible que se excluya a nadie de los derechos fundamentales en virtud de dichas identidades. Proponen pues, un cosmopolitismo heredero de la acepción cínica del «no pertenezco a ninguna ciudad» (soy de cualquiera), que reniega de la pertenencia a un Estado-nación y propone una especie de gran Estado mundial.

En conclusión, podríamos decir que la posmodernidad viene marcada por el triunfo de la Hegemonía del Mercado. El sujeto que puede haber detrás de este aparato será, previsiblemente, el sujeto-disuelto, el sujeto que se disuelve porque es sólo el consumidor, seducido, fascinado, secuestrado. Así nos lo hace saber Pietro Barcellona cuando dice:

«[...] el peligro que se corre consiste en que el tumulto de las emociones y de las pasiones no encuentre para expresarse más palabras que aquellas mediante las cuales el capitalismo occidental trata de imponer a todo el planeta el código de la forma de la mercancía y del dinero»⁵¹.

Es, posiblemente, el momento más mezquino de la historia, pues es donde quizá la subjetividad realmente ha sido más expelida y manipulada. Para que la nueva ciudadanía aceptara las características de esa subjetividad-sujeción, de esa construcción de un sujeto que se sujeta a una identidad tan enmascarada y tan promiscua como la del sujeto consumidor y al mismo tiempo, tan irrelevante, tuvo que construirse la Hegemonía, la racionalidad del mercado, la lógica y los dispositivos de dominio, de imposición, desde, precisamente, la desaparición de lo público y la fortísima influencia de lo publicitario. Asistimos a lo que en palabras de Castoriadis podríamos llamar el «ascenso de la insignificancia»:

«El imaginario de nuestra época es el de la expansión ilimitada, es la acumulación de la baratija –un televisor en cada habitación, un ordenador en cada habitación-; esto es lo que hay que destruir. El sistema se apoya en este imaginario [...] Lo que caracteriza al mundo contemporáneo son las crisis, las contradicciones, las oposiciones, las fracturas; pero lo que más me llama la atención es sobre todo la insignificancia».⁵²

Sólo que los mecanismos del mercado son los de los intereses especulativos, y no hay racionalidad en la especulación.

La toma de conciencia de este sujeto ya no es la del sujeto-público, siquiera falsamente público, como habíamos hecho notar con anterioridad, sino la del sujeto-consumidor-seducido-fascinado que, a fuer de consumir, se diluye

⁵¹ Barcellona, P. (1996): *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2ª edic., p.11.

⁵² Castoriadis, C. (1998): *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Cátedra, p.124.

convirtiéndose a sí mismo en la propia mercancía que se publicita, rigiéndose por los principios de oferta y demanda, exponiéndose, dejando de ser espectador o abandonando las bambalinas para consagrar su vida a una actuación que no ha de cesar porque se confunde con la propia vida.

El sujeto se siente importante dentro de la gran mascarada, participando de una interpretación. Esa vida interpretada, sobreactuada, es vida de videoclip: «*Ya no estamos en el drama de la alienación, -escribe Baudrillard- sino en el éxtasis de la comunicación*»⁵³. Se le hace creer que participa de la puesta en escena. Es la espectacularización de la vida, la gran pantomima toda vez que es menos sujeto que nunca en la historia, que más sujeto está.

Pero no solo se hace espectáculo de la vida. También la muerte ha devenido espectáculo. Una primera versión del esperpento que este hecho inspira estaría relacionada con las prácticas kamikazes, que nos hacen evocar el concepto de mártir⁵⁴; sin embargo, las prácticas de esos viejos mártires eran resultado de una suerte de delirio individual, un suicidio unilateral motivado por una ideología. Y es esto último lo que tienen en común con las prácticas de terror actuales: en nombre de una ideología, pero no arrastraban a víctimas consigo: he aquí su radical diferencia. El mártir ejercita libertad (al menos en la medida en la que sus decisiones no atentan contra la vida de otros), el *kamikaze* ejercita terror, pues su muerte implica el exterminio de segundos, es decir, es bilateral. Una segunda versión es, literalmente, la muerte como espectáculo.

“*Me gusta ver un rictus forzado dibujarse en la cara del condenado bajo el efecto de la hoja que le estira la piel del cuello*” es un breve extracto de uno de los comentarios que algún enmascarado, bajo algún avatar, escribe en la Red.

⁵³ Baudrillard, J. (1988): *El otro por sí mismo*. Editorial Anagrama, Barcelona, p. 18. Se trata de un éxtasis obsceno, aclarará Baudrillard: «*Obsceno es lo que acaba con toda mirada, con toda imagen, con toda representación [...] Ya no es la obscenidad de lo oculto, reprimido, oscuro, sino la de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible, la obscenidad de lo que ya no tiene secreto, de lo que es enteramente soluble de la información y la comunicación*».

⁵⁴ Un detallado e interesante estudio sobre la historia de los mártires es el ofrecido por John Foxe, en su obra *El libro de los mártires*. (edición Vida Publ).

Como este, existe todo un despliegue de fervorosos manifestantes de su derecho a la libertad de expresión, sin límites. En dos meses, este foro sobre el video de degollación de Nicholas Berg contaba con diez mil lectores, nos revela Michela Marzano en un libro cuyo título, *La muerte como espectáculo*⁵⁵, nos da cuenta ya de lo que denominará la *indiferencia ante la barbarie*. Indiferencia esta que nos hace pensar en aquel vasto desierto de lo real, aquel que deja campo libre para el imperio virtual del mal, que denunciara Jean Baudrillard. Se trata de la ultrarrealidad, del fin de la realidad y del final de la ilusión.

Es posible que tras esta indiferencia se esconda un problema de mayor calibre, y que la indiferencia ante la barbarie torne en la barbarie de la indiferencia; un nueva forma de totalitarismo que no sería político ni económico sino el totalitarismo de los bárbaros en que nos convertiremos por uso –una moral bárbara, podríamos decir- a la que llegaríamos por un proceso de normalización paralizante: «*Y la costumbre, esa costumbre que permite aceptar lo inaceptable, que incluso puede convertir a un “alma sensible” en más o menos insensible*», como confesó haber experimentado Marzano después de empaparse la vista asumiendo el reto de tener que familiarizarse con las películas *snuff* y los *happy slapping* para documentar su texto.

Dan cuenta testimonios de este tipo también de que la dialéctica civilización barbarie, ese poderoso psicodrama histórico, continúa y de que, en lo esencial, hemos desperdiciado un tiempo magnífico.

La indiferencia es una doble negación, es una disyuntiva negativa (ni...ni...), es un repliegue del yo que impide tomar partido ante cualquier situación. Es también indicio de ceguera en la medida en la que impide ver la diferencia entre dos opciones y sus consecuencias prácticas; es, acaso una de las grandes patologías de nuestro tiempo.

Por otra parte, también la virtualidad que denuncia Baudrillard deviene indiferencia. Confundir realidad y virtualidad implica la anulación del límite, y

⁵⁵ Marzano, M. (2007): *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*. Barcelona, Tusquets Editores.

esta anulación resulta un problema porque allí donde está el límite, está la propia tentación de rebasarlo, es decir, que contiene tanto la posibilidad de acción contra la indiferencia como su reverso, la propia indiferencia. La cuestión radicaría entonces en plantear qué límites son franqueables y cuáles no, porque cuando se rebasa el límite de lo real, y se cruza esa abstracción que comúnmente denominamos delgada línea, lo que parece que vislumbramos no es acción, sino todos los imaginarios imaginables convertidos en realidad virtual. Esto niega la posibilidad de lo que no es real, de la ilusión, de lo que podría ser, de la potencia, en tanto cosa que existe ya en la realidad virtual. Es la consumación total de lo posible y de lo imposible.

Y si todo es posible en la virtualidad, cabe preguntarse qué sentido podría tener la propia realidad, esa que exige el compromiso del acto. Se agota así la capacidad de inventar cualquier proyecto de acción social. Este es el espacio del sujeto fascinado-diluido-seducido y son testimonios como el que acabamos de exponer los que reabren la necesidad de detenernos, un siglo, un milenio más, a una reflexión sobre la condición humana en un estadio (ya no sabríamos si podría denominarse histórico, puesto que la hiperrealidad implica el final de la historia –la historia pertenece al plano de la realidad-) marcado por el signo de la incertidumbre en el que ya no vale solo denunciar.

Así que, lamentamos con Baudrillard un “bienvenidos al desierto de lo real” (lo virtual), y nos sumamos a su otra hipótesis [acaso la más optimista del autor] que dice así: el mundo nos es dado. Ahora bien, la regla simbólica dicta que lo que es dado hay que poder devolverlo”⁵⁶.

«Lo que se perfila con la llegada de la globalización es el establecimiento de un poderío integral, de una Realidad Integral del poder y de una desintegración, de una claudicación de ese poderío, igualmente integral y automática. Lo que se perfila es una forma dramática de reversibilidad. Una suerte de vuelco, de

⁵⁶ Baudrillard, J. (2008): *El pacto por la lucidez o la inteligencia del mal*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 27.

revancha y de ironía devastadora, de reacción negativa del propio mundo contra la globalización». ⁵⁷

Abstracta afirmación ésta que intentaremos concretar en adelante.

Lo que se perfila con la llegada de la globalización (llamémosla desierto ya no “de lo real”, sino “real”) es la gran ironía de que cuando se consigue generar un estado, una situación, un contexto con tal potencialidad como este, irónicamente nos venga devuelto invertido: Tirar flores y caer piedras.

Pero no es la Posmodernidad, como han querido muchos, la responsable de que el sujeto se disuelva. Al contrario, es la Posmodernidad precisamente quien hace constar la disolución del sujeto.

Quizá debamos retomar las dos formas de Posmodernidad que plantea Fernando Rampérez en el epílogo a la obra de Derrida, *Juzgados ante la ley*, quien entiende que habría:

«[una posmodernidad] sociológica, quizá en buena medida relativista, la cual arrastra detrás de sí buena cantidad de planteamientos filosóficos; pero también está una posmodernidad fuerte, afirmativa, en absoluto relativista, que apuesta doblemente justo porque no se conforma nunca con un paradigma de justicia, valor o hermeneusis. Una posmodernidad, si es que hace falta inscribirla bajo ese título, doblemente inconforme e inconformista: con las seguridades vendidas por la modernidad y su fondo teológico-jurídico tanto como seguridades o inseguridades alternativas (como las del relativismo u otras). Es decir, disconformes con cualquier modo de buena conciencia del que se siente culpable de decidir sin argumentos suficientes ni certezas» ⁵⁸.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 17.

⁵⁸ Derrida, J. (2011): *Prejuizados. Ante la ley*. Madrid, Avarigani Editores, p. 84.

El autor las plantea en disyuntiva, no obstante, nos quedamos con las dos, tanto con esa posición que la plantea como escenario en el que posiciones relativistas arrastran numerosos planteamientos filosóficos, como aquella «fuerte», «afirmativa», donde se anuncia el ocaso paradigmático y se insta a la disconformidad con la idea de habitar cualquier dogma como centro. Precisamente porque quizá sea ese arrastre el que posibilitaría otra hermenéutica descentralizadora o que movilizara el centro y permitiera la alternancia con las periferias o que planteara incluso la posibilidad del “sin-paradigma”, como propusiera Rigoberto Lanz⁵⁹, donde desdibujar una sociedad que reclama respuestas inmediatas y acaso no se pregunta si aquello a lo que intenta responder estaba mal formulado.

Al desplazar el centro, la posmodernidad puede hacer constar las disoluciones de una época, mostrar, poner en evidencia, formular nuevas preguntas que nos permitan cuestionar la pertinencia de las respuestas que se dice que necesitamos. Ante el esperpento que ha generado un sistema inspirado en la acumulación incesante del capital que se ha quedado sin horizonte, habitado por el sujeto simulado-seducido-fascinado, la posmodernidad rompe el espejo en infinitos fragmentos presentando la imagen distorsionada de una realidad fragmentaria.

A partir de ahora, todo lo que había sido concéntrico pasa a ser excéntrico, todo lo que había sido centrípeto, centrífugo. Pero esa evidencia, eso que se nos muestra y que nos hace caer en el desencanto de una realidad que se nos escapó, que somos incapaces rearmar por la fragmentación, es precisamente la que nos trae las posibles líneas de fuga, desde las cuales observar, quizá, el otro lado del espejo.

La disolución del sujeto no es la única, como veremos, en una sociedad que en pleno naufragio del barco de la modernidad, muestra su asombro, su confusión

⁵⁹ Lanz, R. (2003): “Atreverse a pensar sin paradigmas”. Conferencia Inaugural pronunciada con motivo del inicio del “Doctorado en Ciencias de la Educación” en la Universidad Fermín Toro, Barquisimeto, Diciembre 2003, (mimeografiado).

ante el cataclismo, pero es incapaz de preguntarse su motivo y se afana en la conservación de las ruinas.

Ilusión tras ilusión, sin certezas, podemos afirmar que llevamos dos mil años habitando una espiral de trampas, o una sola metamorfoseada según los intereses de las élites legitimadas que se ocultaran tras los aparatos dominantes en los distintos episodios de nuestra historia. Así pues, si el sujeto griego no pudo reaccionar porque el sujeto-público era restringido, si el sujeto-vasallo no pudo reaccionar por ser un sujeto domeñado, si el sujeto-ciudadano representaba una ciudadanía de ficción, inspirada en la mentira del pacto y conforme con la delegación, el último sujeto, el sujeto-diluido-seducido-fascinado ni siquiera contiene la ilusión del deseo de gobernanza; no se muestra conformidad ni reto alguno: ya se siente parte de la gran obra, del gran teatro del mundo.

Precisamente en el marco de este análisis de la evolución política del género humano señalando como ejes de coordenadas hábitat, demografía, economía y tecnología-ciencia, ya desde finales de los noventa, Hans Dietrich y un grupo de pensadores internacionales adelantaban la inevitable pérdida que en este proceso sufrirían las facultades del estado nacional. Se seguirían ampliando los poderes de las superestructuras políticas, regionales y del estado global hasta límites insospechados en detrimento de la supervivencia del estado tal y como lo conocimos. Recordamos aquí las proféticas palabras de Mijail Bakunin un siglo y medio antes, que el Estado es una institución histórica y transitoria y por lo tanto una forma pasajera, nunca absoluta ni definitiva.

Reclamaron desde esa interesante aportación, la urgencia de un nuevo proyecto histórico que invirtiera los lugares y volviera a colocar al sujeto en la primera razón de ser, «*a fin de conjurar el eterno peligro del Leviatán*».

«En el devenir histórico de la humanidad tal relación fue invertida, al metamorfosear el Estado, el Progreso, Dios, la Civilización, la Razón, la Causa, la Modernidad, etc., en entes metafísicos, que se apoderaron del sujeto en cuerpo y alma, para sacrificarlo en nombre de colectivos superiores. De esta

forma, los diversos Calibanes de la humanidad se convirtieron en sus amos y el sujeto en esclavo. La liberación del sujeto de sus múltiples cárceles fantasmagóricas y la sustitución de la inmolación obligada por la decisión autónoma del sujeto constituyen, por ende, la gran tarea emancipatoria del futuro. El Nuevo Proyecto Histórico es el primer paso en este largo camino»⁶⁰.

La organización de las naciones, su constitución como Estados, fue uno de los triunfos de la racionalidad moderna; con él surgieron las ideas de Libertad, Justicia, Democracia, pero a lo largo de cuatro siglos se alternaron entre arbitrariedades, violencias y conquistas. Entre los logros seguimos destacando el Sufragio Universal, el Derecho a la Educación y la Salud para todas y todos, y son, precisamente estas conquistas las que hoy están puestas en jaque. Es decir, si bien el Estado Moderno nació con la pretensión de conformar un instrumento político al servicio de una colectividad (sujeto colectivo), en el transcurso del desarrollo de la actividad mercantil surgieron nuevas necesidades que cambiaron los papeles que habría de asumir el Estado (seguridad para el tráfico de las mercancías, racionalidad fiscal y administrativa, estímulo de la actividad económica,...)

La guerra y la burocracia se convirtieron así en alicientes del desarrollo del capital, y tanto en momentos de democracia parlamentaria como en estados autoritarios y represivos, lo cierto es que el Estado funcionó como figura rectora pero al servicio del sujeto-individuo.

Con las modificaciones sufridas en los principios reguladores de la vida y del mercado en los últimos treinta años, se inaugura la nueva era rotulada como *Neoliberalismo* y que no es más que la irrupción de un capitalismo ortodoxo fundado sobre la privatización de los servicios, libre comercio y desregulación económica. 1989, por poner una fecha, fue el principio del fin del mundo

⁶⁰ Dietrich, H. y otros (1999): *El fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Editorial Txalaparta, S.L., Euskal Herria, p. 142.

bipolar. El capitalismo como potencia hegemónica pasó a dominar el tablero mundial.

Ante esta preeminencia del mercado que condujo a la globalización⁶¹, es decir, a un sentido global vital regido por leyes económicas, ante esta nueva idea-fuerza, los Estados se quedan sin argumentos y se revelan ineficientes. Los propios conceptos de la lógica del mercado se trasladan a la evaluación política, apareciendo entonces los Estados deficitarios o inviables. Estos sucumben buscando su repotenciación en la nueva racionalidad que entienden poderosa.

Así, junto a la delegación de las actividades comerciales entendiéndolas como impropias (la distancia entre bien puro, bien mixto, bien privado se disuelve subsumiéndose todo en bien privado), claudican en sus deberes básicos (Educación, Salud, Previsión social, Justicia,...)

Como simultáneamente las fronteras físicas empiezan a emborronarse, las soberanías entran también en declive.

Así las cosas, retomamos nuevamente a Liliana Buschiazzo, quien, constatando que hemos entrado en una zona gris acosada por las reglas de un mercado omnipresente, nos apunta:

⁶¹ Utilizo el concepto globalización, pese a la advertencia de Chomsky, aun cuando esté de acuerdo con él y ante la imposibilidad de encontrar un sustituto que dé cuenta del significado que quiero concederle. Chomsky escribía un *tweet* (Noam Chomsky@daily_chomsky) el 14 de febrero de 2013 en que decía: «*Globalisation is a term of propagande, and we should never use it*» (*Globalización es un concepto de propaganda, y nunca deberíamos usarlo*). A esta línea se suman autores como Robert W. Mcchesney: «*En mi opinión, la noción de globalización, tal y como se la suele utilizar para describir una especie de fuerza sobrenatural e inexorable, algo así como el fin mismo del capitalismo, es engañosa y está cargada de ideología. Un término superior sería el de «neoliberalismo», Este hace referencia al conjunto de políticas nacionales e internacionales que reivindican que la empresa sea la que domine todas las cuestiones sociales y que las fuerzas compensatorias sean mínimas [...] Si se la entiende más como la era del neoliberalismo que de la globalización, la presente época parece menos la consecuencia de unas fuerzas incontrolables y se presenta más como el último estadio en la lucha de clases dentro del capitalismo*». Mcchesney, Robert. W. «Medios de comunicación globales, neoliberalismo e imperialismo», En VV.AA (2004) *Neoimperialismo en la era de la globalización*. Barcelona, Hacer Editorial, p.110.

«El Estado de comienzos del siglo XXI aparece asociado a diferentes ideas, todas apocalípticas: disolución, muerte, caída, desintegración. Si bien no está dicha la última palabra respecto del destino de los escuálidos Estados de comienzos de siglo, lo dolorosamente cierto es que el mercado, que prometía solucionar todos los padecimientos de un mundo inviable, generó nuevos desequilibrios y asimetrías difíciles de soslayar. El Estado, lo que queda de él, el sobreviviente, deberá canalizar un nuevo diálogo con el proceso de globalización, y encontrar recursos y propuestas que hagan viable su convivencia con el mercado, que a la luz de los acontecimientos parecen dos extraños y desapacibles amantes»⁶².

Hemos asistido a ese deterioro a una velocidad vertiginosa en el último cuarto de siglo con el exacerbamiento del neoliberalismo como teoría económica y más allá, como ideología y doctrina de la globalización, que imaginó un sistema autorregulado y autorregulable donde la libertad de los mercados se conjugó en proporcionalidad directa con mayor progreso y mayor libertad para los sujetos (individuos).

Aquella inveterada mecánica del Estado protector e intervencionista se reemplazaría por el Estado pequeño y prescindible, pues todo estaría en manos del «virtuoso mercado». Recordemos, por ejemplo, las palabras de Anthony Lake (asesor de Seguridad Nacional) cuando al presentar la Doctrina Clinton, anunciaba aquel nuevo mundo que se abría ante nosotros, presentando «*inmensas oportunidades para adelantarse a fin de consolidar la victoria de la democracia y de los mercados abiertos*», sólo que la lógica y los propósitos de ese mercado resultaron adscribirse más a un círculo vicioso que a uno virtuoso. Trasladaron el eje de la productividad a la especulación financiera, se hicieron con el manejo del mundo prescindiendo de cualquier criterio de justicia o equidad. Eso sí, triunfaron en la previsión de la precarización del Estado. Lo que en los atinados análisis de Liliana Buschiazzo

⁶² Buschiazzo L. (2003): *El Estado Precario. De la utopía republicana a los dictados del mercado*. Buenos Aires, Ed. Longseller, p. 12.

sería afirmar hoy el Estado como la gran víctima del mercado y cómo hemos devenido de la utopía republicana a los dictados de ese mercado:

«El Estado del nuevo milenio no está desaparecido ni quizá debilitado. El nuevo Estado está en construcción: es un Estado que ha claudicado en ciertas obligaciones fundamentales (educación, salud, investigación, cultura) pero se ha fortalecido en otros (seguridad, vigilancia, represión)»⁶³.

Difícil, por no decir imposible, la viabilidad de ese diálogo que proponía Buschiazzo, al menos en la orientación de resistencia fecunda que supusiera la recuperación de un papel perdido, la reinauguración del Estado para el bien público y colectivo.

En la actualidad, desde una mirada ya desprovista de ingenuidad, nos resulta improbable esta posibilidad, sobre todo teniendo en cuenta la irrupción del Estado gendarme, el ingreso definitivo de la soberanía en la figura de policía. La limitada y enferma asignación al Estado de la labor de control y represión al servicio de un orden supranacional; un ejercicio de gendarmería lejos ya de la función administrativa de ejecución del derecho original y cada vez más próxima al desnudo promiscuo de la intercambiabilidad entre violencia y derecho. Contigüidad que no es casualidad y que pone hoy en absoluta confusión, en total tela de juicio, la constitucionalidad, proveyendo impunemente a los Estados disminuidos de una sola gran capacidad, la de la suspensión de la validez de la ley y la coartada de la excepcionalidad: la razón de seguridad, de orden público, configura la legitimidad del Estado de excepción.

Siguiendo a Agamben, de aquí se infiere la exhibición de la violencia, la exposición pública de la amenaza, del poder de represión que otorgaría el carácter de sacralidad intangible a esa incómoda contigüidad entre soberanía y función de policía, «[...] *mas la investidura del soberano como agente de*

⁶³ *Ibíd.*, p. 9.

policía tiene otro corolario: hace necesaria la criminalización del adversario [...] Hoy no hay en toda la tierra un jefe de Estado que no sea en este sentido virtualmente un criminal [...]»⁶⁴. Convenimos aquí con Agamben que esta condición tiene un efecto boomerang, pues en cualquier momento el criminalizador podrá ser tratado como criminal y con Agamben, tampoco lo lamentaremos «[...] porque el soberano, que ha consentido de buen grado en presentarse con el carácter de esbirro y de verdugo muestra por fin ahora su originaria proximidad con el criminal»⁶⁵.

Aquella supuesta desaparición de la bipolaridad del mundo a la que antes aludíamos, constatando el triunfo de la Hegemonía capitalista a escala planetaria, enfrenta al pensamiento hoy, por primera vez, a una tarea desprovista al tiempo de ilusión y de coartadas,

«en todas partes se está cumpliendo ante nuestros ojos la “gran transformación” que impulsa uno tras otro a los reinos de la tierra (repúblicas y monarquías, tiranías y democracias, federaciones y estados nacionales) hacia el Estado espectacular integrado (Debord) y el “capital-parlamentarismo” (Badiou), que constituyen el estadio extremo de la forma de Estado»⁶⁶.

Nos hace caer así Agamben en la cuenta de que de la misma forma que tras la revolución industrial se destruyeron las categorías del derecho público y las estructuras sociales del Antiguo Régimen, de la misma manera se han transformado los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general, cubriendo ahora un espectro de realidad que nada tiene que ver con lo que estos conceptos designaban:

«La política contemporánea es este experimento devastador, que desarticula y vacía en todo el planeta instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, y vuelve después

⁶⁴ Agamben, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Ed. Pre-Textos, p. 92.

⁶⁵ *Ídem*.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 93.

a proponerlas bajo una forma ya definitivamente afectada de nulidad»⁶⁷.

Prosigue nuestro pensador de referencia en este punto, desentrañando el devenir del pensamiento que reclama el nudo sin *telos* histórico en el que nos encontramos sumergidos, y nos conduce a la opción por un pensamiento capaz de pensar a la vez el final de la Historia y el final del Estado enfrentándolos entre sí, al estilo heideggeriano. El hombre ha de apropiarse de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad.

«La apropiación de la historicidad no puede por eso tener aún una forma estatal –al no ser el Estado otra cosa que la presuposición y la representación del permanecer-oculta de la arjé histórica- sino que debe dejar libre el terreno a una vida humana y a una política no estatales y no jurídicas, que todavía siguen estando completamente por pensar»⁶⁸.

Se trata de una propuesta que como antes llamaron nuestros interlocutores «nuevo proyecto histórico» o recuperación de la «utopía republicana», en este caso se radicaliza y con Agamben la salida aparece como retorno al punto cero, instando al abandono de nuestra tradición política y volviendo a pensar los conceptos de soberanía y poder constituyente desde el principio.

«Soberanía es la idea de que hay un nexo indecible entre violencia y derecho, viviente y lenguaje, y que este nexo tiene necesariamente la forma paradójica de una decisión sobre el estado de excepción (Schmitt) o de un bando (Nancy) en que la ley (el lenguaje) se mantiene en relación con el viviente retirándose de él, abandonándolo a la propia violencia y a la propia ausencia de relación. La vida sagrada, es decir, la vida propuesta y abandonada por la ley en el estado de excepción,

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 95.

es el mudo portador de la soberanía, el verdadero sujeto soberano»⁶⁹.

Infiere de aquí que si existe hoy una potencia social, habrá de ir hasta el fondo de su propia impotencia y por tanto, el problema al que ha de enfrentarse un nuevo pensar, una nueva política, arrancaría de los interrogantes « *¿es posible una comunidad política que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida en este mundo? ¿Pero no es éste precisamente, si bien se mira, el objetivo de la filosofía, [...] ¿no se define acaso por la recuperación con fines políticos del concepto averroísta de “vida suficiente” y de “bien vivir”?*» Recordándonos que ya Benjamin no dejó lugar a duda cuando expresó que «*el orden de lo profano debe orientarse sobre la idea de felicidad*». Para terminar derivando la redefinición del concepto de «vida feliz» como uno de los objetivos esenciales del pensamiento que viene.

«La “vida feliz” sobre la que debe fundarse la filosofía política no puede por eso ser ni la nuda vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, precisamente, una “vida suficiente” y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno».⁷⁰

Sobre este principio de la buena vida han de sustentarse las bio-: la biopolítica, la bioética, la biotecnología, de un auténtico proyecto altermundista.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 95-96.

⁷⁰ *Ídem.*

CAPÍTULO 2: LA CONCIENCIA DEL LABERINTO

*« [...] Quien apuesta por el espectáculo perecerá por el espectáculo.
Y quien aspira al poder a través de la imagen,
entonces perecerá por la imagen retornante».*

Jean Baudrillard

2.1. Los rostros de la hegemonía.

Hablar de un concepto como el de hegemonía en un tiempo marcado por el discurso de la performatividad científico-técnica al servicio del mercado, implica el riesgo de que pueda ser leído como abstracción infértil sobre un conspirador e invisible ente sin faz. Precisamente por ello, lo que nos pre-ocupa aquí es desvelar, desenmascarar sus rostros, para la búsqueda y posible emergencia del sustrato de discursos y prácticas alternativas y alterativas. Prácticas discursivas que contribuyan a superar los condicionamientos históricos que la han hecho posible en el orden neoliberal triunfante del escenario sistema-mundo capitalista.

Mirta Giacaglia nos ofrece una definición que podría servirnos como punto de partida. Así, expone que la hegemonía es

«el logro de un liderazgo moral, intelectual y político, a través de la expansión de un discurso que fija un significado parcial alrededor de puntos nodales. Involucra más que un consenso pasivo y acciones legítimas: envuelve la expansión de un particular discurso de normas, valores, posiciones, a través de redescrpciones persuasivas del mundo. La lógica de la hegemonía constituye una lógica de la articulación y la contingencia»⁷¹.

⁷¹ Giacaglia, M. (2002): "Hegemonía. Concepto clave para pensar la política". *Tópicos*, número 010. Argentina, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe. p. 155.

Vemos pues que habla de liderazgo, es decir, de influencia, no de dominación, pues quien lo ejerce, si bien ostenta una posición de poder con respecto a quien le sigue, no se impone por la fuerza.

Antonio Gramsci ya había establecido la distinción entre dominio y hegemonía; así, el dominio estaría atravesado por una dimensión política, que, en tiempos de crisis puede llegar a hacer uso de la coerción, mientras que la hegemonía alude a una dimensión ideológico-cultural no coercitiva, aunque en ésta intervienen también fuerzas políticas y sociales.

Gramsci planteará la necesidad de atravesar la dimensión economicista de la hegemonía y confiere gran peso a la ideología, que será un privilegiado motor para repensar la política como auténtica estrategia redentora para la conformación de subjetividades de transformación social.

Él y sus herederos aluden a la hegemonía como el lugar político-económico-social que ocupa la burguesía y al que aspira, en contienda permanente, el proletariado. La connotación de dominación, de preeminencia, de corte vertical, es clara y el objetivo del socialismo que plantean se rige por el presupuesto del antagonismo.

«El ejercicio “normal” de la hegemonía en el terreno que ya se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparezca apoyada por el consenso de la mayoría expresado por los llamados órganos de la opinión pública (los cuales por esto, en ciertas ocasiones, son multiplicados artificiosamente). Entre el consenso y la fuerza está la corrupción-fraude (que es característica de ciertas situaciones de difícil ejercicio de la función hegemónica en que el empleo de la fuerza presenta demasiados peligros), o sea el debilitamiento y la parálisis provocada al antagonista o a los antagonistas acaparándose a sus dirigentes, encubiertamente por lo general,

abiertamente en caso de peligro advertido a fin de sembrar la confusión y el desorden en las filas adversarias»⁷².

Plantea, además la imposibilidad de un orden social derivado de un consenso absoluto. Para él, la dominación se traduce en una imposición por la fuerza de un orden político-económico y social donde al dominado no le quedan más que dos opciones: acatar lo impuesto para evitar la coerción o resistirse, aún y pese a la coerción, para evitar la sumisión, opción en la cual, la fórmula de la negación tiene cabida. Mientras que la hegemonía, en cambio, se plantea desde la fórmula del consenso, aunque la fuerza pueda ser utilizada en momentos en los que es imposible alcanzarlo.

Ahora bien, no se trata de un consenso participativo y decisivo, sino que se considera democrático en la medida en la que implica ausencia de autoritarismo.

«Gramsci diferenció la hegemonía de la dirección impuesta verticalmente, de arriba hacia abajo. La hegemonía, en el sentido gramsciano, equilibra fuerza y consentimiento. La dominación resulta del solo ejercicio político; la hegemonía es producto de fuerzas sociales y culturales. No es simple coerción, aunque implica que el poder político intervenga en la vida cotidiana, dándole su forma cultural a la dominación. La hegemonía cultural no es siempre una marca autoritaria. Esto vale la pena aclararlo porque se la ha venido confundiendo. Es posible pensar en una hegemonía democrática, pluralista, [...]»⁷³.

Viene aquí a colación el interesante debate planteado en la prensa económica norteamericana a finales de la década de 1940 y reseñado por Noam

⁷² Gramsci, A. (1981): *Cuadernos de la cárcel. Cuaderno 1 (XVI) 1929-1930*. México, Ediciones Era, pp. 123-124.

⁷³ Extracto de un artículo de opinión de la profesora Beatriz Sarlo, publicado en el diario La Nación, Argentina, 2011. Véase <http://www.lanacion.com.ar/1354629-hegemonia-cultural-del-kirchnerismo>.

Chomsky. Se puso sobre el tapete por entonces cómo dirimir las ventajas y los inconvenientes del gasto social. Las élites económicas se percataron de que si bien el gasto social era estímulo y sostén económico, tenía un lado negativo: el efecto democratizador. Además, tiene tendencia a la redistribución. «*La gente opina sobre dónde construir un hospital, una escuela o una carretera. Pero normalmente no tiene una opinión sobre qué tipo de avión o qué tipo de láser construir*»⁷⁴. Era necesario pues, optar por un nuevo sistema que eliminara los efectos democratizadores y redistributivos, y el Pentágono encontró la solución con un regalo al poder privado: los altos mandos ejecutivos de las corporaciones pasan a tener la dirección absoluta de una economía hasta entonces semidirigida, con el beneplácito y el auspicio del poder público.

La secreta estrategia se vendió como fórmula salvadora, como éxito económico para todos, ya que sólo así se evitaría una nueva depresión. Y el público perdió el poder casi sin darse cuenta, convencido por las proclamas posbélicas de la lección aprendida. Los secretos se venden bien cuando se introducen fantasías en la opinión pública: aterrorizan y obligan a pagar para librarse del terror.

«Esta es la forma en la que funciona la economía real de acuerdo con la teoría del mercado existente. Y, por supuesto, no se trata solo de los Estados Unidos; se trata de hechos elementales de la historia económica desde el siglo XVIII, cuando Inglaterra estableció la pauta que debía seguirse»⁷⁵

Precisamente, esa hegemonía llamémosla «democrática», en la que tiene cabida una supuesta pluralidad, es lo que ha hecho posible el fin del dominio, debido, entre otras razones, a la ausencia de la «marca autoritaria» y ha servido de estrategia en el pulso entre los antagonismos, aniquilándolos. La

⁷⁴ Chomsky, N.: "Poder en el escenario global", en VV.AA. (2000): *Pensamiento crítico contra la dominación*. . Madrid, Akal, p.249.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 248. Los sistemas financieros, el mundo empresarial y sus ideólogos en connivencia con los gobiernos de los Estados, han ideado, comprendido y desarrollado perfectamente este perverso mecanismo.

opinión pública⁷⁶, conformada ahora por los sujetos diluidos-seducidos-fascinados, ha hecho de la hegemonía capitalista una praxis cultural, una conciencia, un sentido de la vida, un modo de habitar. Así que, revocado el orden de la dominación, quedaría cerrado el capítulo de la modernidad, lo cual nos llevaría a una situación en la que, como plantea González Luis:

«Desaparece el lugar para el trabajo histórico de lo negativo; se inaugura la era de la hegemonía, el imperio virtual del bien, la positividad total y en esta realidad integral el pensamiento crítico ya no puede subvertir el sistema desde dentro. Es el fin de las contradicciones, de las relaciones de fuerza: el fin de la violencia revolucionaria. La disolución de la negatividad en el corazón del sistema es más bien una colusión, un consenso definitivo, un circuito integrado de globalidad. Pero, precisamente, a causa de ese exceso de positividad, también ha llegado la hora de la agonía del poder»⁷⁷.

«Consenso definitivo», «orden absoluto», «ausencia de conflicto» o «imperio virtual del bien» son indicadores de una percepción de la realidad que ha perdido el sentido de sí misma, que es lo que, a fin de cuentas, viene a significar la realidad virtual: un falso «orden», «consenso» y «bien» que anula toda resistencia puesto que desdibuja simultáneamente, los rostros de lo que pudiera ser susceptible de renuencia⁷⁸.

⁷⁶ Opinión pública que no es más que la nueva traducción de aquel proletariado del que Gramsci decía que habría de aspirar a ocupar el lugar político-económico-social de la burguesía.

⁷⁷ González-Luis, M.L.C (2009): "La paradoja maldita", en *Confines teóricos de comunidad y alteridad política*. RELEA (Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados), nº 30, Caracas, Ediciones CIPOST, p. 44.

⁷⁸ Y ello, curiosamente en un escenario posmoderno que se inauguraba con la proclamada muerte de los metarrelatos en la era del éxtasis comunicativo massmediático, en la que quizá el único metarrelato que haya pervivido sea el del mal. No olvidemos que el XX, el siglo posmoderno, el de la expansión de los regímenes democráticos y el del derecho a la injerencia en nombre de la propia Democracia, el de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el de la eclosión de los movimientos pacifistas, es también el siglo de las guerras, del terrorismo y del horror gratuito.

Estas marcas de hegemonía constituyen auténticos símbolos de una época. Y esta nueva simbología destrona a las viejas y determinadas nociones o representaciones con que acostumbrábamos leer el mundo, entre ellas, la política. De hecho, esta hegemonía se inspira en un principio fundamental de desregulación de los significados y referentes. Muestra, en eso que Baudrillard denomina el «*éxtasis de la comunicación*», apenas una serie de significantes promiscuos, desacralizados, desinhibidos, des-significados, sin referentes donde no tiene cabida la comunidad, y los sujetos diluidos-seducidos-fascinados se retrotraen y quedan ensimismados al replegarse en sus universos simbólicos particulares. La realidad adquiere su sentido a través de una pantalla común donde no es posible la comunalidad: la soledad es la estela última de la hegemonía sin significado.

Nada que no forme parte de la escena puede ser real y asistimos así al comienzo de la historia de una irrealidad ficcionada, des-semantizada, des-significada que invisibiliza a los habitantes de una realidad que, después de ser tocados por los significantes hegemónicos, nadie desea habitar. De manera que la hegemonía propone un desafío simbólico, invisibiliza a quienes habitan la realidad y genera a esos habitantes aún no virtualizados el deseo de dar el gran salto a la escena del orden y el consenso, donde no existen los antagonismos, anulando cualquier forma de reacción, cuestionamiento u opción de reductibilidad del sistema-mundo globalizado.

La neutralización de un universo simbólico tan arraigado como extendido resulta, pues, una vez que han sido eclipsados los antagonismos reales y subsumidas las subjetividades, complejo reto para el milenio que inauguramos y que ya anunciaba Baudrillard, cuando escribía:

«Y la respuesta a la hegemonía no es tan sencilla. Antagonismo, rechazo, disidencia, abreacción violenta, pero también fascinación y ambivalencia. Porque –y aquí reside la

diferencia con respecto a la dominación– todos participamos de la hegemonía». ⁷⁹

Que en realidad no es más que esa «paradoja maldita» que plantea González Luis: «*la paradójica convivencia del instintivo rechazo a la gran prostitución junto a la vertiginosa atracción por esta feria*» ⁸⁰. La hegemonía es, así, como plantea Baudrillard,

«la vorágine de la negación y el artificio. Todo ello permite comprender ese doble postulado irresoluble, esa ambivalencia que todos experimentamos constantemente y que es el reflejo, en cada uno de nosotros, del antagonismo mundial. (...) Los que no han conocido aún esa fase del espejo, desean inevitablemente llegar a disfrutarlo. Extraña situación la de todos esos pueblos que sueñan con entrar en la Historia, en ese orden mundial del welfare, al mismo tiempo que se resisten a él». ⁸¹

No se trata pues, de interpretar la hegemonía solo en términos de lucha de clases, y en eso atinó Gramsci cuando incorpora el componente ideológico; ahora bien, esa ideología o cultura –politizada y entendida como superestructura– invitaba, en última instancia, a cambiar el signo de una hegemonía política, económica o cultural preexistente que pasaría a ser ostentada por la clase proletaria. Con todo, acordamos con Noam Chomsky, que, en un análisis más actual del sistema-mundo, la cuestión sigue, en última instancia, sin ser ideológica, puesto que todo gira alrededor de una «guerra de clases»; esto no significa que en otras instancias podamos tener en cuenta el peso de la cultura en la conformación de los imaginarios y las subjetividades de nuestro tiempo, pero descritos éstos del modo en que se ha hecho. La «última» tiene acaso mayor peso que las «otras» instancias.

⁷⁹ Baudrillard, J. (2006): *La Agonía del Poder*. Madrid, Ediciones pensamiento, Círculo de Bellas Artes, p. 26.

⁸⁰ González-Luis, M.L.C (2009): *Op. cit.*, p. 45.

⁸¹ *Ibíd.*, pp.36-37.

Ahora bien, si hacemos caso a los análisis de Wallerstein, esto supondría un primer cuestionamiento: ¿puede contemplarse aún la dictadura del proletariado como alternativa a la hegemonía? ¿quién garantiza que la proletarización no devendrá aburguesamiento?

Así las cosas, el problema de la hegemonía reside fundamentalmente en que toda forma de antagonismo deriva, en definitiva, a un modo de vida que tiene mucho que ver con las prácticas burguesas.

Yendo aún más allá, si convenimos en que el deseo de progreso, evolución y crecimiento personal y de grupo se constata en la historia de la humanidad como una ambición tan legítima como irrefrenable y desmedida, podríamos constatar que los efectos transformadores de la movilidad social son meramente sustituciones de los actores en una misma escena hegemónica. Solo son intercambios de protagonistas en diferentes tiempos o espacios. La trama de la hegemonía permanece inalterada.

Cabe preguntarse pues, cuáles son los condicionamientos histórico-filosóficos que han configurado esa entidad con vocación de permanencia que hemos llamado hegemonía.

Los señores del dinero.-

Wallerstein⁸² plantea que en la mitología moderna, el protagonista burgués ha sido visto como héroe o como villano. Héroe para el liberalismo, villano para el marxismo. Es preciso superar este mito.

En su origen (que Wallerstein sitúa hacia los siglos XI y XII) el burgués designaba al «habitante libre», entendiendo por libre *'liberado de las obligaciones que constituían la base social y el nexo pecuniario del sistema feudal'*. Así pues, en una primera etapa medieval, el burgués no era ni noble

⁸² Para la elaboración de este primer apunte histórico que nos sitúa en el origen y evolución de la hegemonía, y que nos ayudará a desvelar su primer rostro, hemos seguido la magnífica fuente Wallerstein, I y Balibar, E. (1991): *Raza, nación y clase*. Madrid, Iepala, concretamente los análisis vertidos en su capítulo 9.

(puesto que no disponía de lujo y mostraba cierta torpeza en su comportamiento social –la del *nouveau riche*–), ni siervo/campesino (la torpeza respecto de la nobleza se interpreta como refinamiento por el campesinado/artesano, además de poseer una situación económica más confortable).

En un segundo momento –coincidiendo con la complejización y urbanización de los territorios– los burgueses acumulan capital y reclaman un espacio social que les permita cobrar protagonismo en la escena política y económica. Wallerstein identifica aquí la emergencia de otro modelo de burgués, un tipo diferente que sitúa como contracultural: el artista/intelectual, más libre, alegre e inteligente, que se contrapone a aquella burguesía que, ya en los albores de la modernidad, representará el orden, la convención social, la austeridad, la sobriedad y la mediocridad.

Serán estas las características que confluyan con los presupuestos fundadores de la doctrina protestante y la ética del trabajo, en un XVII que abanderará el avance del modelo capitalista de producción. El siglo ilustrado, enciclopedista, del *aude sapere*, contribuirá a la puesta en sintonía del modelo económico en desarrollo, con los mecanismos políticos de sostenimiento y control. El pacto social requerido se formulará contractual y burguesamente. La centuria decimonónica traerá la agudización de las contradicciones y el conflicto de clases; la burguesía se instala como clase dominante en tanto el proletariado toma conciencia de clase dominada, pugnando por sus aspiraciones de ascenso social.

Esta fórmula decimonónica adquiere un nuevo color en el siglo XX: desaparecen los pequeños agrícolas independientes y los pequeños artesanos urbanos y se abre un proceso de polarización de clase: la burguesía tiende a reducirse a medida que se aristocratiza⁸³, mientras que el resto (mayoritario) de la burguesía, se proletariza.

⁸³ Wallerstein obviamente no se refiere aquí a la aristocracia en sentido etimológico, sino a la representación de una clase erigida como cúpula social que ostenta el poder de la riqueza. Tal vez sería más acertado el término timocracia.

Por otra parte, si la idea de burguesía moderna se instala en el seno de un capitalismo vinculado a la ética del trabajo (vínculo suficientemente estudiado por Max Weber), la multiplicación de los talentos y la austeridad –ideales propios del doctrinario protestante, como señalábamos anteriormente–, en el tardo capitalismo (neoliberalismo) del siglo XX se da un giro significativo que se revela en las tendencias hedonistas que caracterizarán a las aristocratizadas burguesías hegemónicas:

«Los beneficios tienen su ley de hierro, al igual que los salarios. Un céntimo que se gasta en la satisfacción inmoderada de los deseos es un céntimo que se sustrae del proceso de inversión y, por consiguiente, de la acumulación del capital. Sin embargo, aunque la ley de hierro de los beneficios sea lógicamente rígida, es psico-lógicamente imposible. ¿De qué sirve ser capitalista, empresario, burgués, si no se obtiene una recompensa personal? Obviamente, no serviría de nada, y nadie lo haría. Sin embargo, lógicamente esto es lo que se exige. Hay que cambiar la lógica o el sistema no funcionará nunca; y es obvio que hace algún tiempo que funciona»⁸⁴.

Finalmente, nos queda esbozar aquí el último episodio de la historia de la burguesía: la aparición de las nuevas clases medias, profesionalizadas y que ocupan su lugar en el mercado laboral en virtud de las credenciales obtenidas en las universidades u otros centros de formación, es decir, quienes conforman el capital humano. Su comienzo podríamos fijarlo con toda probabilidad en el siglo XIX, con la emergencia de los Sistemas Nacionales de Educación, pero su desarrollo y vinculación definitiva al aparato productivo es un alcance del siglo XX.

En un sentido estricto no son burgueses o son menos burgueses en la medida en la que no poseen grandes capitales y porque no tienen demasiadas opciones de convertir los beneficios en renta. Así que estas nuevas clases no

⁸⁴ Wallerstein, I y Balibar, E. (1991): *Op. cit.*, pp. 226-227.

han heredado privilegios y viven el presente; sus expectativas se fundan, consecuentemente, en el tiempo que habitan sin compromiso con el futuro. Su misma suerte habrán de correr las generaciones venideras. Es una especie de condena asumida a la inmediatez, la maldición del sin mañana.

«Eso es la burguesificación, el fin de la posibilidad de aristocratización (ese sueño tan querido de todos los burgueses propietarios clásicos), el fin de la construcción de un pasado para el futuro, la condena a vivir en el presente» y sin renta. La proletarización también permanece, eso sí, atenta a cuando el sistema lo permita, escalar, aunque sea precariamente, en un aparentemente interminable ciclo que gira alrededor de las mismas aspiraciones⁸⁵.

La lucha de clases decimonónica, teórica, lógica y racionalmente tiene argumentos para no desvanecerse. ¿Cómo es posible entonces que se dé por clausurada? ¿Cómo se explica el «sin clases» de Agamben, aquella única clase, aquella burguesía planetaria, en una realidad en la que todo gira en torno a un derecho exclusivista a la propiedad y la renta?⁸⁶ A no ser que no se esté hablando más que de un desclasamiento imaginario, que es otra forma de expresar lo que sí sería universalizable: el deseo.

A la conformación de este deseo ha coadyuvado la sociedad del espectáculo, lo que para Baudrillard será la mascarada del último estadio del capital hecho hegemonía. La mostración de un carnaval en el que todos queremos participar, incluso aquellos que viven desahogada o precariamente su presente, los que jamás optarán a renta, monopolio o cártel pero que, secuestrados por el deseo,

⁸⁵ Para Wallerstein, el proletariado entrará en pugna con las nuevas clases medias porque jamás comprenderá una posición desigual en el mercado laboral inspirada en una cuestionable sabiduría, talento o inteligencia.

⁸⁶ Wallerstein explica el vínculo entre el derecho a la propiedad y el poder político: *«El “trabajo” que sirvió de base a la adquisición de este derecho a la propiedad tiene dos características. En primer lugar, se realizó en el pasado, no en el presente, y a menudo en el pasado remoto, es decir, lo realizó un antepasado. En segundo término, exigió la santificación de la autoridad política, en ausencia de la cual no podría generar dinero en el presente. Por consiguiente, renta igual a pasado y renta igual a poder político. La renta es patrimonio de quienes ya son propietarios, no de que quien pretende, a costa del trabajo presente, adquirir la propiedad. Por lo tanto, la renta siempre está sometida a desafío. Y puesto que la renta está garantizada políticamente, siempre está sometida a un desafío político. Sin embargo, el vencedor de ese desafío adquirirá, en consecuencia, la propiedad. A partir de ese momento, sus intereses imponen la defensa de la legitimidad de la renta»*. Op.cit., p. 229.

terminan dándose por satisfechos con ser parte de la comparsa. Nos referimos especialmente a la consecuencia de la división internacional del trabajo donde el proletariado habrá de complacerse con no formar parte de las listas de parados en las sociedades industrializadas.

«La lógica del capitalismo exige un puritano sobrio, el Scrooge que escatima incluso en Navidad. La psico-lógica del capitalismo, según la cual el dinero es la medida de gracia por encima incluso del poder, exige la exhibición de la riqueza y, por consiguiente, un “consumo manifiesto”»⁸⁷.

La aristocracia se sostiene en la diferencia cuantitativa y se eterniza sobre la cercanía en las aspiraciones y la distancia en las realidades. El *sin clases* es una situación onírica, una condición de irrealidad que, sin embargo, actúa como coartada, como chantaje neutralizador si se mantiene en la ensoñación.

La igualdad consiste en que mientras unos sueñan el sueño⁸⁸, otros lo viven. No es el contenido del sueño lo que se pone en juego. El dilema se concentra en su posibilidad de expansión o de traspaso.

Esa burguesificación, esa clase media presentista que no será nunca alta burguesía, esa que de alguna manera ha actuado como colchón mediador y como dispositivo neutralizador del conflicto, es la que está ahora amenazada de muerte. Está seriamente atacada por los grupos que representan hoy la aristocracia del poder, esa hegemonía supuestamente sin rostro, cuya

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 232.

⁸⁸ Bauman nos ofrece un análisis y un ilustrador ejemplo al respecto: «*Mientras las perspectivas realistas de una vida satisfactoria divergen de forma abrupta, los parámetros soñados y los codiciados símbolos de la “vida feliz” tienden a converger: la fuerza impulsora de la conducta ya no es el deseo más o menos realista de “mantenerse en el nivel de los vecinos”, sino la idea, nebulosa hasta la exasperación, de “alcanzar el nivel de las celebridades”, ponerse a tono con las supermodelos, los futbolistas de primera división y los cantantes más taquilleros. Tal como señala Oliver James, esta mezcla verdaderamente tóxica se crea mediante el acopio de “aspiraciones poco realistas con la expectativas de que puedan cumplirse”; de hecho, grandes franjas de la población británica “creen que pueden hacerse ricos y famosos”, que “cualquiera puede ser Alan Sugar o Bill Gates, aun cuando la probabilidad real de que tenga lugar ese acontecimiento haya disminuido desde la década de 1970”*». En Bauman Z. (2011): *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 28-29.

ambición desmedida programó una debacle que está condenada a resolver la clase media precarizándose.

Los sectores tradicionalmente desposeídos (para no utilizar términos que pudieran resultar obsoletos tales como clases subalternas, proletariado, etc.) saludan el descenso con un *bienvenida clase media*. De un sistema que se ha encargado de subrayar las bonanzas del vigoroso individualismo no cabe esperar que se generen lazos de solidaridad entre las clases.

La polarización nuevamente está servida. Cabría esperar, insistimos, un despertar de las luchas de clase en el terreno clásico en el que se generaban las lides por contradicción; sin embargo, presenciamos una suerte de estupefacción, de aletargamiento que pareciera tener que ver, por un lado, con la incredulidad (una larvada convicción de que el mundo no se está derrumbando a nuestros pies, una sensación de caos pasajero en el que no merece la pena invertir esfuerzo para modificar nada, puesto que lo único que se quiere es una vuelta al orden que originó el caos); por otro lado, opera con rotunda eficacia el dispositivo del miedo, incluso entre aquellos que no tienen nada que perder. Insistimos, sigue siendo una guerra de clases, pero una guerra cada vez más abismal entre los contendientes: el capital es móvil, los trabajadores no⁸⁹.

Así las cosas, es difícil esperar que se establezcan las complicidades necesarias para generar un empuje al cambio, un cambio en la direccionalidad única en la que podría darse: de abajo hacia arriba, pues lo que resulta

⁸⁹ Un clarificador ejemplo -que podría transferirse a cualquier otra situación similar-, es el caso de la huelga de los obreros de Illinois en la década de 1990. Con éste queda patente la debilidad actual de los lazos internacionales de solidaridad entre el proletariado y la idea de que el capital es móvil, no así los trabajadores. Uno de los más importantes sindicatos, el *United Auto Workers*, perdió la batalla ante Caterpillar (un productor de equipos de construcción), quien decidió sustituir a los huelguistas por otros trabajadores permanentes. Además de esto que, como plantea Chomsky es considerado ilegal en casi todo el mundo, Caterpillar decidió utilizar sus beneficios para producir excedente en el extranjero, incluso durante el periodo de huelga. La respuesta, desde una lógica solidaria, habría sido que los obreros del mundo se con-solidarizasen, negándose a producir y uniéndose a la causa, más allá de la geografía donde la multi o la transnacional empresa operase. Dato recogido en Chomsky, N. (2000): *Op.cit.*, p.244.

absolutamente impensable sería un sentido del movimiento a la inversa, esto es, de arriba hacia abajo. Y es impensable por los cambios profundos que han sucedido en la figura del empresariado, al corporeizarse y corporativizarse, se ha convertido casi en figura incorpórea.

El arquetipo actual del empresario ha cambiado y aquella figura paternal del XIX, que «protegía» a sus trabajadores (obviamente para velar por los intereses de «sus posesiones»), les proporcionaba algo así como programas de seguridad social, cierta familiaridad en el trato, etc., hoy es impensable. La fuerte concentración del capital derivada de la tendencia a la eliminación feroz de los competidores y de la búsqueda del monopolio, han hecho crecer las estructuras de la empresa y han derivado en una disociación de la propiedad y el control a través de la creación de tramas corporativas.

Trama donde se ha convertido la razón económica en el centro del Sistema-mundo, comparable a una nueva teodicea (con un excelente sistema de propaganda de conversión y una bien urdida teología política doctrinal). El tótem de esta teología es el mercado. Tal y como señala James Martin, *“una hegemonía lograda intenta llegar a ser indiscutible”*⁹⁰.

El incuestionable triunfo de la razón del mercado se sostiene en dos atribuciones básicas que los ejecutivos e ideólogos del capital se han encargado de conferirle:

- a) Definiéndolo como un sistema con naturaleza cibernética.
- b) Otorgándole un grado de eficiencia incomparable frente cualquier otro sistema.

Detengámonos un momento en la primera de las atribuciones.

La irracionalidad del mercado

⁹⁰ Cifrado en Cypher, James M. “Del keynesianismo militar al militarismo global-neoliberal”. En VV.AA. (2007): *25 años de Neoliberalismo*. Barcelona, Hacer editorial, p.139.

Si entendemos como característica básica de la cibernética su propiedad de la «autorregulación», el capitalismo sería un sistema cibernético insólito, dado que la lógica de su origen, evolución o variaciones no proviene de fuerzas ajenas a la influencia humana; bien al contrario, está determinado por decisiones e intereses humanos.

Como acertadamente expresa Dietrich,

«los ideólogos del neoliberalismo ocultan esta verdad para lograr dos objetivos doctrinarios: primero, eximir a las burguesías de sus responsabilidades sociopolíticas; porque si el mercado es un sistema “autorregulado” –fuera del control humano- entonces los empresarios y políticos no son responsables de los desastres de la economía capitalista, como el desempleo, la inflación, la explotación de los países neocoloniales, etc.; segundo, para neutralizar la oposición al neoliberalismo, al presentarlo como manifestación de fuerzas universales irresistibles»⁹¹.

El círculo de Mont-Pelèrin (Mises, Hayek, Friedman y Popper, entre otros) se erigieron en propagandistas ideológicos del dogma de la optimización del esfuerzo económico. Conceptos como *burocracia*⁹², *camino de servidumbre*⁹³, *sociedad abierta*⁹⁴, *conocimiento objetivo*⁹⁵ o *ingeniería gradual*, no fueron más que la topización modernizada de un neopositivismo legitimador del paradigma neoliberal desde el exacerbamiento de la individualidad. El individuo como núcleo y motor de la existencia social y de ahí la disolución de cualquier concepto de sociedad que no se defina como la simple suma de individualidades.

⁹¹ Dietrich, H. (1999): “Crisis capitalista en la aldea global”, en *Sostenible*, Barcelona, Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO), número 1, p. 29. Dietrich ratifica su argumentación recogiendo las palabras del jefe de la OMC, Ruggieri, quien se expresó en estos términos: “querer parar la globalización es como si se quisiera parar la rotación de la tierra”.

⁹² Mises, L. (1974): *Burocracia*. Madrid, Unión Editorial.

⁹³ Hayek, F. (1976): *Camino de servidumbre*. Madrid, Ed. Alianza.

⁹⁴ Popper, K. (2006): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Ed. Paidós Ibérica.

⁹⁵ Popper, K. (2005): *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Editorial Tecnos.

La teoría neoliberal es un nuevo meta-relato⁹⁶, cumple las funciones de una ideología y contiene una utopía. Su vigencia no reside solo en el terreno intelectual como forma de pensamiento económico y social, sino como una lógica operante de la acción social.

Los economistas austriacos⁹⁷ Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek⁹⁸, admiradores del liberalismo anglosajón, en la década de los cuarenta del siglo pasado, reorientaron sus investigaciones y elaboraron una crítica radical del Estado de Bienestar, desde una perspectiva política, antiestatalista y de mitificación del Estado. Aseveraban que el Estado del Bienestar implica la

⁹⁶ «La tesis del fin de las ideologías y los metarrelatos era plausible en el período en que fue formulada, ya que se había llegado a una fase de agotamiento de la teoría marxista, tanto occidental, como de vertiente soviética, así como del liberalismo social, ligado al keynesianismo. Sin embargo, esta tesis sólo consideró los metarrelatos y las utopías críticas. Estas se orientaban a realizar “los valores normativos de la modernidad” (Habermas): la disminución de desigualdades, el aumento de las libertades como “capacidades efectivas de hacer” (Dewey), la búsqueda de autonomía, de autogobierno y autodesarrollo. En las últimas décadas observamos, en cambio, una (re)emergencia de otro tipo de metarrelatos y utopías políticas y culturales. Entre ellas hay fundamentalismos religiosos (cristianos, musulmanes y otros); nacionalismos radicales; teorías neoconservadoras y la teoría neoliberal. Estas posturas pueden ser denominadas, *latus sense*, conservadoras, puesto que buscan mantener o recuperar ciertos valores y formas de vida, que consideran muy valiosas, las cuales estarían perdiéndose con la transformación de las sociedades y la globalización. La relación de estas utopías a la modernidad es conflictiva, puesto que rechazan sus principales aspectos, sea total o parcialmente. Por ejemplo, el de la autonomía de las distintas formas de acción social, especialmente de la política, puesto que buscan subordinarla a la religión o al mercado. El neoliberalismo es el más importante de estos metarrelatos, no sólo por su difusión global, sino porque constituye la teoría que guía a los organismos económicos internacionales. “Hoy, el libre mercado global construido a raíz del colapso soviético también se está desintegrando, y por razones similares -escribe el filósofo liberal John Gray-. Los neoliberales son deterministas económicos, igual que los marxistas. Creen que todos los países están destinados a adoptar el mismo sistema económico y, por ende, las mismas instituciones políticas. Nada puede impedir que el mundo se convierta en un inmenso mercado libre, pero el inevitable proceso de convergencia puede acelerarse. Los gobiernos occidentales y los organismos transnacionales pueden ser las parteras del nuevo mundo. Por improbable que parezca, esta ideología sustenta instituciones tales como el Fondo Monetario Internacional». En Vergara Estévez, J. (2005): “La utopía neoliberal y sus críticos”. *Utopía y praxis Latinoamericana*. Vol. 10, nº 031, Revista de la Universidad del Zulia, Maracaibo, ediciones Universidad del Zulia, pp. 37-62.

⁹⁷ Ambos, especialmente Hayek, tuvieron un papel importante en el debate de los treinta con Keynes y los economistas liberales sociales, que crearon la teoría económica del Estado de Bienestar. Sin embargo, en el nivel académico como en el político, el keynesianismo se convirtió en el paradigma predominante. Los planteamientos de los economistas neoclásicos, incluyendo a Hayek y Mises, perdieron vigencia y se mantuvieron en algunas universidades, especialmente la de Chicago. Se inició el gran desarrollo del Estado de Bienestar en Europa y Estados Unidos, que se extendió hasta mediados de los setenta del siglo pasado.

⁹⁸ Para Perry Anderson, los inicios de esta corriente de pensamiento se remontan al año 1944 cuando, en pleno auge del keynesianismo, Friederich von Hayek publica *Camino de servidumbre* partiendo de aquella sentencia suya que apuntaba que “a la izquierda no se va a llegar por la Revolución, sino por el pensamiento hegemónico”. Hayek llevará a su terreno la idea de Anderson.

ilegítima extensión del aparato del Estado, regido por la lógica burocrática y con ello, la burocratización de la economía y de la vida social.

Pensaban que la lógica burocrática carecía de criterios para medir su eficiencia, a diferencia de la económica regida por el principio de la maximización de la ganancia. Los burócratas intentaron planificar la economía mediante la creación de empresas públicas y las regulaciones a las empresas privadas, la fijación de precios máximos, limitación de los beneficios, altos impuestos, etc.

Camino de la servidumbre de Hayek es explícitamente político, y se propuso realizar la crítica tanto de las sociedades de economía planificada, como la de las del Estado de Bienestar. Para ello, Hayek amplió el concepto de socialismo, considerando como tal el estalinismo, el nazismo, y el socialismo democrático, minimizando sus diferencias⁹⁹. Sostuvo que la democracia era incompatible con el intervencionismo económico estatal. Este habría llevado las sociedades occidentales al borde del abismo de la «servidumbre», puesto que el intervencionismo económico implicaría la pérdida de la libertad, y el deslizamiento hacia el totalitarismo. Citando a Hölderlin sostuvo que el intento del Estado de hacer un paraíso en la tierra, produce el infierno.

En 1947 Hayek propuso como tarea de la nueva sociedad: «*purgar de la teoría liberal tradicional ciertas adherencias accidentales que se le han anexado a lo largo del tiempo*».¹⁰⁰ Estas adherencias accidentales eran las teorías de la justicia social, de la responsabilidad social del Estado respecto a las necesidades básicas de la población, la solidaridad y otras. En solo treinta

⁹⁹ El libro está irónicamente dedicado a «los socialistas de todos los partidos», que constituirían, según Hayek, la gran mayoría de la población de las sociedades occidentales. Su concepto de socialismo incluye cualquier forma de “intervencionismo estatal” que pretenda regular los mercados, o disminuir las consecuencias negativas generadas por el automatismo de los mercados. En este sentido, su obra es una reacción, en el estricto sentido de la expresión, contra las formas de capitalismo regulado y políticas sociales que fueron surgiendo en Europa, desde Bismark y que se fueron ampliando después de la Primera Guerra Mundial, cuando las sociedades europeas enfrentaron las negativas consecuencias sociales de la revolución industrial, así como el gran desarrollo de los movimientos socialistas.

¹⁰⁰ Hayek, F. (1982): *Discurso de apertura de la primera reunión de la Sociedad Mont Pelèrin*. En *Estudios Públicos* Nº 6, Segundo Trimestre, Santiago, Centro de Estudios Públicos, p. 5.

años, hasta fines de los setenta, los neoliberales desarrollaron una amplia teoría que comprende una concepción del conocimiento y la ciencia, del hombre, la libertad, la sociedad, el derecho, la economía, el Estado, la política y la democracia.

Los autores neoliberales se llaman a sí mismos «verdaderos liberales», y han intentado construir su teoría del mismo modo que Hobbes y Locke, los fundadores del liberalismo.

Es decir, pretenden fundar su concepción de la sociedad en una teoría del conocimiento y la ciencia, y del hombre. Sin embargo, no lo han logrado. Se mostrará que el «núcleo duro» de esta teoría, como diría Lakatos, es su concepción del mercado. Su concepción del hombre ha sido abstraída de la situación de la sociedad contemporánea, y por ello no han podido escapar de la circularidad. En la antropología neoliberal convergen armónicamente tres tradiciones teóricas: el economicismo de los clásicos ingleses, llevado a sus últimas consecuencias, el darwinismo social y concepciones conservadoras.

Esta concepción antropológica se compone de varios principios. Según el primero, el hombre es un individuo posesivo. La relación de propiedad de sí mismo, de sus capacidades y de sus bienes sería la conexión principal a los otros y al mundo. Es tan importante el derecho de propiedad, que tanto Locke como los neoliberales, consideran justificable matar a quienes la transgredan. La actividad humana principal sería la económica y ésta se realizaría en el mercado. Por ello es que las funciones humanas esenciales serían las de poseer, intercambiar, acumular y consumir. Los hombres actuarían o deberían proceder guiados por el egoísmo, y la conducta adecuada sería el cálculo de maximización de beneficios y minimización de costos.

Y esto adquiere un sentido ético para estos autores, pues en su opinión, la ética es inmanente al mercado, y por tanto su «imperativo categórico» sería el de actuar siempre respetando sus reglas, especialmente el derecho de propiedad y los contratos, y buscando siempre maximizar el propio beneficio, pues de ello resultará el mayor bien para todos. Sin embargo, para Hayek la

mayoría de los hombres no actúan o no pueden actuar como maximizadores racionales.

Para estos autores, el hombre es un ser monádico es independiente de los otros y nada debe a la sociedad. Sólo habría individuos, y la sociedad no sería sino el nombre del conjunto de ellos. La humanidad, las naciones, las clases serían abstracciones, puesto que las «totalidades» serían impensables¹⁰¹.

Siguiendo la teoría neoclásica, conciben al ser humano como un ser económico abstracto, un solipsista para el cual los otros y la realidad externa tienen sólo una débil existencia. Los hombres no tendrían de necesidades de reproducir su vida; tienen «*solamente propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que organizan sus demandas*»¹⁰². Tampoco forman parte de la naturaleza, la cual es vista solamente como objeto de cálculo.

Sostienen que la razón es instrumental y subjetiva. Los fines serían sólo preferencias individuales, decisiones soberanas del consumidor. Consiguientemente, dice Hayek, las ciencias son subjetivas. El hombre sería un maximizador racional, o debería serlo siempre, y a la vez un sujeto de deseos, que son administrados por su razón calculadora. El mercado no es solo externo; según Friedman, existe un mercado dentro de la subjetividad, en el cual el sujeto calculador compra el tiempo de descanso al sujeto de deseos. El cálculo económico se convierte en el criterio central para comprender la realidad humana, personal y social, y debía serlo para tomar decisiones.

Los neoliberales afirman, como los conservadores, que los hombres son naturalmente desiguales, y que no existe una igualdad básica de carácter ético, político y jurídico, como lo aseveran la mayoría de las teorías contemporáneas. Las desigualdades naturales explicarían las desigualdades económico-sociales. Por ello, la mayoría sería inferior en su capacidad de adaptación. Constituyen «la masa». Frente a ella existiría una pequeña élite que poseería

¹⁰¹ Popper, K. (1983): «¿Qué es la dialéctica?» en *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Ediciones Paidós.

¹⁰² Hinkelammert, F. (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, Ed. Lom, p. 80.

todas las cualidades positivas de que ésta carece. Sus miembros poseerían autocontrol y sí comprenderían dichas leyes abstractas. Triunfarían en la competencia del mercado porque están mejor adaptados a ella, y pueden comportarse como eficientes maximizadores racionales. La libre competencia genera ganadores y perdedores, y como Galbraith ha explicitado, para Friedman los países, las empresas y los hombres débiles no tienen derecho a vivir.

El valor principal para los neoliberales es la libertad. Estos autores conciben la libertad como abstracta, sólo individual, negativa y básicamente económica. Los neoliberales definen la libertad como ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado y de terceros. Su ámbito de ejercicio por excelencia es el mercado, por ello es básicamente económica. Consiste en la capacidad de entrar o no en relaciones de intercambio: es libertad económica en y para el mercado, para comprar y vender. Consecuentemente, afirman la libertad económica frente a las regulaciones económicas del Estado¹⁰³.

Los neoliberales sólo aceptan aquellas igualdades formales necesarias al desarrollo de la sociedad de mercado: igualdad ante la ley, ante el sistema judicial y ante el mercado. La sociedad es el conjunto de intercambios, principalmente económicos, que se producen entre los individuos. Dichos intercambios van generando, espontáneamente, normas que, a través del tiempo, se convierten en tradiciones eficientes. La sociedad sería, entonces, un conjunto de tradiciones económicas, jurídicas, éticas, lingüísticas y otras que constituyen distintos «órdenes autogenerados» que no pueden ni deben jamás ser modificados por la acción social consciente. El principal de estos órdenes es el mercado, descrito como el único económico posible, ya que la planificación, en cualquiera de sus formas, es imposible.

El carácter utópico del neoliberalismo se manifiesta, asimismo, en su concepción del mercado. Esto ha llevado a sostener que teóricamente es un «mercadocentrismo». Sus teóricos han desarrollado una concepción que

¹⁰³ Friedman, M. (1966): *Capitalismo y libertad*, Madrid, Ed. Rialp.

sacraliza el mercado, atribuyéndole en alto grado las perfecciones que la teología cristiana atribuye a Dios en grado excelso y absoluto.

Es así que, según Friedman, el mercado es el más justo porque da a cada uno en proporción exacta de lo que éste da, por ello sería un perfecto intercambio de equivalentes¹⁰⁴; sería el más sabio porque sus precios libres reunirían más información que toda la que podría conocer un hombre; también el más generoso porque da bienestar a todos¹⁰⁵; la fuente de vida puesto que permite que vivan más personas, lo más poderoso en la tierra porque puede hacer mucho más que los Estados, o lo que podría lograr cualquier grupo de hombres.

El mercado es visto como un ser viviente, pues piensan que posee mecanismos propios de «autorregulación». Según Hayek y Friedman sería completamente libre, porque nadie está obligado a entrar en una relación económica. Sería un ámbito plenamente democrático porque cualquiera puede votar por los productos que desea. El mercado sería necesario, pues sin él los hombres volverían a la barbarie. También, sería insuperable y definitivo, pues cualquier intento de abandonar la sociedad de mercado conduciría a la barbarie, y paulatinamente se iría reconstituyendo la sociedad de mercado¹⁰⁶.

Consideran a la sociedad regida por la división del trabajo y orientada por la actividad económica; caracterizan la libertad como negativa; afirman el principio de la autorregulación del mercado; cuestionan el «intervencionismo estatal» que produciría siempre resultados indeseables contrarios a los buscados; declaran que «el capitalismo es el único sistema viable»; afirman que el socialismo es económicamente imposible.

Califican su propuesta de un nuevo orden constitucional como «utopía política». Dicho modelo político puede interpretarse como un intento de consolidar la lógica de mercado mediante el sistema legislativo, y evitar las

¹⁰⁴ Friedman, M. (1980): "La corriente se revierte" en *Estudios Públicos* N° 1. Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.

¹⁰⁵ Hayek, F. (1978): *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Ed. Unión Editorial.

¹⁰⁶ Popper, K. (2006): *Op.cit.*

distorsiones que introducen los políticos. Pero, también implica un intento de traspasar directamente el poder político a la élite del mercado, puesto que haciendo suya la idea de Locke, el poder político consiste en el poder de legislar.

Por ello, el neoliberalismo no es un proyecto de restaurar el poder de una minoría -que lo habría perdido con el desarrollo del Estado de Bienestar y la democracia de masas-, sino de concentrar el poder económico y político en una sola élite, a la vez económica y política.

En este sentido, la utopía neoliberal conlleva el fin de la política como debate sobre los modos posibles de organizar la sociedad y de tomar las decisiones colectivas. La política se convertiría en mera administración del único y definitivo orden social.

La teoría neoliberal fue elaborada entre los años veinte y sesenta del siglo pasado en un mundo de Estados nacionales donde la internacionalización del mercado mundial y de la creación de bloques políticos requería de Estados fuertes. Sin embargo, se ha convertido en la filosofía política de la nueva fase de los procesos de globalización en la que se han creado nuevas formas de poder internacionales.

Como acertadamente observara Viviane Forrester¹⁰⁷ la aplicación radical del modelo neoliberal en un contexto de globalización económico-política ha creado «una extraña dictadura» en la cual los poderes políticos de los Estados nacionales están supeditados a poderes supranacionales institucionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial de Comercio (OMC), y fácticos como las transnacionales.

Este nuevo totalitarismo, esta «extraña dictadura» no requiere de un líder carismático, ni un partido político de masas, como en Unión Soviética y en la Alemania nazi. Incluso, puede tolerar ciertas formas de disidencia y no requiere

¹⁰⁷ Forrester, V. (2000): *Una extraña dictadura*. Buenos Aires, Ed. FCE. En esta obra, la ensayista francesa desarrolla una exhaustiva crítica contra el neoliberalismo y la lógica de la acumulación, en la línea de autores como Tony Andréani, Pierre Bordieu, Robert Castel, Susan George, Pierre-André Taguieff o Alain Touraine.

emplear todo el poder del Estado para reprimir cualquier forma de pensamiento que no sea funcional al sistema. Emplea de modo intensivo y diversificado todos los medios de comunicación, y de producción y difusión de representaciones, para difundir un «pensamiento aquiescente», mediante una propaganda intensiva y diversificada de internalización de la ideología neoliberal que justifica y presenta como racional la creciente irracionalidad del sistema¹⁰⁸.

La utopía ha devenido contra-utopía. La pretendida racionalidad unificadora del mercado es, a todas luces, una *contradictio in termini*: si el mercado se sostiene en la especulación es, consustancialmente, irracional.

Desmitificado así el primer dogma atribuido al mercado (el de su condición de sistema cibernético impenetrable e inmodificable) nos ocuparemos ahora desvelar aquella segunda propiedad del credo neoliberal.

Las caras de un poder sublimado

La fe en la superior eficiencia del mercado sobre cualquier otro sistema o institución se sostiene sin evidencias empíricas, de manera que resulta otro mito impuesto para desarmar cualquier nueva opción de planificación económica y social. Si fuera una verdad demostrada no hubiera tenido cabida -

¹⁰⁸ Por lo que nos resultan sorprendentes las declaraciones que recientemente hacían en los medios de comunicación varios miembros del Gabinete del actual ejecutivo del Gobierno español. El Ministro de Economía Luis de Guindos parecía asombrado de la ineficacia de las medidas de corrección aplicadas en relación a la previsión de ajuste y subrayaba su descubrimiento, esto es, que el ajuste esperado por el Gobierno no se produce porque los mercados están actuando irracionalmente. Declaraba, textualmente que "lo que estamos viendo es una situación de enorme incertidumbre y volatilidad, que está llevando a planteamientos irracionales". El titular exacto que se publicó en El Economista el 23 de Julio de 2012 decía: "De Guindos descarta un rescate y pide actuar contra la irracionalidad del mercado.Cf.

<http://www.economista.es/interstitial/volver/acierto/banca-finanzas/noticias/4138397/07/12/De-Guindos-descarta-un-rescate-y-pide-actuar-contr-la-irracionalidad-del-mercado.html>

No sabemos si en realidad esto demuestra la total perversión o la absoluta incompetencia de algunos representantes políticos; no sabemos cuál de los dos opciones de la disyuntiva es peor.

entre otros muchos desequilibrios constatables-, la preferencia por economías programadas y controladas centralmente en situaciones de emergencia¹⁰⁹.

Dado que el mercado es una institución creada por el ser humano –igual que las guerras-, podríamos convenir que no existe ninguna disposición metafísica que impida su alteración, modificación, reconducción o eliminación. No en vano nos recordaba Dietrich que *«si el capitalismo (global) no responde a los intereses de las mayorías no es, porque su constitución sistémica lo imposibilite, sino porque los intereses y poderes de las élites lo hacen inmutables las necesidades de las mayorías»*¹¹⁰.

Si abundamos aún más en la trampa de la trama, emerge la noción de «libre mercado», es decir, un mercado sin regulación estatal o societal, determinado, exclusivamente, por la ley de la oferta y la demanda, desde los mercados sectoriales globales, pasando por la bolsa de valores (institución capitalista por excelencia) hasta llegar a las dos mercancías centrales del sistema: trabajo y capital. Y no hay ninguna razón en la experiencia del Sistema-mundo real que sostenga esta ficción¹¹¹.

¿A qué eficiencia se refieren? ¿Qué ha ofrecido el capitalismo mundial al 80% de la población del planeta que sobrevive repartiéndose la miseria de un 20% de la riqueza, mientras el 20% de la humanidad nada en la abundancia intercambiándose el 80% de los recursos?

Vivimos hoy otra debacle y las explicaciones a esta crisis mundial ofrecidas por los brazos económicos del Estado global –Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM), Organización Mundial del Comercio (OMC), Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), Organización de las Naciones Unidas

¹⁰⁹ “[...] En situaciones de guerra, cuando una nación requiere de la máxima eficiencia económica posible, los Estados cambian el sistema hacia una economía centralmente planificada y controlada, como sucedió en EE.UU., Alemania, Japón, etc., durante la Segunda Guerra Mundial. En Dietrich, H.(1999): *Op. cit.* p.30.

¹¹⁰ *Ídem.*

¹¹¹ Como nos aclara Dietrich: *“De hecho, si existiera el libre mercado, los neoliberales –a quienes tanto les interesa recortar los gastos de la burocracia estatal- podrían ahorrarse los altos salarios de los 20.000 funcionarios del BM y del FMI”.* *Ídem.*

(ONU)¹¹²-, junto a las de los cerebros del gabinete del Estado global -el Grupo de los Siete¹¹³ (G-7), el Club de París, el Club de Londres-, han sido pueriles, irrisorias y propagandísticas. Pero lo cierto es que la progresión de la crisis destruye la propaganda y va desenmascarando la insuficiencia de las explicaciones al tiempo que descubre el carácter caótico del sistema capitalista global y va poniendo caras a los responsables del caos. Los motivos reales de la crisis provienen básicamente de una traslocación ocurrida en la hegemonía de la burguesía mundial. Hasta final de la década de los setenta se trató de una dictadura del capital productivo (keynesianismo).

Esta arquitectura económica tuvo su inspiración en la racionalidad política de la no repetición de los errores que, desde la Gran Depresión (1929-1932), pasando por los totalitarismos y hasta el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial, para evitar un nuevo colapso de la economía capitalista global. Este modelo de acumulación occidental entró en crisis –también el modelo soviético de la Europa Oriental- y fue sustituido por la hegemonía del capital financiero (neoliberalismo). Es decir, a la dictadura del capital productivo le sucede la dictadura del capital financiero.

La primera consecuencia de este cambio es la recomposición interna de las élites mundiales¹¹⁴. Dicha recomposición es, en realidad, el establecimiento de unas nuevas reglas del juego. Ya Foucault había advertido que

«sin duda, el liberalismo no deriva más de una reflexión jurídica que de un análisis económico. No ha nacido de la idea de una sociedad política fundada en la relación contractual. Pero en la

¹¹² Algunos teóricos de Derecho, como Gustavo Batacorzo, considerarían que este Organismo estaría fuera de sospecha: «Como la ONU se les escapó de los marcos, la OMC está decididamente asegurada para la imposición de un orden mundial egoísta, discriminador y elitista». Cf. el capítulo «Hacia la desaparición del Estado y de la Democracia», en Batacorzo, Gustavo (1997): *Tratado de derecho administrativo*. 2a. ed., Gaceta Jurídica Editores S.R.L., Lima, 2 vol., p. 164.

¹¹³ El G-7, como se sabe, está formado por Estados Unidos, Canadá, Alemania, Francia, Italia, Reino Unido y Japón.

¹¹⁴ Esta consecuencia había sido ya prevista, desde 1981 por Tobin (Premio Nobel de Economía), cuando advertía que el neoliberalismo traería por un lado, una reducción de la tasa de crecimiento económico mundial y por otro, una mayor inestabilidad del sistema. Ambos pronósticos se han cumplido.

búsqueda de una tecnología liberal de gobierno ha quedado de manifiesto que la regulación jurídica constituía un instrumento mucho más eficaz que la sabiduría o la moderación de los gobernantes [...] El liberalismo ha buscado esta regulación en la “ley”, no por una juridicidad que le fuera natural, sino porque la ley define formas de intervención general exclusivas de medidas particulares, individuales o excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el método más eficaz de economía gubernamental»¹¹⁵.

De este modo, eso que se ha dado en llamar neoliberalismo, no es, como plantea Chomsky, ni «nuevo», ni «liberalismo».

Se trata de una resemantización conceptual de un proceso propiciado por las élites corporativas que ostentaban el dominio transnacional del capital, con la complicidad y legitimación política y mediática, de la tríada imperial, que han redimensionado su posición en el gran tablero del sistema-mundo siguiendo la estrategia de «*tirar la escalera de una patada: primero violamos las normas para subir hasta arriba, luego damos una patada a la escalera para que los demás no puedan seguirnos y proclamamos justamente indignados: “juguemos limpio y en igualdad de condiciones”*»,¹¹⁶ inspirada en aquella máxima comentada anteriormente según la cual, el objeto de igualación se reduce a la distribución de riesgos y costes: los beneficios no se reparten (socialización de los costes y la privatización de los beneficios¹¹⁷).

Los países crecen con medidas proteccionistas y una vez que adquieren una posición favorable en el mercado, estimulan el libre comercio e impiden que otros países compitan en igualdad de condiciones.

¹¹⁵ Foucault, M. (2010): *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, p. 868.

¹¹⁶ Chomsky, N. (2010): *Esperanzas y realidades*. Barcelona, Ediciones Urano S.A., p. 99.

¹¹⁷ La ley del embudo, como señala Chomsky.

«Mientras que el proteccionismo y la violencia de estado beneficiaron en gran manera a Inglaterra y Estados Unidos, y a los países industriales ricos en general, la liberalización impuesta por las potencias imperiales creó, en cierta medida, el Tercer Mundo»¹¹⁸.

Debemos, no obstante, cuidar con detalle el uso de terminologías que por sus variados matices y plurales trayectorias se prestan hoy a confusión por lo que es necesaria su relectura y su denominación precisa. Por ejemplo, y siguiendo el perspicaz análisis de Susan George, «libre mercado» o «economía de mercado» se ajustaría más hoy que el propio término capitalismo al sistema-mundo económico. Además, desde una perspectiva de liberalismo en sentido clásico, se abriría también una brecha que requiere aclaraciones.

Por un lado, tal como perfila Hirschman¹¹⁹, nuestra contemporaneidad viene marcada por la convocatoria a los intereses para contrarrestar las pasiones. El interés se erige en nuevo paradigma, un interés (e intereses) domador de la pasión, que configura un mundo atractivamente gobernado por la predicibilidad, la constancia y la pasión calmante de la actividad lucrativa. Esa promesa de un

¹¹⁸ Chomsky aclara que no se trata de «nuevo» (neo) liberalismo ya que la estrategia seguida por EE.UU. es la misma que utilizara la Inglaterra imperial durante la colonización: proteccionismo en una primera fase de crecimiento, liberalismo para mantener su posición dominante como potencia. «*Estados Unidos no fraguaba un nuevo camino. Por el contrario, seguía las prácticas de Inglaterra, su predecesor en el dominio mundial. En 1846, Inglaterra adoptó finalmente un orden del día liberal, después de que más de un siglo de intenso proteccionismo e intervención estatal la hubieran colocado tan lejos en la vanguardia de la industrialización que competir parecía relativamente seguro*». *Ibíd.* p. 103. Por otra parte, esas medidas proteccionistas iniciales que han adoptado las potencias no sólo se aplican en el estado nacional «oficial», sino que trascienden las fronteras reales, dibujan fronteras imaginario-económicas que alcanzan allí donde existen intereses y que son apropiadas a través de discursos que se contradicen con los presupuestos liberales. Un claro ejemplo son las declaraciones de George Kennan (el 18 de agosto de 1954, en el Consejo de Seguridad Nacional 5432), con las que instaba a «la protección de nuestras materias primas», refiriéndose a América Latina. Chomsky ironiza diciendo «*obsérvese que se trata de “nuestras” materias primas, las cuales accidentalmente resulta que se hallan en otra parte*». Chomsky, N.: «Poder en el escenario global», en VV.AA. (2000), *op. cit.* pp.236-237.

¹¹⁹ Véase la interesante reflexión de Hirschman, A. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona, Ediciones Península. Se trata de un excepcional ensayo de historia de las ideas donde este autor penetra en los siglos XVII y XVIII para reconstruir la intrincada transformación ideológica que se produjo en la concepción de la avaricia como pasión destructiva y cómo de ahí podemos reinterpretar hoy la ascendencia del capitalismo.

mundo gobernado por el interés da un salto cualitativo sobre las concepciones del liberalismo clásico. El interés aquí se enfrenta a la ética protestante.

Por otro lado, la propia ubicación de los liberales en la defensa del Estado de Bienestar, colocados a la izquierda del centro, hace resbalar la correcta comprensión del «a qué nos estamos refiriendo».

Entendemos aquí que el neoliberalismo, siguiendo la definición dada por Bellamy Foster, puede considerarse «*la contrapartida ideológica del capital financiero-monopolista, igual que el keynesianismo lo fue de la fase anterior del capital monopolista clásico*»¹²⁰. Desmiente el autor una tesis común entre un sector de la izquierda¹²¹, según la cual los estados han dejado de tener relevancia. Para Foster está claro que la economía mundial se ha financiado, pero no considera que los brazos económicos del Estado global que habíamos mencionado con anterioridad, esto es, FMI, BM, OMC y OCDE, constituyan un Estado supranacional que ostenta un poder sin sociedad, mientras las sociedades reales han sido desprovistas de poder. Estos y otros «brazos» siguen estando controlados, a juicio de Foster, por las grandes potencias y por sus intereses económicos.

No considera pues, que constituyan un «Estado supranacional separado», y de hecho sus normativas no se aplican de manera objetiva y simétrica¹²², sino que depende en gran medida de las partes (Estados) sobre las cuales se ejecutan; sin embargo, ello no niega el evidente vínculo entre los Estados y estas organizaciones: «*los mercados internacionales de capital actuales imponen serias limitaciones a las autoridades estatales para la regulación de sus economías en áreas tales como los niveles de las tasas de interés y los flujos de capitales*»¹²³.

¹²⁰ Bellamy Foster, J. "La financiarización del capitalismo", en VV.AA. (2007): *Op. cit.*, p. 50.

¹²¹ En su análisis, Foster hace una réplica a un artículo publicado por Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique* en diciembre de 1997.

¹²² Con respecto a la aplicación de las normativas por parte de las instituciones, Foster expone que su aplicación se da «*en menor medida cuando las normativas interfieren con el capital estadounidense, en mayor medida cuando intensifican la explotación de los pueblos más pobres del mundo*». *Ibíd.* p. 51.

¹²³ *Idem.*

En realidad se trata de un vínculo que sirve a unos intereses que, si bien entran con frecuencia en conflicto, son compartidos o son el común denominador de la tríada «grandes corporaciones», esto es, grandes trans-nacionales de los señores del dinero, «instituciones internacionales», que son los brazos trans-políticos de las corporaciones y las encargadas de mediar con los Estados y «la red de Estados-naciones del sistema mundo capitalista», que han devenido sistemas des-politizados de aquéllas.

A este respecto, resulta clarificador el texto de Hans-Landsberg, donde expone cómo corporaciones e instituciones se inspiran en un discurso neoliberal que es promocionado con un rostro amable. Considera que algunos dictámenes del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)¹²⁴ y de la OMC, que pretenden impulsar el libre comercio para maximizar el bienestar económico, «ocultan en realidad un programa político-económico de mayor alcance: la expansión y mejora de las oportunidades de ganancia de las corporaciones»¹²⁵. Lo cierto es que han aumentado el poder y los beneficios de las transnacionales en detrimento de las condiciones laborales y de vida de los trabajadores y consecuentemente, de su estabilidad económica. Sin embargo, los trabajadores han acabado asumiendo como «verdades incontrovertibles» las proclamas de la necesidad de liberalización, desregulación y privatización neoliberales; no es de extrañar, pues, que numerosos dirigentes políticos y empresariales de los países capitalistas desarrollados defiendan la necesidad de estas instituciones.

¹²⁴ NAFTA en sus siglas en inglés.

¹²⁵ Añade que «en el caso de la OMC, este objetivo se ha perseguido a través de una variedad de acuerdos explícitamente diseñados para limitar o, directamente bloquear la regulación pública de la actividad económica en contextos que tienen muy poco que ver con el comercio». En Hans-Landsberg, M.: «Neoliberalismo: mitos y realidades», en VV.AA. (2007): *Op. cit.*, p. 22. Por otra parte, cabe señalar que retos de menor alcance que plantean la posibilidad de reducción de la pobreza han sido conseguidos. Claro ejemplo es el proyecto de Muhammad Yunus, Premio Nobel de la Paz («¿y por qué no le han dado el de Economía?», - preguntaba retóricamente Rosa Montero en su artículo *Ellas*, publicado en el Diario El País el 24 de octubre de 2006). En un breve pero enjundioso ensayo titulado *¿Es posible acabar con la pobreza?*, Yunus sugiere como tesis la posibilidad afirmativa de lo que expone en el título de su texto. Y no solo muestra, sino que demuestra, según avanzamos en la lectura, cómo un proyecto basado inicialmente en la concesión de micro-créditos a mujeres pobres de una pequeña aldea de Bangladesh toma fuerza y consigue los objetivos previstos en muchos otros pueblos. Yunus denuncia la falta de apoyo institucional, cuya respuesta ante la solicitud de ayuda, fue la negación, la incredulidad y la falta de voluntad para hacer frente a la pobreza extrema. Cf. Yunus, M. (2006): *¿Es posible acabar con la pobreza?* Madrid, Editorial Complutense S.A.

Entienden que son fundamentales para asegurar un futuro a la población mundial y especialmente a la que vive en condiciones de pobreza. El primer director general de la OMC, Renato Ruggiero, llegó a declarar, como nos expone Hart-Landsberg, que los esfuerzos de liberalización de la institución que representa tienen

«la potencialidad necesaria para erradicar la pobreza global en la primera parte del próximo siglo [el XXI], idea utópica hace unas décadas, pero que hoy es una posibilidad real»; a estas declaraciones añade las de un alto funcionario del Institute for International Economics, quien afirmaba, en 2005, que «si se eliminaran todas las barreras del comercio mundial, en quince años se podría sacar de la pobreza a aproximadamente 500 millones de personas»¹²⁶.

En escenarios concretos de algunos países desarrollados, se ha asistido a periodos de auge económico. Titulares de prensa internacional cuentan al mundo que viven en una especie de cuento de hadas. Se alardea de economía de ensueño a través de resultados estadísticos que han mostrado diagnósticos muy saludables, pero mediante lecturas que no tenían en cuenta a los destinatarios de esos balances. Desde 1991, por ejemplo, EE.UU. se había vendido como «la América gorda y feliz», pero, como señala Chomsky, el milagro económico había sido el milagro para un 11% de los norteamericanos¹²⁷. Eslóganes que encierran las desigualdades flagrantes; titulares que no cuentan que la mayoría de la población se ha quedado al margen, que ha sido un *boom* que excluye a dos tercios de la población, cuyas rentas medias son más bajas que a finales de la década de los setenta del siglo XX.

Estas diferencias, como bien señala Chomsky, ya existían a finales del XIX:

«Ya en 1890 se calculaba que tres cuartas partes de la riqueza de la nación estaban en esas manos [se refiere a las

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ Chomsky, N.: "Poder en el escenario global", en VV.AA. (2000): *Op.cit.*, p. 242.

corporaciones]. Dos décadas más tarde, el control corporativo de la economía y la sociedad era tan extenso que Woodrow Wilson describía “una América muy diferente de la vieja [...] ya no es el ámbito de la empresa individual [...] la oportunidad individual y los logros individuales”, sino una América en la cual los “grupos comparativamente pequeños de hombres”, los directores de corporaciones, “ejercen el poder y el control sobre la riqueza y las operaciones económicas del país”, y se convierten en rivales del propio gobierno” y, cada vez más, en sus dueños y señores [...]»¹²⁸

Estos dueños y señores debían buscar sólo su interés propio y cualquier «buena acción» que emprendiesen debía tener fines propagandísticos para mejorar la imagen pública. De esta imagen dependería que la población les despojara de sus privilegios, que entonces eran ya extraordinarios. Otra forma de conseguirlos y conservarlos fue la utilización de la vía legal: las corporaciones¹²⁹ se convierten en personas jurídicas. Esta se remonta al

¹²⁸ Chomsky, N. (2010): *Op.cit.*, p. 45.

¹²⁹ “Corporación” es un anglicismo que proviene del vocablo inglés “corporation”. Este vocablo, como señalan los Comaroff, remite «a una entidad que, como mínimo “está integrada por un número de [personas] [...] autorizadas por la ley para actuar como único individuo, una persona artificial” (Oxford University Press, 1971, 1:563) [...] se refiere a una forma elemental de asociación humana que, a lo largo de los siglos, ha adoptado muchos ropajes y ha servido diversos fines políticos, religiosos y económicos. Surgida de un artificio jurídico que transforma grupos sociales en personas de ficción, se alimenta de una provechosa abstracción: es una suerte de fetiche carente de cuerpo carnal, pero actúa en el mundo y persigue sus intereses como si fuera un ser con entidad, derechos y rango jurídico propios. Así, se ha conseguido desde hace mucho que se le atribuyeran cualidades asombrosas, una vida “ilimitada” y una verdadera hueste de poderes monstruosos, casi mágicos [...] Adoptan formas como si fueran en muchos aspectos de carne y hueso, y así tienen la capacidad de actuar como estados – pueden gobernar, saquear, obtener ganancias- prácticamente sin verse obligadas a rendir cuentas ni aceptar restricciones [...] Antes del siglo XVII, las corporaciones europeas eran entidades sin fines de lucro que tenían el cometido de construir instituciones –hospitales, por ejemplo- destinadas al bien común [...] Sus avatares modernos, las empresas por acciones, tomaron esos principios para crear una suerte de “seudo-gobierno” y los monarcas de la época mercantilista les autorizaron a reunir capital, contratar mercenarios y lanzar campañas imperiales que iban mucho más allá del alcance de los actores individuales, incluso de los gobiernos. Recordemos las Compañías de las Indias Orientales Británicas, francesas y holandesas [...] La protección otorgada por la decimocuarta enmienda de la Constitución de los Estados Unidos a la empresa moderna garantiza que “ningún Estado puede privar a una persona de su vida, libertad o propiedad sin el debido proceso”. Esa cláusula, adoptada en su origen para proteger a los esclavos emancipados en el Sur hostil, terminó aplicándose a las empresas: en un dictamen histórico en California [Santa Clara] en 1886, la judicatura definió las corporaciones como “personas”, reduciendo así sus obligaciones tributarias a la lógica distinta y personal también diferente, la dimensión política y económica de ese conglomerado corporativo era difícil de separar pues había una colaboración estrecha entre Estado y el

dictamen de 1886¹³⁰, que Chomsky señala como el hito por el que las entidades corporativistas pasarán a tener los mismos derechos que las personas de carne y hueso.

El poder judicial estadounidense no escatimó en recomendaciones y concesiones a estas élites del dinero a las que incluso los sectores conservadores del país condenaron alegando que las nuevas formas suponían un atentado contra los principios del liberalismo clásico en la medida en que eran «una amenaza a la libertad del individuo y la estabilidad de los estadounidenses en tanto que gobiernos populares».¹³¹

Estos privilegios fueron incrementándose con los años a partir de la adquisición de esta «categoría» de «persona jurídica» en la que el acento se pone sobre el concepto «persona». De hecho, se ha llegado a priorizar sus derechos por encima de los de las personas «físicas»: *«Mientras que las corporaciones son legalmente personas ante la ley, con derechos que exceden en mucho los de los seres humanos, los extranjeros no residentes no son personas, pues así lo han decidido los tribunales»*¹³².

Así han conseguido, así consiguen *los señores del dinero* cometer graves delitos y salir inmunes.

capital, los intereses públicos y los privados e, incluso, superposición entre ellos». En Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2011): *Etnicidad* S.A. Buenos Aires, Katz Editores, pp.185-88.

¹³⁰ Léase la nota anterior para contextualizar este dictamen.

¹³¹ Declaración de Christopher Tiedeman, *ibíd.*, p. 46.

¹³² Chomsky comenta una anécdota acontecida en 2009, que en la que puede observarse hasta qué punto el poder judicial estadounidense ha sobrepasado los límites en la concesión de privilegios a las corporaciones: *«los dos partidos políticos [republicanos y demócratas] competían por ver cuál proclamaba con más fervor su entrega a la sádica doctrina que sostiene que debe negarse la asistencia médica a los “extranjeros ilegales”. Esta postura es consistente con el principio legal, establecido por el Tribunal Supremo, que afirma que estas criaturas no son “personas” ante la ley; por ello no reúnen las condiciones para disfrutar de los derechos que se conceden a las personas. Justo en ese momento, Roberts, el presidente del Tribunal Supremo, interrumpía las vacaciones de verano del Tribunal para deliberar sobre si se debía limitar el derecho de las corporaciones a comprar de hecho las elecciones, de acuerdo a un siglo de precedentes. Se trata de un complejo asunto constitucional, porque los tribunales habían sentenciado que, a diferencia de los inmigrantes indocumentados, las corporaciones son personas ante la ley, y sus derechos superan de largo los de las personas de carne y hueso. A decir verdad, la ley es un asunto solemne y majestuoso».* Chomsky, N. (2010): *Op.cit.*, pp. 46-47.

Hoy, el plazo de previsión está próximo a vencerse, y es obvio que, o bien sus presupuestos se constatan inválidos puesto que sus previsiones no sólo son inexactas, sino que el número de pobres se ha incrementado, lo que debería traducirse en una lectura deslegitimadora de tales presupuestos; o bien mienten muy mal y hay un abismo entre discurso y praxis, lo cual también debería llevarnos a cuestionar la legitimidad y performatividad de los presupuestos neoliberales en lo que respecta a una ética que tenga en cuenta a la mayoría de un planeta donde se ha globalizado todo excepto los Derechos Humanos.

Pero volvamos, tras esta digresión, a la redefinición del concepto de neoliberalismo. Susan George proponía las acepciones «neoliberal» o «neoconservador» como más ajustadas a la actualidad del análisis del sistema mundo. Incluso, asumiendo la crítica terminológica anteriormente expuesta sobre neoliberalismo, por su patrón de continuidad y de contradicción (de lo que estamos hablando ni es «nuevo» ni es exactamente «liberalismo»), retomamos una última acepción que aporta la propia autora del *Informe Lugano* cuando señala que la base de la mundialización, su propio control sobre las consecuencias catastróficas de sus mismas políticas, es la función de un «ultraliberalismo», de un modelo impuesto globalmente por «los que deciden»¹³³.

Como plantea Gabriel Kolko¹³⁴, «*las personas que más saben sobre el sistema mundial están cada vez más preocupadas, y tienen buenas razones para estarlo. Las fuentes más “respetables” están enviando serios avisos. La realidad escapa a todo control. Se han liberado los monstruos de la codicia*» y aunque no prevén que en las próximas décadas surja un sistema político-económico mundial alternativo que pueda competir con la economía del mercado global, ni esperan el resurgimiento de un marxismo verosímil ni de

¹³³ Con el sarcasmo que caracteriza el osado texto de la politóloga y presidenta del Observatorio de la Mundialización Susan George, colocada en primera línea de los combates internacionales en su desvelamiento del Top Secret o de cómo se han puesto en marcha los mecanismos para preservar el capitalismo en el siglo XXI, llega a denominar este modelo como “capitalismo gansteril”.

¹³⁴ Cifrado en Bellamy Foster, J. “La financiarización del capitalismo”, en VV.AA. (2007): *Op. cit.*, p. 52.

otro sistema en disidencia, sí entienden que las amenazas para el sistema pueden llegar a ser más sutiles que las planteadas desde lo político, lo ideológico o lo religioso.

Eso sí, convienen en que el capitalismo no es solo una doctrina económica y un logro intelectual, sino una fuente de esperanza que ha arrasado con cualquier otra fuerza revolucionaria y milenarista. Su basa es la constatación de que las aspiraciones al bienestar material aquí y ahora, la ambición convertida en satisfacción en la inmediatez, resulta ser más poderosa que cualquier promesa de felicidad aplazada: «*En estas contiendas, el ruido y el estruendo del mercado siempre ganará a los coros terrenales o celestiales del paraíso aplazado*»¹³⁵.

La pregunta entonces por las razones de la preocupación o las posibles amenazas del sistema-mercado es obvia y los analistas afanados en preservar el sistema insisten en advertir sobre los posibles peligros o señales de amenaza que habrá que controlar como condición de continuidad.

Entre estas luces rojas destacan la naturaleza como el mayor obstáculo para el futuro del sistema del libre mercado. El deterioro del planeta como fuente de recursos, la merma de las energías reales o potenciales, el agotamiento de los flujos o su indisponibilidad, en suma, la potencial catástrofe asociada al quiebre ecológico es indiscutible. El sistema económico es un subsistema del mundo natural, es éste último el que lo contiene, no a la inversa. Considerar la economía como el sistema abarcante es un constructo artificial, además de la receta para el desastre.

«Negar las enormes presiones que ejercen sobre la naturaleza las economías capitalistas (y también las que fueron socialistas) es una insensatez. Los cálculos económicos normalizados tratan el consumo de los recursos renovables y no renovables (el

¹³⁵ George, S. (2003): *Informe Lugano*. Barcelona, Edit. Icaria e Intermón, p. 23.

“capital natural”) como si fueran ingresos y contribuciones al crecimiento»¹³⁶.

Sin embargo, este no es acaso el mayor obstáculo para el futuro del mercado, sino que amenaza la propia pervivencia del planeta y de la humanidad que él habita. Nadie podrá vivir en un planeta muerto, ni siquiera las grandes corporaciones transnacionales ni los señores del dinero. Tampoco ellos podrán librarse de las consecuencias de la degradación ecológica. Tensiones estas que además se traducirán en inestabilidad política. Los eco-conflictos están garantizados. La gran paradoja es esa especie de impotencia que los propios beneficiarios del sistema muestran al ser incapaces de proteger el mismo sistema que les beneficia. Con todo, el interés a corto plazo sigue siendo prioritario y detener el proceso significaría detener el crecimiento. La paradoja se reduplica: ¿cómo puede haber un crecimiento pernicioso? Sería una herejía constatar que la economía del libre mercado puede sucumbir por su propio crecimiento. Frenar, no crecer, es decadencia; seguir, crecer, es la muerte. Difícil disyuntiva para los amos de la decisión.

Por lo pronto parecen optar por ignorar la amenaza. Habríamos de distinguir, entonces, entre crecimiento y bienestar. Es cierto que en otro momento de la historia, crecimiento y bienestar avanzaban en paralelo, pero los caminos se bifurcan cuando los desastres, las lacras sociales y el terror producen actividad económica que figura como índice de crecimiento en el PIB de los Estados nacionales. Guerras, terrorismo, catástrofes medioambientales han reportado grandes beneficios económicos, pero las consecuencias es obvio que nada tienen que ver con el bienestar de los usuarios directos o indirectos. Como expone Chomsky en *La sociedad global*¹³⁷, el poder económico del mundo se concentra alrededor de medio millar de familias al poder.

Junto a este primer peligro, adquiere relevancia para los observadores la posible desestabilización del sistema por la llamada «ira de los pobres». La

¹³⁶ *Ibíd.*, p 24.

¹³⁷ Chomsky, N. y Dietrich, H. (1996): *La sociedad global. Educación, Mercado y Democracia*. Santiago de Chile, Editorial Lom.

polarización social no es solo un hecho, ha llegado a los límites de la exhibición. Este ya no es un mundo solo de ricos y pobres, es un mundo de incluidos y excluidos, de ganadores y perdedores.

«Del mismo modo que los ciudadanos del mismo país están repartidos a lo largo del continuo de riqueza <-> pobreza y de seguridad <-> inseguridad, todas las regiones geográficas están sometidas a las disparidades generadas por la liberalización y la competencia global. Estas regiones también se clasifican en ganadoras y perdedoras [...], tarde o temprano tratarán de compensar sus deficiencias. Los medios que escogerán pueden ser diversos: desde el suicidio individual a la migración masiva; desde la protesta política y las manifestaciones pacíficas hasta la creación de milicias privadas y el terrorismo abierto. Sean cuales fueren las estrategias individuales o colectivas, los perdedores son invariablemente desestabilizadores para el sistema imperante y dominante [...] El s. XXI tendrá que caminar en la cuerda floja, entre la conservación de la necesaria libertad de mercado y la prevención o contención de los efectos secundarios sociales que esta libertad no puede evitar engendrar»¹³⁸.

Además de la quiebra ecológica y sus consecuentes eco-conflictos, y del extremismo social con la inevitable ira de los pobres asociada, los informantes también han advertido sobre ese capitalismo paralelo que cada vez amplía más su alcance y tras el cual van el dinero y la política. Las economías proscritas paralelas se erigen como otro peligro inminente. Advierten que tal torbellino pueda succionar negocios legítimos. Se refieren, evidentemente, a cárteles, bandas, mafias, etc. Señalan así mismo el riesgo de los accidentes financieros por la volatilidad inherente a los mercados:

¹³⁸ George, S. (2003): *Op. cit.*, pp. 32-33.

«los índices de los mercados de valores del mundo como el Dow Jones, el FTSE, el CAC-40, o el NIKKEI, tienen un margen muy pequeño. Desde el punto de vista del peso de sus respectivas capitalizaciones, estos índices descansan sobre las fortunas de un número muy limitado de gigantes nacionales, quizá 50 ó 60 en total»¹³⁹.

Este conjunto de amenazas que constituyen la preocupación y el núcleo de estudios para la previsión y control de funestas consecuencias por parte de los esbirros-expertos al servicio del sostenimiento sistémico, no hace más que poner de relieve las contradicciones consustanciales al modelo y, por tanto, su vulnerabilidad.

Todo gran sistema interactivo (naturaleza, economía, tecnología,...) lleva contenido su propio accidente que puede pasar de estadios críticos menores a accidentes globales. Los mercados de valores y los foros especulativos, por ejemplo, tienden siempre a desembocar en el estallido de una burbuja financiera.

Se nos exige hoy que todo discurso técnico esté revestido de racionalidad, porque de lo contrario escapa del control de validez epistemológica, pero parece claro, tras lo expuesto hasta aquí, que la pretensión técnico-racionalista deja patentes sus propias contradicciones entre su doctrina y sus prácticas.

A ese primer rostro de la hegemonía se le ha caído la máscara.

Satélites despolitizados. El Estado al servicio de la corporación.-

Un visionario Marx escribía ya a mediados del XIX: «*hoy, el poder público viene a ser, pura y simplemente, el consejo de administración que rige los intereses colectivos de la clase burguesa*»¹⁴⁰. No puede ser más actual. Salvando las

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴⁰ Marx, K., Engels, F. (1999). *Manifiesto comunista*. Barcelona, Libros de la Frontera, p. 38.

razonables diferencias entre épocas, también hoy el Estado da muestras de servir a los intereses de una burguesía-aristocratizada (una *más que alta* burguesía que se constituye como una élite transnacional).

El Estado, a partir de ahora no sólo servirá a legitimar el derecho a la propiedad, sino que acometerá la defensa de la legitimidad de la renta: «*Todos los capitalistas desean transformar el beneficio en renta. Esto se traduce en la siguiente afirmación: el objetivo primario de todos los “burgueses” es convertirse en “aristócratas”*», nos dirá Wallerstein¹⁴¹.

Los Estados-naciones del XXI se han convertido así en meros centros de gestión: la política, si no ha muerto, ha cambiado de escenario y por lo tanto, ha perdido su contenido, se ha despolitizado.

Ello implica, consecuentemente, el olvido de los gobernados. Los Estados han desdeñado el horizonte de comunalidad y de justicia social, y a hacerlo, han devenido reaccionarios. Se han convertido en meros gendarmes del orden que cumplen una función policial y ordenadora, desarrollada a partir de una suerte de guerra permanente, acaso una nueva forma de violencia: una violencia de apariencia dócil, enmascarada bajo el velo de la legalidad.

Esta nueva forma de violencia evidencia el incumplimiento de las posiciones contractualistas heredadas y pone en entredicho la propia legitimidad de la representatividad democrática. En los Estados modernos, la ley venía a sustituir a la violencia; hoy engendra nuevas formas violentas y nos lleva a pensar en la necesidad de la revisión del contrato social.

Indicios de esta “violencia de estado” estaban ya, por ejemplo, en los discursos integradores inspirados en conceptos como el “Crisol” o “mosaico de razas” o “pluralismo cultural”¹⁴², que a la postre han devenido prácticas segregadoras. Centrémonos por un momento en un tema tan frecuente en las sociedades

¹⁴¹ Wallerstein, I y Balibar, E. (1991): *Op. cit.*, p. 228. (Vd. nota 12)

¹⁴² ‘The Melting Pot’ fue el nombre con el que se conoció al proceso de integración cultural, racial y religiosos en EE.UU. Vd. <http://www.washingtonpost.com/wpsrv/national/longterm/meltingpot/melt0222.htm>

globales que nos podría servir de ejemplo para explicar esta nueva cara de la violencia: la inmigración. Para ello retomemos a un pensador de Teoría del Estado como Antonio Negri, quien refiriéndose a la situación en el Mediterráneo, ha sostenido que éste se ha convertido

«en un mar absurdo, surcado por autopistas de inmigración en las que un “genio maligno” arroja de vez en cuando piedras y clavos para hundir hasta el fondo del mar los vehículos que allí transitan [...] el uso del terror para disminuir el coste del desarrollo y para aumentar, al propio tiempo, la cantidad del beneficio»¹⁴³.

Se trata de un terror fundado desde un entramado sutil e hipócrita y de regulación a la medida de los intereses «*de estado*»: por una parte, los Estados permiten (no regulan) un discurso mediático fundamentado en una serie de falacias en torno a las amenazas que supone la inmigración¹⁴⁴; estas falacias

¹⁴³ Negri, A. (2007): *Op. cit.*, p 88.

¹⁴⁴ Estos prejuicios son expuestos, refiriéndose al caso español, por Añón. Creemos que estos prejuicios son válidos para el análisis de muchos otros escenarios. Nosotros los hemos adaptado respetando el texto de la autora. Así pues, el primero de ellos parte de la idea de que «los inmigrantes son vistos en términos de “competidores en el mercado laboral tanto por parte de muchos ciudadanos como por parte, en algunas ocasiones, del poder o del gobierno [...] En España existen actualmente 1,5 millones de inmigrantes que suponen el 3.5% de la población. Por tanto, la primera idea que debemos poner en claro es que España no está amenazada por una especie de invasión migratoria. El segundo se inspira en la tesis de que “la inmigración entra en competencia con la mano de obra nacional y ejerce una presión a la baja sobre los salarios [...] Basta con confrontar esta afirmación con la estructura global de los asalariados para ver su falsedad. Los inmigrantes están, a menudo, poco cualificados, disponibles para trabajos que no quieren realizar otros ciudadanos, aceptan a falta leyes protectoras o de inspecciones eficaces, lo que les proponen los empresarios. En este sentido, su situación es similar a las demás categorías de trabajadores precarios, mujeres, jóvenes y trabajadores no cualificados. No cabe duda de que el responsable del aumento de estas desigualdades y de la tendencia a la baja de los salarios (con unas desproporciones antes nunca alcanzadas entre un directivo y un empleado u obrero), es el proceso de liberalización económica y de desregulación del mercado de trabajo”. Por último, “los inmigrantes se benefician indebidamente de las leyes sociales favorables. Los inmigrantes que trabajan legalmente en España cotizan a los sistemas de seguridad social y de pensiones y pagan impuestos. El hecho de que perciban los derechos vinculados a estas cotizaciones es una cuestión de justicia en un estado de derecho. Por otra parte, los trabajadores clandestinos están en una situación límite porque casi les es imposible disponer de una casa o un techo y si solicitan tratamiento se arriesgan a ser expulsados. Los inmigrantes están sobreexplotados y mantenidos conscientemente en la ilegalidad, no se encuentran en situación de gozar de ningún tipo de derecho. Por ello se ha afirmado con razón que, el denominado “efecto llamada” si es que lo hay se explica más por la existencia de este sector informal que por el desarrollo y la riqueza de España». En Añón, María José (2002): “Ciudadanía social: La lucha por los derechos

tienen, asimismo, serias repercusiones en la opinión pública. Como plantea Negri,

«la percepción de la alarma social que se estrecha en torno a estas personas es cada vez más preocupante. Una alarma social no vinculada a los índices de criminalidad real, sino a la supuesta por los órganos de prensa, poder y dominio, unida a un alto nivel de ignorancia y a una presunción de indigencia»¹⁴⁵.

A ello se une el hecho de que los Estados propician (regulan) un marco legislativo que pone numerosos impedimentos burocráticos y legales al proceso de normalización y legalización de esos inmigrantes; y finalmente, aquí la hipocresía, se genera (regula) una demanda selectiva de inmigrantes como cuadros laborales precarios. Como señala Ruth Mestre,

«no es una oferta que se haga "urbi et orbe" sino dirigida exclusivamente a "nuestros otros", a nuestros inmigrantes. Los destinatarios no son los "otros" en abstracto, sino "nuestros otros", es decir, los otros que necesitamos tener aquí para cumplir determinadas funciones; llenar determinados huecos y permitir que nosotros seamos verdaderamente ciudadanos. De ahí la existencia de los cupos o contingentes de regularización»¹⁴⁶.

Claro ejemplo podemos encontrarlo en la “Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo, relativa a un método abierto de coordinación de la política comunitaria en materia de inmigración” donde se hace referencia, en su apartado 3.2, a un concepto que no nos ha pasado desapercibido: “inmigrantes económicos”. El apartado al que nos referimos los coloca en un

sociales” Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, núm. 6. Valencia, Ediciones de la Universitat de Valencia.

¹⁴⁵ Negri, A. (2007): *Op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁶ Mestre, R. (1999): “Vínculo social y trabajo hoy (o porqué *las inmigrantes no trabajan*)” *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*. núm. 2. Valencia, Universitat de Valencia. El subrayado es nuestro.

apartado que titulan “la admisión de inmigrantes económicos”, esto es, “nuestros otros”. Textualmente dice el documento:

«Para hacer frente a la escasez creciente de mano de obra, varios Estados miembros contratan de forma activa inmigrantes económicos, incluidos trabajadores muy cualificados, como investigadores y universitarios. En un contexto de envejecimiento de la población y decadencia demográfica, la Comisión juzga necesario revisar las posibilidades legales de admisión de nacionales de terceros países con el fin de responder a las necesidades del mercado laboral, consciente de los efectos potencialmente negativos que supondría la fuga de cerebros desde los países de origen. Está convencida, pues, de que la admisión de inmigrantes con fines económicos debe hacerse, en la medida de lo posible, en asociación con los países de origen y en el marco de la estrategia europea para el empleo, de manera transparente y coherente, sobre la base de los procedimientos definidos en las propuestas de legislación comunitaria sobre la admisión de nacionales de terceros países a efectos de empleo»¹⁴⁷.

Consideramos que la idea de “genio maligno” de que hablaba Negri es aquí metáfora de un Estado que no se define contestatario como garante de los derechos fundamentales, y más concretamente, de unos derechos sociales que podrían servir de marco legal para la resistencia al mercado¹⁴⁸. Los estados regulan, limitan, amplían o cierran las fronteras en función de criterios estrictamente económicos.

¹⁴⁷ Documento público de la Comisión de las Comunidades europeas, Bruselas, 11.7.2001, COM (2001) 387 final. El subrayado es nuestro.

¹⁴⁸ “Los derechos sociales pueden considerarse instrumentos dirigidos a proteger necesidades e intereses radicales de las personas frente a los abusos y la arbitrariedad del poder. Del poder estatal, pero también del poder del mercado. Esgrimir un derecho supone reivindicar un interés o una necesidad no susceptibles de convertirse en una mercancía o en simple elemento de regateo entre partidos (Pisarello; Ferrajoli) [...] La aportación de los derechos sociales no es uniforme, sin duda su vinculación con la lógica del mercado, con los principios del estado de bienestar y con la democracia les han asignado un anverso y un reverso [...]” Véase Añón, M. J. (2002): *Op. cit.*

Otro lugar común que viene siendo objeto de crítica (desde Foucault, cuanto menos), es la cuestión de los límites de la privacidad; esta sería otra forma de la violencia “de estado” de que hablábamos: la biopolítica transfigurada en biocontrol. Los dispositivos de control foucaultianos se amplían en las sociedades posmodernas en sincronía con los avances tecnológicos. Junto a eclosión de numerosas redes sociales¹⁴⁹, que se leen con frecuencia como apertura comunicacional –como de hecho son-, se ha creado toda una red de espionaje en línea (Echelon, PRISM, Carnivore, Sitel,...)

Estas redes no son, por otra parte, nuevas. Algunas son heredadas de la Guerra Fría, pero han reelaborado sus objetivos. Cabría preguntarse entonces cuál es el verdadero sentido de dichas redes de control en unas sociedades en las que aparentemente no hay enemigo, en las que el orden social parece consolidado, qué agentes las conforman y qué intereses defienden. ¿Cuál es el objeto del espionaje? ¿Por qué el secretismo? ¿Por qué las represalias contra quienes se afanan en mostrar lo que contienen o el uso que los Estados hacen de la información obtenida?¹⁵⁰ Un nuevo concepto de guerra se está gestando.

Tal y como plantea Negri

«la guerra se ha convertido en una operación policial, de biopoder [...] la operación de biopoder, aunque se exprese en términos geopolíticos, pero no con la violencia ideológica de la

¹⁴⁹ Existe un sitio Web (www.iredes.es) donde puede observarse un Mapa de las Redes Sociales, que muestra las principales redes sociales de las que se hace uso en Iberoamérica y en el mundo. Como se indica en la propia Web, “se pone de manifiesto que las principales redes sociales suman más de tres millones de usuarios en el mundo (Facebook 1.060 millones, Youtube 800 millones, Twitter 500 millones y Google + 343 millones) a los que suman los cien millones de las redes chinas QQ y Sina Weibo [...] Skype, con 280 millones de usuarios, es la primera en chat, LinkedIn con 200 millones la primera red negocios y Badoo (162 millones) la primera comunidad en línea de citas. Con 75 millones Trypadvisor es la primera en viajes y con la misma cifra Flickr la primera en fotos. Twenti es, con 15 millones de usuarios, la primera red social española”.

¹⁵⁰ Véanse los recientes casos de Assange, cuando mostraba los contenidos de Wikileaks... o de Edward Snowden.

ideología nazi de la Lebensraum, tiene hoy una función ordenadora (para expresarlo siguiendo a Carl Schmitt)»¹⁵¹.

En suma, no estamos de acuerdo con la idea de que los Estado-naciones pierden poder¹⁵²; consideramos, más bien que asistimos a su mitosis del vínculo con lo político. De alguna manera, asistimos a un rearme de los Estados-naciones al servicio de las corporaciones, ejerciendo las funciones represivas y policiales. “La gravedad de cierta ceguera teórica se acentuaría aún más al constatar el rol preponderante del estado nacional militarizado en la implementación y expansión del modelo neoliberal a escala planetaria”¹⁵³.

El sistema mundo pierde pues su entidad política, que se convierte en una suerte de «arena», como planteara Wallerstein, si bien este planteamiento precisa de un análisis más exhaustivo. Vicenç Navarro nos ofrece todo un estudio a este respecto y nos permite constatar que ciertamente existe una gran contradicción entre la teoría y las prácticas neoliberales:

“La intervención estatal y el gasto público han aumentado durante los últimos años en la mayoría de los países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) [...] Los hechos desmienten fácilmente los relatos neoliberales sobre el papel decreciente del Estado en la

¹⁵¹ Negri, A. (2007): *Op.cit.*, p. 49.

¹⁵² José Manuel García-Margallo, ministro de Asuntos Exteriores de España causó cierto estupor ante más de medio centenar de embajadores y diplomáticos acreditados en Madrid, mientras dictaba su conferencia "La proyección de España en el mundo", cuando afirmó: "El Estado-Nación, ha muerto. De los cien actores económico-financieros mundiales, 51 son empresas multinacionales y 49 son Estados".

Cf. http://politica.elpais.com/politica/2012/04/27/actualidad/1335481597_413545.html

Nos parecen preocupantes estas declaraciones; estas dejan latente la proximidad del ministro con los presupuestos neoliberales, conclusión a la que llegamos por la impasibilidad y ausencia de tono denunciante en el contexto en que fueron dichas; asimismo, entendemos que como representante del Estado sería lógico esperar que defendiese la propia idea de Estado; a ello habríamos de añadir que más allá de que de la veracidad o no del mensaje, este tipo de declaraciones evidencian tanto un ejercicio de irresponsabilidad política como contribuyen al deterioro de la propia institución.

¹⁵³ Harvey, D. (2007): *A Brief History of Neoliberalism*. Cambridge: Oxford University Press. Cifrado en prólogo a Beverley, J. (2011): *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), p. 20.

vida de las personas. De hecho, como señaló en una ocasión John Williamson, uno de los arquitectos intelectuales del neoliberalismo: «Tenemos que reconocer que el Gobierno de los Estados Unidos no cumple en su casa lo que predica fuera», para añadir luego: «El gobierno de los Estados Unidos promueve políticas que no se siguen en el país». No podría haberlo expresado mejor. En otras palabras, si quieren comprender las políticas estadounidenses fíjense en lo que hace el Gobierno de los Estados Unidos y no en lo que dice. Otro tanto sucede en la mayoría de los países capitalistas desarrollados. Sus Estados se han vuelto más, y no menos intervencionistas [...] El Estado no se ha reducido sino que más bien ha cambiado el carácter de su intervención, con una consolidación de su carácter de clase”¹⁵⁴.

Demos entonces un paso atrás nuevamente, al origen de un Estado moderno que si bien no podía otorgar privilegios o tentadores títulos vitalicios, sí podía, en cambio, ofrecer estrategias o concesiones en su propio beneficio económico y el de sus burguesías. A partir de aquí, la idea de progreso y de prosperidad económica se confunde para no dejar de abrazarse hasta hoy. El siglo XIX será fundamental a este respecto para reconocer la epocalidad de nuestro presente. Y reconocer la epocalidad nos lleva a repensar la política como una de esas *«representaciones universales que permiten establecer una absoluta diferencia en términos de “época”»*¹⁵⁵.

Para Lynch, hablar en la actualidad de política implica considerar, a la vez, una «cuestión» (reformulación de interrogantes teórico-especulativos propios del campo de la teoría política), de una «actividad» (desarrollada por los gestores de la res publica) y de una “idea” (reflexión abstracta sobre nuestro comportamiento en sociedad).

¹⁵⁴ Navarro, V.. “La lucha de clases a escala mundial”. En VV.AA. (2007): *Op. cit.*, p. 73.

¹⁵⁵ Lynch, E. (2003): *Op. cit.*, p. 85.

Estas tres cuestiones eran integradas por los griegos (desde sus orígenes en la Ática hacia el siglo VI a.n.e.) dentro de un mismo discurso que gira en torno a una política inspirada en la conducta virtuosa del ciudadano en el contexto de la polis, nombre con el que los griegos se referían a sus ciudades-estado, es decir, al lugar regido por un *nomos* ('lo que se comunicaba al forastero') pactado por sus ciudadanos que no sólo tenía por objeto establecer las normas para la convivencia entre los hombres, sino que marcaba así mismo las pautas a los extranjeros, quienes deberán integrarse y adoptar las costumbres de lugar que les acoge, generando de paso un sentimiento de pertenencia colectiva a una comunidad «diferenciada» y «autárquica», como señala Lynch, «en virtud de su aquiescencia a esas normas»¹⁵⁶.

Esto le permite señalar como elementos esenciales de la polis clásica la «autonomía» (la ley se elabora a partir de los problemas de la polis, es aceptada como propia y se conforma en una unidad mayor denominada Ley), la «autarquía» (es autosuficiente en lo que se refiere a la decisión, es pensada como sistema de obligación que permite la autorregulación de los miembros que la conforman) y la «obediencia» (no responde a una voluntad individual, sino a una voluntad colectiva de la comunidad).

Así, para Lynch la novedad de la *polis* clásica no es la representatividad, como se ha traducido, no son los procedimientos para la elección del dirigente político, sino «el principio que funda la obligación de respeto a la ley, que ya no es trascendente o ajeno al dominio de ésta», puesto que «no depende de una «autoridad carismática», porque «no entronca con una raíz mítica» y dado que «no necesita ser interpretada por la casta sacerdotal que tradicionalmente, operaba como intermediaria entre la voluntad de los dioses y el destino de los

¹⁵⁶ Lynch ejemplifica la señalada aquiescencia haciendo referencia a Sócrates, concretamente a «las reglas que Sócrates no quiso transgredir huyendo de la cárcel para eludir la sentencia de muerte, según cuenta Platón en Critón», donde se dice que «se sentía como formando parte de una comunidad de hombres, una comunidad diferenciada y autárquica, condición entendida como de autonomía porque, aunque no presupone un acto libre de adhesión, sí implica, como lo muestra el gesto final de Sócrates tras su condena a muerte, una libre aceptación de la ley de la ciudad». Así, «El reconocimiento del *nomos* es lo que antaño permitía al ciudadano tener un nombre y una ley, ya sea como ateniense, tebano, espartano, etcétera» [...] Polis era una representación colectiva». Lynch (2003): *Op. cit.*, pp. 86-88.

hombres». La democracia será el modelo político más representativo para la autorregulación de esos tres elementos esenciales apuntados.

En el mundo contemporáneo, desde el inicio del contrato social y la conformación de los Estados-nación de la Modernidad, se han reinterpretado y reubicado los conceptos de polis, de res publica, de representatividad bajo el paraguas de un *nomos* económico, lo que de paso desvirtúa y transfigura las concepciones originarias.

Lo que define fundamentalmente a los Estados-naciones resultantes del desarrollo de la idea de Estado moderno es la plena jurisdicción sobre un territorio, legitimada sobre la base de dos conceptos fundamentales: la «soberanía», esto es, el monopolio del poder sobre el territorio y la «representatividad», es decir, el beneplácito, a través mecanismos democráticos representativos, de la ciudadanía.

La búsqueda del equilibrio entre soberanía y representatividad no fue un proceso ni fácil ni ordenado (basta revisar las tensiones que atravesaron el XIX, un siglo convulso, polarizado, marcado por la coexistencia de antagonismos radicales: despotismo, democracia, lucha de clases, imperialismo, descolonización, nacionalismos exacerbados...) La caída de los grandes imperios marcaría el inicio de un nuevo marco geopolítico al que se adscribirían nuevas comunidades políticas bien por adhesión a Estados consolidados, bien por procesos de balcanización con respecto a éstos.

A partir del XIX, el Estado legislará y regulará la manera en que el capital haya de circular, percibirá impuestos por ello, permitirá que se acumule (se complejiza la idea de entidad financiera) y la burguesía, especialmente allí donde se ha desarrollado la revolución industrial, es decir, donde ha triunfado el ideario protestante, protagonizará ese momento histórico.

No está de más decir, que paralelamente Karl Marx se convierte en el ideólogo de una alternativa que plantea un nuevo orden político-económico. Pero como plantea Wallerstein, las tres grandes corrientes ideológicas de este siglo

(Conservadurismo, Liberalismo y Marxismo), coinciden en señalar el mismo rol ocupacional de la burguesía: Comerciante, empleadora de mano de obra asalariada y propietaria de los medios de producción (el trabajador produce bienes), el lucro y la acumulación son el móvil económico y el perfil cultural es prudente, racional y egoísta.

En este escenario y a través de este rol, por una parte, el marxismo se asombra ante la traición de la burguesía a su papel histórico –el orden que se quería tras la dictadura del proletariado, como la propia dictadura, no llegarán a ponerse en práctica, siquiera bajo la forma de los comunismos totalitarios del XX¹⁵⁷–.

Durante el XX, el proceso de Globalización redefine el vínculo política-Estado, o para ser más exactos, entre soberanía y Estado. Entran en escena nuevos «actores no estatales» (organizaciones internacionales y supranacionales) que rivalizan con los Estados en la lucha por la soberanía. No parece posible prever con exactitud los efectos de la Globalización en el papel que habrán de desempeñar los Estados-naciones en lo sucesivo, pero si bien hay numerosas tesis, todas parecen tener un denominador común: que la globalización tiene una condición inequívocamente supranacional.

Así pues, algunos apuntan tesis como la posible desaparición de los estados-naciones, al menos en los términos modernos a que acostumbrábamos¹⁵⁸, que podrían ser sustituidos por otra forma de representación ciudadana que dé pie a una integración mundial fundada sobre el Derecho¹⁵⁹, otros indican que presumiblemente los Estados tendrán que compartir la soberanía con otros organismos supranacionales.

¹⁵⁷ Traición, por otra parte, que no es ninguna novedad. Las derivaciones de aquella Revolución Francesa de 1789 ya habían dado indicio de que la alianza burguesía-pueblo era meramente coyuntural y en aras de un éxito interesado y parcial. La fuerza de la consigna que convocó voluntades de distinto rango se mantiene aún como quimera: *liberté* para unos pocos, *égalité* discriminada por una *legalité* que iguala solo a los ya iguales, y *fraternité* inaplicable y desacreditada por atribuirse como concepto a un ámbito tradicional con connotaciones religioso-morales.

¹⁵⁸ Cfr. Keating, M. (1998): "The invention of region: political restructuring and territorial government in Western Europe", *Government and Policy*, http://scholar.google.es/scholar?q=Government+and+Policy.+M.+Keating&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholar&sa=X&ei=ID4WUv7hDePm7Abr1oDACg&ved=0CC8QgQMwAA.

¹⁵⁹ Jáuregui, G.(2000): *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel, p. 60 y ss.

A partir de 1989 hemos pasado de una economía bipolar que oscilaba entre los dos bloques hegemónicos (capitalismo y comunismo) a un único capitalismo tricéfalo y con múltiples centros de poder, resultado de un sofisticado reparto geopolítico que nada tiene que ver con la clásica Hélade que a partir del siglo I abre paso al Imperio Romano, la conquista de América que se inicia en el siglo XV o la decimonónica Colonización de África, bajo el único discurso inspirado en la idea de conocer más allá de las propias fronteras, es decir, en la necesidad de «descubrir inexplorados mundos», que lógicamente reportaría sustanciosos beneficios económicos.

Un año después de Bretton Woods¹⁶⁰ y ya finalizada la II Guerra Mundial, EE.UU. está en disposición de erigirse potencia indiscutible y de ocupar un importante papel en el marco internacional, entre otras razones por los estragos bélicos que pasaron una elevada factura a la arrasada Europa, mientras reportaron jugosas ganancias a América. 1945 será pues, una fecha clave en el rediseño geopolítico del reparto y los Estados Unidos, como irónicamente analiza Noam Chomsky¹⁶¹, «*asumieron, sin pensar en su propio interés, la responsabilidad del bienestar del sistema capitalista mundial*»¹⁶².

A partir de entonces se adopta un nuevo discurso: el del desarrollo cooperativo. Así se asignaron papeles a los países para el crecimiento a expensas de sus continentes: África para Europa, América Latina y Oriente Medio, para EEUU y

¹⁶⁰ En Bretton Woods se crean el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional y el dólar se convierte en moneda base de los intercambios financieros internacionales. Un año antes de finalizar la Guerra la estrategia del control y el reparto del mundo ya estaba diseñada. Estas instituciones de Bretton Woods han sido fundamentales para imponer disciplina económica en el hemisferio Sur, en los países del Este y en el Sudeste asiático, obligando a las economías endeudadas a liberalizarse privatizando sus empresas estatales, aboliendo el control de cambio, aumentando su participación en el mercado mundial y, aun así, obligadas a seguir pagando los intereses generados por la deuda. También estas instituciones han tenido un valor inestimable en la aplicación de aquella ley del embudo (se encauzan fondos públicos hacia inversiones o rentabilidades privadas) a la que habías hecho referencia con anterioridad. Estas instituciones se han ido poniendo al día para adaptarse a las nuevas condiciones del mercado global y a las nuevas necesidades de sostenimiento de un sistema que hace aguas. Su función estriba ahora en ejercer como negociadores en un secuestro enmascarado pero que cada vez se hace más evidente. Actúan como asesores intermediarios o agentes entre empresas privadas y gobiernos, con el fin de legitimar los mecanismos conducentes a convertir la subvención pública en inversión privada.

¹⁶¹ Chomsky, N.: "Poder en el escenario global", en VV.AA. (2000): *op.cit.*

¹⁶² Hemos de entender la frase "propio interés" de aquella fórmula de Haine, ironizada por Chomsky, cayendo en la cuenta que no refiere ni por casualidad al interés del pueblo.

el sudeste asiático para Japón y Europa Occidental, reparto¹⁶³ realizado, si seguimos el magnífico análisis de Chomsky, a través del modelo de comercio triangular para superar el desajuste del dólar, derivado de excedentes productivos, de sobre-stock que no tenían donde colocar.

Chomsky hace un análisis que nos parece acertado sobre cómo se tradujo esa «responsabilidad del bienestar del sistema capitalista mundial» asumida por Estados Unidos. Su conclusión es que, en este caso, capitalismo no es «capitalismo», sino bienestar de centros de poder privados protegidos y subvencionados por el Estado, es decir, de eso que los teóricos del derecho denominan «personas jurídicas» (fusiones, carteles y alianzas corporativas). Capitalismo de propietarios auspiciados, protegidos, garantizados por Estados poderosos.

Considera así mismo que estas personas son tiránicas, irresponsables ante los ciudadanos, y que fue a estos a «los que los tribunales otorgaron derechos violando los ideales liberales clásicos»¹⁶⁴.

El poder económico subsume cualquier otro modo de entender el poder y la política, a partir de ahora, se convierte en una sombra que las corporaciones proyectan sobre la sociedad, maniobrando, restringiendo y hasta anulando la

¹⁶³ Este hecho nos da cuenta de los sustanciales cambios que definen la geopolítica a partir de 1945 y posteriormente, a raíz de la crisis de 1973; el dominio territorial es sustituido por el económico. Para un análisis más exhaustivo del reparto económico del mundo, véanse las páginas 213-224 de Chomsky, N. (2004): *Hegemonía o supervivencia. El dominio mundial de EE.UU.*, Bogotá, Grupo editorial Norma. En este, el autor expone cuáles son los tres grandes epicentros del poder: Norteamérica, Europa y Asia (especialmente Japón) a los que se cabe añadir en un segundo momento a los “tigres” de Asia del Este y de China, que pasará a jugar un papel económico fundamental en el sistema mundial.

Destaca así mismo el análisis -inspirado en los ciclos de Kondratief- con los que Wallerstein prevé el reparto de los intereses económicos de los centros de poder hasta el año 2050, que pueden consultarse en Wallerstein, I. (2004): *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo, pp. 412-428.

¹⁶⁴ Esta corporativización tuvo detractores desde la derecha y la izquierda norteamericana. Los primeros, los liberales clásicos, las entendían como corporaciones comunistas y los segundos, como corporaciones esclavizantes, una suerte de traición al ideario liberal que impedía las oportunidades individuales de los empresarios y finalmente, devenían rivales de los propios Estados. Woodrow Wilson, según recoge Chomsky, escribió: “la mayoría de los hombres son esclavos de las corporaciones [...] Es una América muy diferente de la vieja... ya no es el lugar de la empresa individual... de las oportunidades individuales y los logros individuales”. En Chomsky, N.: “Poder en el escenario global”, en VV.AA. (2000). *Op. cit.* p. 233.

posibilidad de intervención y operatividad de corte ideológico-político contraviniente¹⁶⁵.

Actualmente los Estados han traicionado su formulación originaria vinculada al gobierno de la *res publica* en una delimitación territorial –al menos en cuanto a gobierno de lo público y a localización–, operando como burocracias internacionales que regulan y apoyan el poder privado.

También Lyotard lo dejó patente hace unas décadas:

“El «redespliegue» económico en la fase actual del capitalismo, ayudado por la mutación de técnicas y tecnologías, marcha a la par, ya se ha dicho, con un cambio de función de los Estados: a partir de ese síndrome se forma una imagen de la sociedad que obliga a revisar seriamente los intentos presentados como alternativa. Digamos, para ser breves, que las funciones de regulación y, por tanto, de reproducción, se les quita y se les quitarán más y más a los administradores y serán confiadas a autómatas [...] La disposición de las informaciones es y será más competencia de expertos de todos los tipos. La clase dirigente es y será cada vez más la de los «decidores». Deja de estar constituida por la clase política tradicional, para pasar a ser una base formada por jefes de empresa, altos funcionarios, dirigentes de los grandes organismos profesionales, sindicales, políticos, confesionales”.¹⁶⁶

Comienza así lo que se ha dado en llamar contracción del Estado o «Estado precario». Su principal tarea, producto de esa precarización, es aplicar la doctrina del «socialismo de los ricos», que consiste, básicamente, en *socializar el riesgo y los costes y privatizar el poder y los beneficios*¹⁶⁷, y que fue expandida de la mano de Reagan, Thatcher, Mulrony y los nuevos

¹⁶⁵ El propio John Dewey ya informaba al respecto cuando se refería a esto como un nuevo feudalismo industrial y recalca las limitaciones impuestas a las democracias.

¹⁶⁶ Lyotard, J. F. (2008): *Op. cit.*, pp. 35-36.

¹⁶⁷ Chomsky, N.: “Poder en el escenario global”, en VV.AA. (2000): *Op. cit.* p. 234.

«demócratas» impulsores del Neoliberalismo. Y a esta contracción no es resultado sólo de políticas económicas implementadas por la derecha. De hecho, como plantea Negri,

«La izquierda estaba (y está) en una fase de decadencia, bloqueada en la que llamamos “tercera vía”, una especie de posthatcherismo blairiano, dividida por la clásica política de los dos tiempos: primero aceptar las privatizaciones y las reglas del mercado mundial y, a continuación, después de haber pagado su precio, reconstruir la relación de la política con lo que los trabajadores consideran lo común. Una estrategia, ésta, que ha mostrado su total insuficiencia hasta la saciedad y ello por una razón muy simple, porque el problema no radica en la privatización o en la desregulación, sino porque existe una total incapacidad de construir instrumentos democráticos de gestión y autogestión, de modos más o menos articulados y sofisticados, para el mantenimiento y el desarrollo de los bienes comunes, en un momento en el que el concepto y la experiencia de lo común vuelven a ser centrales»¹⁶⁸.

Esta precarización incide no sólo en la gestión económica del erario público, que beneficia claramente a las grandes corporaciones, sino que incide en la propia terminología política del siglo XXI. Así, la moderna noción de «pueblo» que queda anulada como referente simbólico y fáctico para el ejercicio del derecho. Es cierto que, como plantea Wallerstein, la definición política de pueblo, por definición, jamás ha incluido «a todos». El propio concepto hacía exclusiones que se habían asumido sin generar polémica. La nómina de Wallerstein incluye niños, dementes, criminales, visitantes extranjeros.

El problema de «el pueblo», entendido como *«concepto político se utiliza principalmente para hacer referencia a derechos dentro de un estado»*¹⁶⁹ y es

¹⁶⁸ Negri, A. (2007): *Op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁶⁹ Wallerstein, I. (2001): *Saber el mundo, conocer el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México, Siglo XXI editores, p. 105.

aquí, justamente, donde el autor plantea que se vuelve contencioso, porque a estos excluidos se añaden otros que sí han servido recelos ideológicos de muchos para quienes se han pronunciado en contra del neoliberalismo: los inmigrantes, los desposeídos, los ignorantes, las mujeres. Sin una construcción del sujeto, difícilmente pueda redefinirse el concepto “pueblo”. Y aquí pueblo no se refiere a nacionalidad en relación con la noción Estado-nación. Pueblo quiere, debe, representar a los excluidos del pacto, cuya conformación ha de provenir, indefectiblemente, de una nueva subjetividad con la que conformar el sujeto histórico del siglo XXI.

Este rostro también se ha desenmascarado.

Habitando la aquiescencia.-

«La seducción no es del orden de lo real. Nunca es del orden de la fuerza ni de la relación de fuerzas. Pero justamente por eso, envuelve todo el proceso real del poder, así como todo el orden real de la producción, con esta reversibilidad y desacumulación incesantes — sin las cuales no habría ni poder ni producción [...] lo real nunca ha interesado a nadie. Es el lugar del desencanto, el lugar de un simulacro de acumulación contra la muerte. No hay nada peor. Lo que a veces lo vuelve fascinante, vuelve la verdad fascinante, es la catástrofe imaginaria que hay detrás».

Baudrillard, *De la seducción*

La entelequia de «vida suficiente» averroista se ha traducido, cíclicamente en aquellas promesas sin cumplimiento de las que se ha venido hablando. Aparentemente casi la tocamos. Los «happy twenties» del XX fueron una suerte de entrante para degustación en el banquete civilizacional occidental.

Luego, se creyó que esa sería la manera en la que se alcanzaría un bienestar con máscara de eternidad. La Gran Depresión postergó la entelequia. El entremés fue dado a probar o publicitado secuencial y paulatinamente en prácticamente toda la geografía planetaria. También el plato fuerte, al que siguieron otras depresiones, caídas, que para cualquier mente preclara debieran haber sido evidente indicio de inviabilidad.

Propuestas como las ofrecidas por Baudrillard nos llevan a constatar que los dispositivos con que se pensó la política durante la modernidad no son suficientes para abordar el tema de la hegemonía y por consiguiente, del poder.

La terminología y hermeneusis desde la cual se ha propuesto revertir la dialéctica entre dominante y dominado (valga aquí cualquier nomenclatura que aluda a dicha dialéctica: opresor y oprimido, amo y esclavo, etc., según la teoría sociológica, política o filosófica que la refiera), desde la idea amigo-enemigo e inspirada en el antagonismo entre los elementos que conforman dicha dialéctica, no ha servido. La reversión no ha sido más que teórica, o si se quiere, simulada:

«Virtualmente, se nos concede todo (...) cualquier problema – incluso de orden expresivo y performativo- obtiene respuesta técnica. Liberación ineludible. Levantamiento universal de las prohibiciones. Acceso a toda la información. Imperativo de goce»¹⁷⁰.

Se trata pues, de una emancipación virtual en la que incluso se pueden establecer situaciones de conflicto en rebeldía expresiva, conflictos que a la postre no inciden sustancialmente en nada más que un autonutriente del sistema que los contiene y es perfectamente capaz de digerirlo y en una reafirmación de autocomplacencia del sujeto que se proclama libre, porque como dijera Jean Paul Sartre «*siempre es más fácil proclamar que se rechaza que rechazar realmente*».

Como plantea Baudrillard,

«es ahí donde radica la instalación de la hegemonía, que llegó para quedarse. Los predicados de la dominación han desaparecido y, contradictoriamente, se interioriza la posición

¹⁷⁰ Baudrillard, J. (2006): *Op. cit.*, p. 13.

del amo por parte del esclavo emancipado, y se resuelve todo en una paradoja: la liberación total, la resolución de los conflictos y la libre disposición de uno mismo nos han llevado a someternos al orden mundial hegemónico». ¹⁷¹

Aquí adquiere todo el sentido aquella visión que anticipábamos arriba: Hegemonía implica el fin de la Dominación, de suerte que no se trata de una apropiación del capital, de los beneficios o de las rentas por parte de los dominantes, sino de una auténtica apropiación de las conciencias y voluntades y casi nos atreveríamos a decir de la realidad y de la historia presente en un tránsito imposible de fechar en el que el sujeto deviene diluido-seducido-fascinado en las sociedades del espectáculo total.

El sujeto ensimismado torna sujeto aquiescente y aun pudiendo estar en desacuerdo con el *nomos*, con *ley*, con el *sistema*, la fascinación deviene en una suerte de Síndrome de Estocolmo social:

«Se ha producido una confiscación generalizada –de la soberanía y de la guerra, de los deseos y de las voluntades secretas, del sufrimiento y de la rebeldía- a través de una inmensa simulación, un gigantesco reality show, en el que todos nos limitamos a interpretar un vergonzoso papel». ¹⁷²

Como vemos, un imaginario *massmediatizado* por la espectacularización, se conforma de sujetos ensimismados condenados a una vida aquiescente, a una vida ilusa. El adjetivo iluso (*del latín illūsus*, 'burlar') presenta un doble significado, 'seducido' y 'engañado'. Así pues, este sujeto mediatizado vive una vida ilusa en un doble sentido: la vida de una «ilusión» ('vida seducida') y vida en una trampa ('engaño').

Habíamos denunciado ya al inicio de este capítulo la falacia de la universalización, que en última instancia, se reduce a la universalización del deseo del sujeto seducido-diluido-fascinado. Una ilusión inspirada en el

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 12.

¹⁷² *Ibíd.*, pp.12-13.

engaño: el sujeto es seducido por el discurso de la posibilidad. Toda suerte de eslóganes de invitación al individualismo («hazte a ti mismo»), de biografías de mendigos que llegan a ser multimillonarios, y en una medida mucho más verosímil, el discurso de la meritocracia que triunfa durante buena parte del siglo XX y aún a principios del XXI, son mostradas en el escaparate que sirve a la fascinación.

Quién podría renunciar a esa posibilidad. Este muestrario genera, además, un concepto de felicidad asociado al éxito, que como el capital, se convierte en quimera inspiradora de lo incesante: jamás es demasiado capital, jamás es demasiado éxito. Un inconformismo difícilmente reversible. Un inconformismo incontestablemente irrechazable para los sujetos fascinados.

Esa es la catástrofe imaginaria que hay detrás, como planteaba Baudrillard en la cita introductoria. Es preferible ora soñar, ora luchar por obtener el diamante (vida virtual) que contra la explotación de quien lo extrae (vida real) y nada percibe. Por otra parte, la trampa de esa ilusión, como se ha venido diciendo, se desarrolla en el *backstage* de este escaparate donde se ha universalizado la idea de derecho y el discurso de la integración y pueden constatarse con toda lucidez las miserias de un sistema de facto desigual, o como lo expone Wallerstein:

«El universalismo es un "obsequio" de los poderosos a los débiles que pone a estos últimos frente a frente en una doble encrucijada: rechazar el regalo supone una pérdida; aceptarlo también. La única reacción plausible del débil no es ni rechazarlo ni aceptarlo, o tanto rechazarlo como aceptarlo a un tiempo. En definitiva, el zigzagueo aparentemente irracional (tanto cultural como político) de los débiles que ha caracterizado la mayor parte de la historia del siglo XIX, y sobre todo la del XX»¹⁷³.

Esa universalización no incluye a los marginados, que cada vez son más. Y a esto, como se ha visto, habríamos de sumar el deterioro imparable del planeta.

¹⁷³ Wallerstein, I. (2007): *Geopolítica y geocultura*. Barcelona, Editorial Kairós, p. 300.

Ante tal situación, el sujeto en unos casos inconsciente, en otros conscientemente, parece consentir ese engaño, no objeta. No hay nada que le permita luchar contra su lógico deseo de proyección de persona reducida a *avatar* de la mascarada. La tecnología le ha servido la posibilidad de vender una imagen de sí maquillada con Instagram: esa es la medida de su libertad y de su felicidad. Su vida simulada es más ilusionante que la asunción de su condición de base en una pirámide que no se sostiene.

Además, ese *avatar* estético se sabe con derecho a participar en lo que equivocada o limitadamente consideran política: derecho a votar o a abstenerse; esto no sólo es un campo de cultivo al populismo de políticos al servicio de las transnacionales, sino que implica una falsa percepción del sí mismo: no puede/quiere ver las cadenas.

Sloterdijk lo expresa en estos términos:

«Desde que los ciudadanos de Estados modernos acomodados ya no se entienden a sí mismos como súbditos, sino como votantes libres gastadores de dinero, la obligación de participar en el «todo» se desplaza del altruismo a favor del señor y de las normas divinas a la apertura a mercancías y temas públicos; con el efecto colateral inevitable de que se extiende entre los “sujetos” una tendencia a tomar-se-en-serio-a-sí-mismos como clientes, como poseedores de opinión y como portadores de propiedades personales».¹⁷⁴

Parece entonces que el debate se cierne sobre la vida feliz, como decíamos, sobre la «*vida suficiente*». Y en eso parece que estamos todos de acuerdo. La otra acepción de esta vida feliz es expuesta desde el lado neoliberal como la vida que está siendo. Recordemos: En 1989 Francis Fukuyama presentaba *The End of History and the Last Man* (*El fin de la Historia y el último hombre* – publicado en España en 1992-), en el que planteaba que el triunfo de las

¹⁷⁴ Sloterdijk, P. (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Ediciones Siruela, p. 251.

democracias liberales constituiría el último episodio de la Historia. Episodio que significaría una suerte de *pax perpetua*, de orden absoluto una vez se llegase al pensamiento único. Dicho orden vendría dado por la economía de libre mercado, la democracia participativa y el derecho jurídico. El hombre ya no necesitaría batirse en otra lucha que el lucro; no tendría pues, necesidad de librar ninguna contienda, ninguna batalla emancipatoria. ¿Es a esto a lo que llamamos la vida buena?

La idea de sujeto aquiescente-seducido-fascinado que se ha venido apuntando se acomoda perfectamente en esta visión, de hecho, tal ha sido la apuesta, que por lo pronto parece favorable al neoliberalismo. Sin sujeto histórico capaz de, ya no sólo cuestionar sino siquiera percibir una estabilidad falsa, difícilmente pueden acometerse empresas emancipatorias: la aquiescencia niega cualquier posibilidad de reversión de ese orden prefabricado.

El fin de la historia, concepto que ya estaba en La Fenomenología del Espíritu de Hegel, supone, por otra parte, una lectura lineal de la Historia, esto es, un *post scriptum* de la Modernidad sin retorno puesto que, como se ha indicado, el Neoliberalismo ha universalizado, desde la razón occidental, la naturalidad del avance del libre mercado. Pero orden derivado del pensamiento único ¿para quién?

Se universaliza su idea, pero simultáneamente también las perversas consecuencias que genera. El fin de la historia como fin de la lucha, también quiere, como el libre mercado, presentársenos como natural.

Nuestra lectura del fin de la historia es otra, sin embargo, que vinculada con la conocida idea de fragmentación histórica que plantean las tesis posmodernas, no se traduce ni natural ni lógicamente en orden, sino en bifurcación.

Esta idea fragmentaria significa el fin de una visión fenomenológica de la Historia y con este, el de la idea de los sujetos que la han protagonizado. Creemos haber dejado claro hasta aquí los diferentes tipos de sujetos históricos desde el periodo clásico hasta hoy, desde aquel ciudadano a ese

actual que hemos convenido en llamar diluido-seducido-fascinado. Esta palabra “trenecito”, de inspiración Heideggeriana, nos lleva, en el contexto de la posmodernidad, a tener en cuenta la nueva dimensión ontológica que cala gracias y después de Heidegger: el *Dasein*, el ser-ahí-en-el-mundo en todas sus dimensiones, incluida la política, sobre la cual ha de sustentarse una, toda, cualquier noción de “sujeto”.

Y creemos preciso rescatar esa idea de *ser* porque afirmar, como Fukuyama, que estamos en el episodio último del gran metarrelato, del relato capitalista, es anular toda ontología, algo imposible puesto que no se puede *no-ser-ahí* en el mundo, aun cuando la historia no confiera a ese *ser* que *está*, un papel siquiera secundario o como “extra”. El *ser está ahí*, rodeado de otros seres y de información; es lo que hace con ella, su capacidad de relatarse a sí mismo en ella, esto es, definir qué tipo de sujeto desea ser puesto que es intrínseca y consustancialmente ser político. Asumir esa ontología es acaso una posible salida ante la necesidad de reinención del sujeto diluido.

Por otra parte, negar la linealidad de la Historia no es negar el legado. Tampoco significa renegar de una herencia su percepción en términos de fragmentación, porque tal fragmentación no quiere decir aniquilación, fin o exterminio. Derrida la plantea como memoria de los espectros. Para él, es fundamental no confundir a estos espectros con fantasmas.

Estos espectros son voces e imágenes claras que vienen de un tiempo atemporal, si se nos permite la paradoja, que vienen de todos los tiempos, de cualquier tiempo, bajo diferentes y heterogéneas apariencias, a recordarnos la experiencia humana y a invitarnos al ejercicio de duelo.

A partir de la lectura que Valèry hace de Hamlet, Derrida nos ofrece una sugerente lectura de la obra de Shakespeare, concretamente del momento en que el príncipe toma los diferentes cráneos -ese momento estelar en que dice «Ser o no ser», según la traducción común-. Valèry pone en boca de Hamlet:

«Y éste fue Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx qui genuit...»¹⁷⁵; esto es, el príncipe toma las calaveras y se pregunta acerca de los grandes hombres. Se trata, efectivamente del tópico *Ubi sunt?*, aunque la lectura derridiana profundiza mucho más que los autores medievales que lo trataran. A partir de este análisis, Derrida definirá a estos espectros, refiriéndose a:

«esa Cosa que no es una cosa, esa Cosa invisible entre sus apariciones, tampoco es vista en carne y hueso cuando reaparece. Esa Cosa, sin embargo, nos mira y nos ve no verla incluso cuando está ahí. Una espectral disimetría interrumpe aquí toda especularidad. Desincroniza, nos remite a la anacronía. Llamaremos a esto el efecto visera: no vemos a quien nos mira [...] La anacronía dicta aquí la ley. El efecto visera desde el que heredamos la ley es eso: el sentirnos vistos por una mirada con la que será siempre imposible cruzar la nuestra. Como no vemos a quien nos ve, y dicta la ley, y promulga la inyunción, una inyunción por otra parte contradictoria, como no vemos a quien nos ordena [...]»¹⁷⁶.

Ya no se trata de aquel modelo que Sloterdijk consideraba fundamental para la conformación de una determinada ética. Recordemos cuando decía:

«Desde siempre fue la humanización un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esa fuerza demiúrgica de la lengua la llamo promesa. El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas, es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de

¹⁷⁵ Derrida, J. (2012): *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Editorial Trotta, p. 20.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 21.

haberse referido a «grandes hombres», en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos»¹⁷⁷.

El espectro no es aquí un modelo, un ejemplo, un referente en un sentido clásico u horaciano; o no es solo eso. Es ese legado informe que nos recuerda una responsabilidad con el mundo. De hecho, en *Espectros de Marx*, Derrida analiza el lamento de Hamlet cuando el fantasma de su padre le insta a «enmendar» el tiempo, a devolverlo a su orden o cualquiera que sea la traducción que el lector escoja¹⁷⁸.

Debemos tener en cuenta que un texto sobrevive, es lo que quiere decirse, más allá de tal o cual paradigma o sea cual sea el metarrelato del cual se sustrae. El fin de la historia de Fukuyama es el último totalitarismo narrado, como antes lo fue el comunismo de inspiración marxista, y aún antes el Iluminismo y el Cristianismo. Por decirlo de alguna manera, *el fin de la historia* no es el fin de la historia, aunque sea redundante; es, quizá, el fin de un metarrelato narrado, no en términos de absoluto puesto que el acontecimiento es posible.

El fin del metarrelato que no se sostiene ante las ya evidenciadas paradojas de que está revestido. Y este *fin* es acaso una experiencia más, una cara más de la forma poliédrica, toroidal de la memoria, una experiencia que dejará su halo, una suerte de espectro que indica una posición frustrada que ha determinado nuestro *ser-ahí* durante siglos. No es fin, pues, sino tránsito hacia el acontecimiento posible, indeterminado e indeterminable.

«En el mismo lugar, en el mismo límite, ahí donde acaba la historia, ahí donde termina cierto concepto de historia, ahí precisamente comienza la historicidad de la historia, ahí, por fin, tiene la oportunidad de anunciarse –de prometerse-. Ahí donde acaba el hombre, determinado concepto de hombre, ahí la

¹⁷⁷ Sloterdijk, P. (1998): *Op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁷⁸ Derrida ofrece numerosas traducciones y explicaciones al respecto de la expresión «el tiempo está fuera de quicio». Cf. Derrida, J. (2012): *Op. cit.*, p. 33.

humanidad pura del hombre, de otro hombre y del hombre como otro comienza o tiene por fin la oportunidad de anunciarse –de prometerse-. De esta manera aparentemente inhumana o todavía inhumana. Incluso aunque estas proposiciones sigan reclamando cuestiones críticas o reconstructivas, no se reducen a la Vulgata del paraíso capitalista como fin de la historia»¹⁷⁹.

El príncipe Hamlet lamenta la responsabilidad que indefectiblemente ha de asumir, y conjura. La conjuración y la promesa son haz y envés de una condición, de un destino, del que no *debe* escapar; pero no porque no tenga opción de hacerlo, sino porque la carga del porvenir le corresponde; porque su renuncia implicaría el fin. «*El mundo está fuera de quicio, que haya nacido yo para enmendarlo*»: no puede el príncipe más que lamentar, porque la renuncia no tiene cabida. El espectro aparecerá una y mil veces.

Y ese espectro que para cualquier espectador de cualquier tiempo resultaría irrisorio, cómico e incluso absurdo, desde la perspectiva del espectador dramático que imagina esta escena, aparece con un vago pero profundo mensaje mesiánico que permite la posibilidad de «salvación» en un devenir que depende del hombre, esto es, de la conformación de un tipo de sujeto, que consciente de sus límites y de la necesidad de asumir aún más una dimensión colectiva, adquiera una responsabilidad del porvenir.

Tanto el predicador del que habla Sloterdijk como el espectro de Derrida, son algo así como fuerzas telúricas, si bien no representan en absoluto una visión estrictamente teológico-filosófica. Esos ejemplos y espectros *son*, en cierto modo, puesto que *han sido*, reales. Son la herencia inestimable. Subrayan, así mismo, la fragilidad de la historia puesto que lo que nos llega de ésta son ecos lejanos débilmente definidos. Y aun cuando se mostrasen nítidamente, puesto que nos quedan sus “obras”, estaríamos constreñidos por nuestra lectura y nuestras limitaciones diacrónicas: limitados por el qué, el cuándo, el cómo y el en qué condiciones leemos.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p.88.

El propio Derrida dice: *«muy recientemente releí el Manifiesto del partido comunista. Lo reconozco avergonzado: no lo había hecho desde hacía decenios –y eso debe revelar algo–»*. ¿Debe significar algo que pueda traducirse en que tal vez no era el momento, en esas décadas, de atreverse a conversar con el fantasma que había inspirado el comunismo totalitario? Pero se atreve a hacerlo. Se atreve a releerlo, a enfrentarse con uno de los espectros de Marx; no se trata de un Marx total, sino del Marx que aún resiste a su propio tiempo, del Marx salvable entre las ruinas que la práctica totalizadora de los comunismos del XX dejó a su paso¹⁸⁰; ello implica, además, vencer el pulso a quienes en nombre de esas ruinas niegan al espectro y lo condenan al infierno del olvido.

Tales son las incertidumbres que atraviesan la memoria, tal es la historia fragmentada. Una serie de ideales, de desencuentros sin tiempo que aparecen y se diluyen en nuestro ser y estar ahora. Por eso definir el conocimiento es tan complejo, por eso una teoría sobre qué es saber se nos escapa. Por eso es impensable un proyecto que anuncie el principio o el fin de algo: esto es la incredulidad del metarrelato.

No fracasa el metarrelato entonces del Cristianismo, o del Marxismo o del Iluminismo, sino su lectura «verdadera», «total», «única» que se nos presenta fracasada. Y es preciso, claro está, el ejercicio de desmitificación, como dirá Rudolf Bultmann, porque, en efecto, no hay Verdad, sino información. Pero junto a éste, es necesaria también la tarea del duelo. Y es el sujeto quien ha de asirla, aprehenderla, y proyectarla en beneficio de un estar-ahí comunal.

«Cierta andadura deconstructiva, por lo menos aquella que he creído deber emprender, consistía, desde el comienzo en poner en cuestión el concepto onto-teo-, pero también arqueo-teleológico de la historia, en Hegel, en Marx o incluso en el pensamiento epocal de Heidegger. No para oponerles un fin de la historia o una ahistoricidad sino, por el contrario, para

¹⁸⁰ *Ídem.*

demostrar que esta onto-teo-arqueo-teleología bloquea, neutraliza y, finalmente, anula la historicidad. Se trataba, entonces, de pensar otra historicidad –no una nueva historia ni menos aún un new historicism, sino otra apertura de la acontecibilidad como historicidad que permite no renunciar sino, por el contrario, abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como promesa y no como programa o proyecto onto-teleológico o teleo-escatológico. Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del “es preciso”. Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político»¹⁸¹.

Son estas conversaciones cara a cara las que pueden contribuir a anular el tedio que revistió al siglo XX de tesis apocalípticas frustradas por ese tan perverso como falso «y fueron felices por siempre jamás» con que Fukuyama quiere poner la guinda al pastel civilizatorio. Sus predicciones de orden está claro que tampoco se cumplen.

No vamos a insistir aquí en la necesaria redistribución de los recursos para llegar a una igualdad y a un orden de facto. Tampoco pretendemos proclamar que el Apocalipsis está aquí; pero la idea de orden con que se tratan de mitigar los problemas estructurales que atraviesan el derecho, la economía y la cultura debe ser cuestionada.

Especialmente el discurso del nada hay que salvar. El acontecimiento es posible, y «*hay acontecimiento en cuanto aquello que ocurre no estaba predicho*»¹⁸². Si el vaticinio neoliberal no se cumple, la puerta del porvenir continúa abierta y habremos de continuar el camino.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 89. El subrayado es nuestro.

¹⁸² Derrida, J. (2006): *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena libros, p. 101.

Por lo tanto y puesto que no es predecible, tal acontecimiento es intempestivo, brota de las grietas, de las fisuras dejadas por nuestra propia torpeza. Creer que podemos conocer las respuestas cuando aún no sabemos formular las preguntas, creer que podemos elaborar un proyecto mundial que satisfaga a todos, nos aleja del objetivo de un proyecto de mundo.

La reflexión sobre el saber quizá deba partir de esta premisa. Podemos percibir numerosos síntomas del fracaso, podemos constatar que el sistema jurídico, económico y político no funciona, pero las reglas que se han establecido no permiten estrategias revulsivas hacia un orden autopoietico, autocreador.

Para ello tendría que redefinirse el concepto de saber, o contemplar saberes que a nuestros sistemas nacionales de educación no ha interesado incluir en sus currículos; la creatividad como valor, por ejemplo, ha sido anulada; las disciplinas han ido adquiriendo un carácter tribal liderado por cabecillas que han dejado de plantearse por qué hacen lo que hacen y a quiénes sirven. No se trata de una apuesta por la metafísica frente a la ética, de la lógica frente a la matemática, de una batalla entre culturas. Está en juego la conformación de un sujeto histórico que parte de una visión del hombre como *bios* y como *politikos*, de su experiencia en el mundo y desde una relectura de la Bildung en la medida en la que el sujeto histórico que habría de constituirlo, acaso ya no sea el burgués clásico para el que se pensó inicialmente la Bildung (*bildungsbürgertum*).

Una vieja idea de Bildung deberá ser repensada para la conformación de un nuevo sujeto en las sociedades posmodernas. Cuando decimos que “ya no es el burgués clásico”, queremos dejar constancia de que otro de los cambios visibles tiene que ver con la situación actual del sujeto histórico. Hablar en términos de burguesía, por lo tanto, no nos parece de suficiente, puesto que no contiene esa visión de “el pueblo” expuesta ni a los excluidos históricos y actuales.

Precisamente, porque creemos asistir al derrumbamiento de este tipo de sujeto, en una sociedad hegemónica bajo el imperio del mercado y dirigida

por las corporaciones internacionales encarnadas en una élite. Dicha élite parece así mismo, dirigir, desde la sombra, a “los señores del dinero” (grandes bancos y organismos internacionales, como el FMI o el Banco Mundial), que a su vez, establecen un pulso a los sistemas políticos representativos de las democracias occidentales, que en muchos casos no ofrecen la resistencia necesaria para servir a los intereses de la colectividad.

Intereses populares éstos que nos vemos obligados a leer entre líneas, ante la patente aquiescencia de una ciudadanía que se ha conformado con la delegación periódica de sus responsabilidades, y para la cual la vía cómoda ha sido desacreditar una política *de facto* vacua, caduca e inservible, ante la cual responden retirándose del juego, como se ve en la escasa participación (salvando las manifestaciones puntuales que hemos presenciado en los últimos tiempos y cuya posición no se refleja en los resultados electorales) en las citas con las urnas.

Y ante esto, podremos evocar el espectro de Nietzsche («y este es Nietzsche qui genuit...»), diríamos, siguiendo a Derrida), para conversar con él sobre los espíritus fatigados.

«Nuestra indiferencia y nuestra frialdad pasajeras respecto a los hombres, que se interpreta como dureza y falta de carácter, no son, a menudo, más que fatiga del espíritu; cuando nos hallamos en semejante estado, los demás, así como nosotros mismos, nos son indiferentes o importunos»¹⁸³.

Sabemos su respuesta a la fatiga. ¿Qué nos diría su espectro sobre el sujeto seducido-diluido-fascinado? ¿Encarna este sujeto a ese espíritu fatigado? La respuesta de Nietzsche no es la inacción, como sabemos.

Se trata de advertir los peligros y proponer la necesidad de continuidad, de contingencia; no un programa, sino un Neo-vitalismo. Ahí radica el valor de las

¹⁸³ Nietzsche, F. (1999): *El viajero y su sombra*, Madrid, Editorial Edaf, p. 269.

letras de Nietzsche y de cuantos se mantienen como espectros; espectros que sobreviven a la hegemonía. No se financian hoy proyectos de hermenéutica nietzscheana; ninguna transnacional solicitará de un grupo de intelectuales una Paidea inspirada en un *tête à tête* con el espectro del inmoral Nietzsche.

Este último rostro es también pues, visible. La Pedagogía, en su sentido más amplio, deberá conversar con los espectros si quiere volver a solidificar los rostros diluidos del sujeto evanescente. La redimensionalización del saber: ese es su poder contra el poder.

2.2. La arqueología del saber-poder.

«En un sentido básico, la transformación del mundo del saber está intrínsecamente vinculada a la transformación del sistema-mundo en sí».

Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*.

Servido el vínculo entre el saber y el poder y antes de adentrarnos en el análisis de su arqueología, es preciso apuntar a la génesis del concepto y en qué sentido se quiere desarrollar la reflexión en torno a este tándem.

Giusseppe Duso plantea que en la historia de las ideas políticas, con frecuencia «se entienden los conceptos como algo que posee valor universal»¹⁸⁴. El autor se refiere a que la relación entre “poder” y otros conceptos como “sociedad civil” o “democracia” adquiere un significado diferente en función del momento histórico en el que se plantea el análisis de esta.

¹⁸⁴ Duso, G. (coord.) (2005): *El poder. Para una historia de la filosofía política*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 11. Duso considera que el concepto Estado ha variado en la historia y que existe el riesgo analítico de extrapolar aspectos propios del Estado moderno (la unidad del territorio, la homogeneidad de la legislación, la ley entendida como imperativo del legislador, una relación de orden-obediencia como obligación política, la distinción privado-público, etc.) que no son apropiados para entender las relaciones de poder en otras épocas.

Para Duso, la noción de política de Aristóteles, por ejemplo, se da en un contexto en que la polis existe por naturaleza y el hombre es un “animal político” en tanto que esta es su naturaleza humana, más que en el sentido de la política moderna, donde la relación con el poder, entendido este como relación de fuerzas, no solo es evidente sino que la aleja de su origen.

«El poder es un concepto moderno que tal como se presenta más o menos consistentemente en nuestro pensamiento no sólo no es atribuible a la manera de entender la política y la relación entre los hombres propias de la tradición de la filosofía práctica, sino que en el momento de su nacimiento sólo pudo formularse negándole dignidad y legitimidad a dicha tradición [...] Aquello que entendemos por “política” en sentido específico es la política moderna, basada en el concepto de poder y entre la separación entre lo público y lo privado»¹⁸⁵.

Este principio nos parece relevante en la medida que hace que nos planteemos el propio carácter historicista del concepto “poder”, algo que quedará patente especialmente en la obra de Foucault, quien cuestionará que exista un “sujeto de conocimiento” universal, ya que este esgrime su discurso de acuerdo con el paradigma sobre el cual se articula la concepción de cultura en cada época.

En *Las palabras y las cosas* plantea precisamente que la relación de este sujeto con el lenguaje incide en el significado de la terminología política de cada momento histórico. Dejará visible por lo tanto, la importancia del sujeto en el análisis del poder, si bien, desde enfoques diferentes, ésta ya había sido planteada por autores como Max Weber, Sigmund Freud o Hans Kelsen, entre otros.

Pero Foucault no pondrá el acento solo en el “sujeto de conocimiento”, sino que abundará en los límites al pensamiento que el sistema social de control y

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 13.

vigilancia ejercen sobre aquel en la conformación de una genealogía del conocimiento, como pondrá de manifiesto en *Vigilar y castigar*.

En 1969 publica *La arqueología del saber*, trabajo en el que cuestiona los límites del estructuralismo al plantear que un análisis de las estructuras semánticas y sintácticas es insuficiente para una comprensión profunda del texto y añade nuevas dimensiones de análisis cuyo vínculo con el poder es incontestable. La aportación foucaultiana va aún más allá de plantear, como Duso, una visión del poder en términos de modernidad, es decir, como poder oficial o gubernamental; cuanto menos, su análisis no lo vincula sólo con la política.

El poder es deslocalizado y no se manifiesta únicamente en las instituciones; también es omnipresente (atraviesa al propio sujeto en su relación con el otro); no es una concesión que se hace a un gobernante, como tampoco se limita a una relación contractual e institucional.

Ello hace que el poder como constructo no sea tomable, asible, tangible, como quería el marxismo. No es posible atravesar por la fuerza, ni siquiera por la concienciación, al conjunto ingente de subjetividades sociales. Ninguna autoridad es suficientemente poderosa para desarticular todos los ejes del poder que se despliegan en las coordenadas coyunturales donde intente operar. Esta inabarcabilidad supone una esperanza para la posibilidad de desactivación de los dispositivos hegemónicos.

La cuestión es más compleja aún, pues si bien una forma común en los Estados modernos de ejercer el poder se inspiró en los principios de control y vigilancia, es cierto que en nuestro tiempo estas viejas pautas continúan, pero han eclosionado otras vías más sutiles que hacen posible la hegemonía, según se explicó en el capítulo anterior. Tal y como plantea Bauman,

«En el estadio “líquido” de la modernidad, la demanda de las funciones directivas ortodoxas de “disciplinar y vigilar” se agota rápidamente. Y es fácil comprender por qué: la dominación debe

lograrse y asegurarse dedicando mucho menos esfuerzo, tiempo y dinero, mediante la amenaza de quedar excluido de todo compromiso o, mejor aún, mediante la negativa a priori de comprometerse, antes que aplicando el control y la vigilancia obstructivos y continuos, día tras día»¹⁸⁶.

Por otra parte, una vez que, de un lado se intenta ejercer, de otro surgen resistencias que muestran disconformidad con la legitimidad del poder. El poder es pues, una compleja red de fuerzas que operan buscando espacios estratégicos donde desarrollar una forma de dominio, y no solo para castigar o hacer cumplir la ley, en nombre de una legitimidad adquirida, que es la visión común que se tiene de este, cuyos efectos se ponen de manifiesto en el plano institucional –política-.

Para Foucault, el Estado de Derecho se define por oposición a dos cosas: al despotismo, entendido como «sistema que hace de la voluntad del soberano el principio de la obligación de cada uno y de todos con respecto al poder público»¹⁸⁷, y el *Polizeistaat* o Estado de policía:

«Se entiende por ello un sistema en el cual no hay diferencia de naturaleza, de origen, de validez y, por consiguiente, tampoco diferencia de efecto entre, por un lado, las prescripciones generales y permanentes del poder público –en líneas generales, si se quiere, lo que llamaríamos la ley- y, por otro, las decisiones coyunturales, transitorias, locales, individuales de ese mismo poder público: el nivel de lo reglamentario, para decirlo de algún modo».¹⁸⁸

El Estado de Derecho es legalista (legalidad de validez universal) y no dependerá de la voluntad del soberano, pues diferencia las disposiciones

¹⁸⁶ Bauman, Z. (2008): *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona, Gedisa, p. 38.

¹⁸⁷ Foucault, M. (2012): *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid, Akal Universitaria, p. 174.

¹⁸⁸ *Ídem*.

legales en su principio, sus efectos y su validez, de la expresión de la soberanía y las medidas administrativas. Supone la alternativa positiva al despotismo y al Estado de policía. Es un Estado «en el cual los actos de poder público no pueden tener valor si no se enmarcan en leyes que los limitan de antemano. El poder público actúa en el marco de la ley y no puede actuar sino en el marco de la ley»¹⁸⁹.

Estos límites al poder suponen un avance inequívoco para la formación de una cultura democrática. El mercado, en cambio, no se autoimpone límites legales, lo que presumiblemente lo coloca en una posición muy cómoda para abocar en despotismo. Pero eso atentaría contra la lógica democrática (que no contra su praxis, he aquí el problema entre lo que debe ser y lo que realmente es) de los discursos oficiales; el despotismo no debería, por lo tanto, mostrarse de una forma tan flagrante. Su pauta es intentar reducir la voluntad del sujeto de Derecho (fascinación del sujeto) y controlar los marcos jurídicos (corrupción) y tecnológicos y culturales (virtualización, espectacularización y monopolización de la ciencia).

Los Estados deben contrarrestar esta voluntad de poder, que es precisamente, como ya denunciábamos en partes anteriores, lo que no se hace cuando se vuelven precarios. Y esa forma de control debe ejercerse, al menos, por dos vías: bien buscando estrategias para poner límites a cualquier poder que no se ponga límites a sí mismo; bien favoreciendo espacios culturales.

Con respecto a este último aspecto, el de la cultura, se plantea con frecuencia el debate en torno al nacionalismo cultural. Los neoliberales entienden que todos los bienes y servicios deben seguir la misma lógica mercantil, incluidos los culturales y que los Estados no deben restringir la libre comercialización de éstos. Esgrimen como argumento que la incursión de los Estados en la cultura, o como lo plantea Vargas Llosa¹⁹⁰, el trato de la cultura como excepción (no siguen la misma lógica que el resto de bienes y servicios) encierra una voluntad

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 175.

¹⁹⁰ "Razones contra la excepción cultural", publicado el 25 de julio de 2004 en el diario El País. En línea: http://elpais.com/diario/2004/07/25/opinion/1090706405_850215.html

de control identitario y formación de espíritus nacionales. Acusan a los Estados de potenciar el nacionalismo cultural.

Nos parece un reduccionismo insostenible. En primer lugar, es una visión homogénea del Estado, como si todos los poderes públicos conspiraran contra el universalismo, o como si todos los políticos fueran nacionalistas o localistas.

No se plantean que su voluntad pudiera ser hacer valer el derecho a crear. No se plantean la posibilidad de que pueda existir un punto intermedio en el que no se lleguen a confundir Estado y nacionalismo como si fueran una misma cuestión. En segundo lugar, Vargas Llosa expone que el proteccionismo cultural del Estado es elitista. No tiene en cuenta que las expresiones culturales no tienen límites y que no es el Estado, en cualquier caso, quien se los pone; otra cosa es que los estados traten de limitar la especulación.

Que el Estado proteja la producción cultural no significa, necesariamente, que su objetivo sea favorecer la creación de “alta” (entre comillas) cultura. Muchas veces es todo lo contrario, sino que, en cualquier caso, pretenda favorecer espacios de creación, espacios para la educación, para no condenar a la ignorancia a la ciudadanía, como queda de manifiesto en la réplica que hace Rigoberto Lanz¹⁹¹ al escritor peruano.

No es que la cultura nacional atente contra la libertad, sino debería poder contrarrestar la idea de una cultura única: la financiada por mecenas privados, la que encuentra espacios en el mercado y compite como cualquier otro producto. Eso a priori no es elitismo o antielitismo, es mercado. Y al mercado no le importa el contenido de la cultura¹⁹². Así pues, no se trata de demostrar

¹⁹¹ A propósito de un artículo de Mario Vargas Llosa, Rigoberto Lanz publica “*Argumentos Contra la excepción cultural*” en El Nacional, Caracas, el 25 de julio de 2004. En línea: <http://debatecultural.org/Observatorio/RigobertoLanz2.htm>

¹⁹² Lo que queremos exponer aquí es que el debate no puede plantearse solo en términos de nacionalismo/universalidad. Un grupo de Hip-Hop, por poner solo un ejemplo, que muestra en la portada de un trabajo discográfico a varios niños de los bajos fondos neoyorquinos acariciando billetes frente a una limusina y rodeados de lujo, exhibiendo que todo su interés en la vida es acumular dinero mientras se quejan del sistema a través de su música, ¿qué tipo de cultura es? No es elitista, desde luego; es la esperpentización de las contradicciones del sistema. Pero el mercado les da la bienvenida y les invita a participar en el juego oferta/demanda. ¿Qué significa entonces que la cultura sea elitista? ¿Que represente

la validez de una sobre otra; más bien, entendemos que la libertad reside en la pluralidad y la coexistencia. La tradición y la vanguardia, lo universal y lo local, etc. deben poder coexistir sin verse constreñidos a competir en un mercado único que ofrece una cultura única para un pensamiento único: esa es la libertad cultural que no entiende el neoliberalismo.

Además, son las élites quienes en los últimos tiempos tratan de consolidar su posición de poder, y desde luego, una Red de Estados que cuestionen o pongan límites a su lógica supone una amenaza.

Como denunciaba Naomi Klein en 2008, poco después de la caída de Lehman Brothers y del rescate de la aseguradora American International Group (AIG), asistimos a una auténtica “revuelta de las élites”, a pesar de la “vaguedad” de lo que define exactamente a la élite (¿riqueza, ocupación laboral?).

Esa “revuelta”¹⁹³ consiste en una tendencia a la concentración de poder que vincula a grandes países con sistemas políticos y económicos aparentemente opuestos, en un claro intento de control político por parte de las clases dominantes y la prueba de ello es el abandono de la regulación financiera como el repentino y masivo rescate:

«Veo una deriva hacia el capitalismo autoritario que comparten [Estados Unidos], Rusia y China [...] –explicó Klein en un acto público en Nueva York-. Eso no quiere decir que estemos todos

determinados valores éticos? El Estado de Derecho invitaría a esos niños a ir a un colegio, determinaría y haría cumplir el Derecho a la Educación, no los abandonaría a su suerte en nombre de la libertad. Mientras el grupo venda discos, esta cultura “no elitista” que plantea el neoliberalismo, podrá subsistir. La pregunta es: ¿Qué pasa cuando el grupo no vende? ¿Quiénes son esos niños cuando no alcanzan la fama y no pueden competir? ¿No son marginados sociales, niños sin formación, y por lo tanto, personas condenadas de antemano a estar fuera? ¿Qué les puede ofrecer el mercado, además de una oportunidad incierta de éxito o fracaso? Cuando triunfan, el mercado es un éxito... pero cuando fracasan, es el Estado quien debe hacerse cargo, mientras que iconos culturales como el ejemplificado hace soñar a muchos niños marginales que ese es el camino. De nuevo, el Estado se encargaría de hacer el trabajo sucio, se tendría que hacer cargo de los “daños colaterales” de la libertad del mercado. Esa es la libertad cultural que ofrece el neoliberalismo. El Estado precario les sigue el juego. El Estado que queremos cambiaría las reglas del juego y buscaría soluciones a la marginalidad que ha generado una cultura de resistencia como el Hip-Hop, por seguir con este ejemplo (hay muchos otros). Como se ve, esta cultura de resistencia forma parte del sistema. La contradicción está servida.

¹⁹³ Naím, M. (2013): *El fin del poder*. Debate política, Barcelona, p.82. El vídeo está en línea: http://library.fora.tv/2008/10/20/Naomi_Klein_and_Joseph_Stiglitz_on_Economic_Power

en la misma fase, pero sí veo una tendencia hacia una mezcla muy inquietante de gran poder empresarial y gran poder del Estado que colaboran en defensa de los intereses de las élites».¹⁹⁴

Moisés Naím entiende que el poder tiene dos componentes, uno material (tangible) y otro psicológico (reside en nuestra mente): «como fuerza, el poder es difícil de clasificar y cuantificar, sin embargo, como *dinámica* que configura una situación concreta, puede evaluarse, igual que sus límites y alcance»¹⁹⁵.

Se decía que el poder es deslocalizado, pero ello no se traduce en que no llegue a hacerse visible (evidente en la institución, menos palpable en otras esferas) una vez que se constituye, a través de sus efectos.

Naím define el poder como «la capacidad de imponer o impedir las acciones actuales o futuras de otras personas o grupos» Establece, siguiendo la taxonomía del poder de Ian MacMillan, que en la práctica, el poder se expresa de cuatro formas que denomina «los canales a través de los cuales se ejerce el poder»: la fuerza, el código, el mensaje y la recompensa, todas ellas atravesadas por un signo común: la intención manipuladora que pretende repercutir en las acciones de otros.

La fuerza emplea la coacción, el código, la obligación, el mensaje la persuasión y la recompensa, el incentivo. MacMillan ofrece, según Naím un enfoque novedoso del poder que tiene tres grandes ventajas: es práctico, se centra en el poder como dinámica (y por lo tanto puede utilizarse en otras áreas que van más allá de la geopolítica) y se distingue de conceptos con los que se había venido confundiendo, como poderío, fuerza, autoridad o influencia. MacMillan considera que el poder estaría en el nivel superior de estos conceptos porque «incluye no solo acciones que cambian la situación sino también acciones que cambian la forma de percibir la situación»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 47-52.

La taxonomía del poder de MacMillan da buena cuenta de la cantidad de mecanismos que intervienen en la conformación e interpretación del poder. Ofrece una interesante pauta cuando plantea que el poder incluye acciones que modifican cómo se percibe una situación, porque está incorporando al destinatario del ejercicio de poder, no solo a su agente, de suerte que si podemos hacer un mapa sobre cómo opera el poder, también podemos utilizar ese atlas para intentar destejer el entramado, utilizando precisamente las mismas estrategias de fuerza, código, mensaje y recompensa, para descolocar al poder.

Si observamos estas cuatro estrategias, entendemos que el problema práctico de la resistencia, a nuestro juicio, ha sido su debilidad en la última, es decir, en la estrategia de la recompensa.

Los discursos alternativos tradicionales fueron capaces de indicar cómo se podría acceder al poder (vía política o por la fuerza), ofrecer un código (la ideología), un mensaje (argumentos) pero a la recompensa le faltaron siempre incentivos seductores; eran demasiado sacrificados y estaban marcados por una incertidumbre que en el mejor de los casos llevaría al colectivo que lo defendía a una igualdad rasada por lo bajo. El código, así mismo, exigía un fuerte compromiso con la causa y coherencia teórico-práctica. Al discurso del comunismo le faltaron incentivos, por eso tuvo que recurrir a la fuerza.

En cambio, al neoliberalismo le han sobrado éstos: la recompensa no es la igualdad, sino la libertad: libertad para alcanzar el lujo, el motor competencial que la lógica mercantil (código) ha logrado inocular a través de una propaganda mass-mediática sin precedentes.

La diferencia entre el incentivo de la ideología de la negociación (que tiene una dosis de sacrificio) en busca de lo justo y lo igual y la de la competencia en busca de la libertad y el confort (que no es lo mismo que el buen vivir¹⁹⁷) es

¹⁹⁷ Cada vez es más abundante la bibliografía sobre “el buen vivir”. Un documento que nos resulta de gran interés se encuentra en línea: <http://www.dhl.hegoa.ehu.es/recursos/928>. Se trata de un reportaje titulado El buen vivir más allá del desarrollo, elaborado por Eduardo

palpable. La primera es un medio para una construcción de un proyecto de mundo, pero el plazo es largo y la vida breve. La segunda es un fin, realizable a corto plazo, para la construcción de nuestra vida personal, que es breve. Al otro lado de la balanza está la mayoría planetaria, que no tiene ninguno de los dos incentivos.

Por lo tanto, la falta de recompensa práctica hace aún más complicado desarticular las fuerzas dominantes. Sin embargo, las amenazas reales del planeta (su propia supervivencia), exigen devolver el peso al discurso y desvelar la trampa de unos incentivos que alcanzan unos pocos y que son el sueño eterno de quienes se pasan la vida deseándolo. Mostrar el origen y los efectos de la falacia de la recompensa, desmaquillar las caras de las realidades, desigualdades e injusticias parece, por lo pronto la única refutación ante los incentivos falaces que se prometen. Hay que des-colocar al poder, constituirlo de otro modo y cambiar de actores desde otras coordenadas espacio-temporales y epistemológicas. Pero para ello, es preciso un ejercicio de cuestionamiento del propio poder.

Por otra parte, y retomando de nuevo a Foucault, el poder tiene también la capacidad de generar conocimiento, efectos de verdad, como sugiere el pensador francés –epistemología-. Consideramos que aquí radica la esencia que nos permite entender el carácter indisociable entre el saber y el poder.

En apartados anteriores se ha venido intentando desvelar los rostros de la hegemonía con el objeto de determinar los ejes fundamentales sobre los que opera el poder hoy. La hegemonía del mercado, en el sentido en que se ha planteado en este trabajo, es una deslocalización del poder político al modo en que este era ejercido por los Estados durante la Modernidad.

Así mismo, el sujeto de la modernidad, pese a estar condicionado por el efecto de verdad de la Ilustración, ocupaba un lugar relevante como fuerza. El efecto de verdad que en aquel periodo quiso dársele al poder fue el del pacto social,

Gudynas y Alberto Acosta, donde se explican los principios de esta filosofía que surge en América Latina y los marcos constitucionales de nuestra América donde se han incluido algunos de sus principios.

la confianza en la buena voluntad de los gobernantes y en los valores de la democracia. Ello no implicó necesariamente su logro, pero sí un tipo de discurso que sustentó la cosmogonía política del momento (incluso esta afirmación es un efecto de verdad que idealiza generalizadamente cómo podríamos suponer que era el sujeto de entonces): «*La institucionalización de la razón de Occidente es arbitraria y relativa a la interpretación que Occidente hizo del ser*», como planteaba Castoriadis.¹⁹⁸

En la posmodernidad, en cambio, asistimos a un proceso de pérdida de la confianza en la gobernanza, la política y los valores democráticos, una vez que la sociedad civil se percata de esos juegos de verdad, de que no son más que una imperativo idealista de un deber ser que no llega a su fin. Este descrédito, pese a poder ser justificable (el fracaso es evidente) no deja de ser peligroso.

El poder está deslocalizado, pero un peligro mayor es el vacío del poder o la toma de este por fuerzas tiranas, deshumanizadas, o en suma, antidemócratas. Por lo tanto, la sugerencia contrahegemónica de Mouffe adquiere sentido en tanto en cuanto garantizaría al menos dos aspectos: evitar el vacío de poder y el mantenimiento de las instituciones. Evitar el vacío quiere decir “más democracia radical”, más participación real (autogestionaria) en la esfera pública, y no solo política, y mantenimiento de la institución, implica su saneamiento: que estén al servicio de la voluntad ciudadana.

Difícil reto, pues el problema no radica solo en la falta de confianza, sino en lo que numerosos autores ya han denunciado: la inacción ciudadana. Y este no es un síntoma solo de las sociedades posmodernas ni del sujeto seducido-diluido-fascinado. Ya Nietzsche lo condenaba en Humano, demasiado humano:

«El ejercicio del poder acarrea muchos disgustos y requiere mucho valor. Por eso hay tanta gente que no hace valer su derecho, porque este derecho es una especie de poder y son

¹⁹⁸ Tello, N. (2003): *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid, Campo de ideas S.L., p. 64.

demasiado perezosos o demasiado cobardes para ejercerlo. Mansedumbre y paciencia, así se llama a las virtudes que encubren este defecto»¹⁹⁹.

También Antonio Gramsci responsabiliza a la ciudadanía del deterioro de la credibilidad de la política. Y no se refiere a la abulia de los sujetos seducidos que son resultado de la hegemonía de mercado, sino a ese sujeto que aún conoedor del pacto, prefiere la servidumbre: «*pero nadie o muy pocos se preguntan: si yo hubiera cumplido mi deber, si hubiera tratado de hacer mi voluntad [...] Pero nadie o muy pocos culpan a su propia indiferencia*»²⁰⁰. Otra síntesis atinada al respecto la ofrece Baudrillard:

«El poder es la obligación y no se lo debe exigir: se lo debe consentir [...] Qué cada cual tenga su parte en la parte maldita: tal es el principio democrático. Pero parece que los “ciudadanos” no tienen realmente ganas de someterse a esa obligación suprema, y tienen miedo de su propia arbitrariedad [...] El gran peligro para la existencia del político no es que los hombres rivalicen por tomar el poder, sino que no quieran tenerlo»²⁰¹.

Por otra parte, si ya era suficientemente cuestionable que el soberano (representante institucional) se arrogara el derecho de vida y muerte (biopolítica) en el marco de la sistematización de la vida (la vida y la muerte como sistemas de análisis del poder), la desinstitucionalización quizá suponga una amenaza aún mayor, puesto que no existe un cerco que limite el biopoder al que los representantes del mercado aspiran, en nuestro momento histórico.

Esto no quiere decir que puedan y deban cuestionarse las estrategias de biopoder modernas: la técnica disciplinaria, de vigilancia y control con que se pretendía crear un cuerpo social dócil y desvertebrado, y la biopolítica, que bajo el pretexto de hacer cumplir la ley, ha servido para desviar la atención de

¹⁹⁹ Nietzsche, F. (1999): *Op. cit.*, 248.

²⁰⁰ Gramsci, A. (2011): *Odio a los indiferentes*. Madrid, Ariel, p. 20.

²⁰¹ Baudrillard, J. (2008): *El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal*, Amorrortu editores, Buenos Aires, pp. 161-63.

las luchas políticas tradicionales por contiendas mucho más primarias²⁰², como el derecho a la vida.

En cambio, el efecto de verdad en la posmodernidad es la virtualidad, por lo tanto, al sujeto diluido posmoderno le será mucho más difícil vertebrarse como fuerza contrahegemónica, especialmente si la epistemología está al servicio del mercado.

En su envés positivo, el efecto de verdad es dinámico e inconstituido, y por lo tanto, podría llegar a ser de otro modo. Wallerstein planteaba el vínculo en los siguientes términos:

«No el poder sobre los hombres, sino el poder sobre la naturaleza, y dicho poder es fruto del conocimiento. Para poder ejercer el control sobre la naturaleza, hay que obedecerla; no anticipándose a la naturaleza en cierta ensoñación mágica, sino que el reino del hombre nacerá a través del estudio y la interpretación de la naturaleza»²⁰³.

No interpretamos estas líneas de Wallerstein como una sugerencia naturalista, que nos devuelva a los orígenes del derecho natural, sino más bien las consideramos una reflexión sobre bioética. De hecho, como plantea Chantal Mouffe, «la sociedad de control es una sociedad en la cual los mecanismos de mando se vuelven inmanentes al campo social y se distribuyen por los cerebros y cuerpos de las personas. Lo que está en juego es la producción y la reproducción de la vida»²⁰⁴.

²⁰² Entiéndase que primarias aquí se refiere a que resulta paradójico, cuanto menos, que en el siglo XXI, en el que se ha llegado a un grado de complejidad jurídica incontestable, aún se tenga que reivindicar el derecho a la vida.

²⁰³ Wallerstein, I. (2001): *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México, Siglo XXI editores, p. 279.

²⁰⁴ Mouffe, Ch.. "La política democrática en la época de la post-política", Conferencia dictada el 19 de marzo de 2010, en el Seminario Atlántico de Pensamiento. En González, A. (ed.) (2011): *La vida que viene (Desafíos, enigmas, cambio y repetición después de la crisis)*, Edición Seminario Atlántico. Madrid, La Oficina Ediciones, p. 37

Cuando lo que se pone en juego es la propia vida, que es algo que ya se había planteado desde el análisis de El informe Lugano de Susan George, cuando se sugería que el verdadero problema no estaba en quienes dominaban las posiciones geopolíticas o de quienes detentaban el poder, sino la supervivencia del planeta. Por lo tanto, el peligro tácito es el de la propia civilización.

De hecho, como plantea Mouffe,

«el problema de las sociedades democráticas modernas no se encuentra en sus principios ético-políticos de libertad e igualdad, sino más bien en el hecho de que esos principios no se han llevado a la práctica [...] En lugar de luchar por una radicalización de la democracia, nos vemos limitados a luchar contra el desmantelamiento de las instituciones democráticas fundamentales»²⁰⁵.

La autora propone en este artículo que la izquierda debería seguir una estrategia de actuación gramsciana, una “guerra de posiciones” como él planteaba, que llevara a la conformación de una nueva hegemonía.

Compartimos la estrategia, pero rechazamos la idea de nueva hegemonía en la medida en que implica mimetizar, a la inversa, un modelo excluyente, que a largo plazo no va revertir en un auténtico cese nosotros-ellos, arriba-abajo,

²⁰⁵ Mouffe, Ch.: “Antagonismo y hegemonía. La democracia radical contra el consenso neoliberal”. En VV.AA. (2013): *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. Madrid, Errata naturae, pp. 246-247. Con todo, Mouffe y Laclau desarrollan en qué sentido hablan de hegemonía en: Laclau, E y Mouffe, Ch (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI. Su planteamiento inspira en gran medida nuestra propuesta de un pensamiento crítico orillado, en constante ejercicio de resistencia: «El concepto de hegemonía no surgió para definir un nuevo tipo de relación en su identidad específica, sino para llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica. “Hegemonía” hará alusión a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, permitieran dar un sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena. Los contextos de aparición del concepto serán los contextos de una falla (en el sentido geológico), de una grieta que era necesario colmar, de una contingencia que era necesario superar. La “hegemonía” no será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis», p. 8.

opresores y oprimidos. Precisamente ese fue el gran error del ensayo del comunismo.

Con todo, es una mera cuestión terminológica. Esa posición beligerante sirve para dar la vuelta de tuerca, pero contiene el riesgo de la tiranía; pero, por otra parte, sería ingenuo plantear una sociedad sin antagonismos, si tenemos en cuenta los intereses de los cuadros sociales. Por lo tanto, todo cambio contiene este riesgo, pero la posición que ocupe la izquierda en lo sucesivo dependerá de su capacidad de persuasión, de saber utilizar las mismas tácticas fascinadoras que han empleado los neoliberales.

Complicada empresa que consideramos que solo puede lograrse por la vía de la cultura, la cual es ciertamente una posición gramsciana. Planteamos entonces que es un matiz terminológico, no una contestación a la propuesta, la búsqueda de un concepto que no sea el de contrahegemonía, con que reconceptualizar un nuevo proyecto de mundo.

Y en este punto es cuando nos parece pertinente subrayar la ya apuntada necesidad de plantear que es un problema cultural (la crisis actual es estructural, no de valores) que requiere propuestas divergentes.

A pesar de nuestro intento por ofrecer un análisis contextual del presente histórico, no podemos negar que la capacidad predictiva es relativa. El panorama no se presenta alentador, pero cabe la posibilidad de que pueda sea transformado.

Ninguna sociedad en ningún momento de la historia ha podido tener el control sobre lo porvenir, porque el devenir es incertidumbre y las contingencias están servidas. Es lo que Derrida llama la posibilidad del acontecimiento²⁰⁶.

²⁰⁶ «En todo acontecimiento hay secreto y sintomatología [...] Un acontecimiento es siempre excepcional, es una definición posible del acontecimiento. Un acontecimiento debe ser excepcional, fuera de regla. Desde el momento en que hay reglas, normas y, por consiguiente, unos criterios para evaluar esto o aquello, lo que ocurre o no ocurre, no hay acontecimiento. El acontecimiento debe ser excepcional, y esa singularidad de la excepción sin regla no puede dar lugar más que a síntomas. Ello supone que se renuncia a saber o a filosofar: el saber filosófico acepta esa aporía prometedora que no es simplemente negativa o paralizadora». En

Las posibilidades de lo que vendrá no se pueden prever ni determinar y estas contingencias son, como plantea Laclau, radicales:

«Contingencia radical no quiere decir que en cualquier contexto histórico todo sea posible [...] Contingencia radical significa que no hay determinaciones contextuales aseguradas a priori, de una vez para siempre, sino que toda determinación contextual es el resultado de un cierto equilibrio de fuerza que puede ser alterado»²⁰⁷.

Se trata, por lo tanto, de asumir, como sociedad, que las relaciones de poder no son previsibles (existen en ellas contingencias), lo que hace posible la descolocación y decolonización de tales relaciones.

Esto ya está sucediendo, pero no del modo que desearíamos porque los agentes del cambio no son precisamente quienes libran la batalla por la justicia social. Los señores del dinero han asumido la tarea de privatizar el poder. En parte, la cruzada que nos toca, más allá de una defensa de lo público en la arena política es, en conclusión, una defensa del poder público.

Como propone Mouffe,

«los dos conceptos clave para enfrentar la cuestión de lo político son antagonismo y hegemonía. Esto requiere aceptar la inexistencia de un fundamento final y lo contingente del orden social, que va a ser siempre la expresión de relaciones de poder [...] Concebida la realidad social en términos de prácticas hegemónicas, la política radical ya no puede consistir en retirarse de las instituciones, debe comprometerse con ellas. La

Derrida, J. (2006): *Op. cit.* Madrid, Arena libros, p. 102. Y añade: «Me parece, en efecto, que el acontecimiento es la interpretación, la reapropiación, el filtrado de la información, es siempre, si lo hay, lo que resiste a esa apropiación, transformación o transinformación» *Ibid.*, p. 106.

²⁰⁷ Laclau, E.: "El regreso de los antagonismos". Entrevista realizada a Ernesto Laclau por el profesor Antonio González, el 19 de marzo de 2010, en el Seminario Atlántico de Pensamiento. En González, A. (ed.) (2011): *Op. cit.*, p. 77.

crítica de cierta hegemonía debe ir de la mano de una rearticulación».²⁰⁸

Desarticular la hegemonía debe pasar por una desarticulación de los discursos oficiales, de los juegos de saber legitimados y de, en suma, un cuestionamiento profundo del propio concepto de cultura y del papel que el conocimiento ocupa en las sociedades posmodernas.

Parece necesario modificar la visión de la cultura entendida como el emblema político que hace posibles las funciones de vigilancia y control o que se utiliza con fines propagandísticos para conformar un sello identitario que a veces llega a traducirse en sentimientos nacionalistas. Nos posicionamos más bien en la línea de Wallerstein:

«La cultura deviene no tanto un concepto analítico o un constructor analítico como una bandera retórica alrededor de la cual uno se reúne, un arma en las batallas políticas de mayor calado. Esta utilización del concepto de cultura como otro modo de aludir al programa político dista mucho de estar a punto de desaparecer [...] Sin embargo, a menos que nos distanciamos de ella un poco, nuestra visión de la realidad social corre el riesgo de quedar vedada».²⁰⁹

La cultura ha sido utilizada en dos sentidos a nuestro juicio inadecuados. En primer lugar, como concepto conformador de identidades nacionales²¹⁰, que alcanza su cénit en el siglo XIX. La constitución de identidades y el patriotismo ha favorecido una suerte de rivalidad, de falacia inspirada en la idea de un

²⁰⁸ Mouffe, Ch. (2011): *Op. cit.*, pp. 41-43.

²⁰⁹ Wallerstein, I. (2007): *Op. cit.*, p. 287.

²¹⁰ A este respecto destaca el ensayo de H. Mann (Mann, Heinrich, (1996): *Por una cultura democrática. Escritos sobre Rousseau, Voltaire, Goethe y Nietzsche*. Valencia, Pre-textos). Mann deja clara su apuesta democrática, de acuerdo con su propia experiencia vital en contra del fascismo. Sin embargo, en este trabajo queda también patente una suerte de veneración por el espíritu europeo desde una perspectiva eurocéntrica, en la que se aprecia (como juego de verdad, nos atreveríamos a decir) el calado que en su visión de la realidad tienen los discursos que ensalzaban la conformación de los espíritus nacionales decimonónicos, pese a que también cuestione la concepción elitista de la cultura de muchos autores de la época.

“nosotros” y un “ellos” que por lo común ha servido sentimientos, en nombre de una cultura, que lleva a la sociedad civil a los campos de batalla. La historia de las identidades patrióticas está fuertemente ligada a la historia de los antagonismos creados. Es posible que haya una cierta naturaleza antagónica del hombre en su relación con el otro; creados significa que podrían ser antagonismos diferentes. También podríamos interpretar los antagonismos como juegos de verdad.

Así mismo, el sentimiento de aprecio por lo local colisiona con la posibilidad de una propuesta real de un marco jurídico internacional sobre derechos humanos, especialmente en lo que atañe al derecho a la movilidad de los migrantes que no son acogidos en determinados espacios en nombre de una patria. Se trata, efectivamente, del debate que ha sustentado los estudios coloniales y poscoloniales en torno a los conceptos de universalidad, globalización, comunidad, localismo, nacionalismo, etc.

A este respecto nos parece conveniente el modo en que Zizek lo expresa cuando afirma que «la oposición entre la globalización y las tradiciones locales es falsa. La globalización resucita de manera diferente a las tradiciones locales, medra con ellas, por lo que lo opuesto de la globalización no son las tradiciones, sino la universalidad»²¹¹.

En segundo, como lugar de encuentro de las divergencias y las disidencias político-sociales. El problema, en este caso, es que la hegemonía ha logrado absorber todo discurso y prácticas sociales: asistimos a un proceso de institucionalización de la divergencia. Las resistencias se han convertido en iconos mercantilizados de una posibilidad de otro mundo que, en la mayoría de los casos, pasan a formar parte de aquello contra lo que a priori era el objeto de resistencia.

Aparte de esta institucionalización, está la propia configuración epistemológica de las disciplinas. Uno de los grandes retos que se plantearon durante la

²¹¹ Slavoj, Z. (2001): *On Belief*, Nueva York, Routledge, p. 152. Cfr. en Wallerstein, I. (2005): *Op. cit.*, p. 225.

modernidad fue la extensión de la educación y durante el XIX se desarrolla un entramado bastante consistente de sistemas nacionales de educación, al menos en las sociedades occidentales. La revolución científica del siglo XVII trajo aparejada la eclosión de una red de academias de corte científico²¹² que preconizarían un importante cambio con respecto al modo de entender el conocimiento durante el medievo.

Sin embargo, el modo en que se desarrollan las disciplinas no está fuera de sospecha. No es ninguna novedad plantear los vínculos entre la educación y la política o entre la educación y el poder; la diferencia histórica está en los agentes de ese maridaje. El vínculo hoy entre la política educativa y los satélites despolitizados es incuestionable. Los escasos espacios de resistencia, la crítica sistémica ha sido absorbida y ha pasado a formar parte del espectáculo total.

Después del crack de 1929, en buena parte del planeta, especialmente en EE.UU. y Europa, pero también, aunque de un modo diferente, en América Latina, se extiende la idea del Estado del Bienestar. Esta se conformará como compromiso en la formación de una cultura política y de una ciudadanía en la que a la escuela habría de conferírsele un papel crucial y donde el Estado asume entre sus funciones la regulación del funcionamiento del sector privado, como plantea Norma Paviglianiti²¹³.

Desde la Teoría del Capital humano, la educación se consideraría aún una inversión, pero, posteriormente, a partir de la década de los 70 del siglo XX, el modelo se tecnocratiza: los ideólogos del neoliberalismo encuentran en el Estado del Bienestar al «culpable» perfecto de la «crisis de acumulación» de

²¹² El XVII fue el siglo en que Comenio redacta la *Didactica Magna* (en 1657 se publica por vez primera en la edición de sus *Opera didactica omnia* de Amsterdam). Fue también el siglo del Círculo de Hartlib, del Tratado de Milton y en el que Rabelais siembra la discordia con su Gargantúa y Pantagruel. Destacan también en esta centura las academias de Port Royal, la Académie Montmor, la Académie des Sciences, las sociedades eruditas inglesas (el Gresham college y la Royal Society), entre otras, que ponen de manifiesto el germen de una red que paulatinamente irá complejizándose y adaptándose a los dictados tecno-científicos.

²¹³ Paviglianiti, N. (1996): *Políticas educativas. Contextos. Situación de la Universidad*. Revista argentina de Educación. Nº 16, Asociación de graduados en Ciencias de la Educación. p. 8.

1973²¹⁴, y discursivamente comienza a legitimarse la idea de lo que devendría Estado Neoliberal.

La implementación de las tesis neoliberales que había tenido un punto de partida en la toma de las medidas de reajuste económico propuestas en el Consenso de Washington²¹⁵ de 1989, invierte la consideración de la escuela como inversión y comienza a entenderse como un gasto (público) que es preciso minimizar, a través de un proceso de privatización que, según avanza, va traducándose en una menor participación de los más desfavorecidos en el sistema. Tal y como apunta Grassi,

«La contradicción acumulación/legitimación se plantea en términos diferentes a aquéllos del Estado de Bienestar Keynesiano, incluyendo la “naturalización” de las desigualdades. El éxito relativo del modelo radica, en parte, en haber devuelto el conflicto al seno de una sociedad enteramente fragmentada, en la que los actores se individualizan, al ritmo que los sujetos colectivos pierden entidad. Se entiende, entonces, la orientación de la política social: ni consumos colectivos, ni derechos sociales, sino asistencia focalizada hacia aquéllos “con menor capacidad de presión”»²¹⁶.

²¹⁴ Véase Grassi, E., et al. (1994): *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural. Un análisis del sistema educativo, de obras sociales y de las políticas alimentarias*. Buenos Aires, Espacio editorial. p. 6.

²¹⁵ Tal y como apunta Andreas Novis, Washington «significa el complejo político-económico-intelectual integrado por los organismos internacionales –Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial-, el Congreso de los EUA, la Reserva Federal, los altos cargos de la Administración y los grupos de expertos, enunciado por John Williamson”. Este discurso acordó diez prioridades claras: Disciplina fiscal, que garantice un excedente presupuestario; desvío de las prioridades del gasto público en dirección a las áreas más productivas; reforma impositiva encaminada a bajar las tasas de impuestos; liberalización de los mercados financieros; mantenimiento de tipos de cambio estandarizados y competitivos; liberalización del comercio, supresión de las contingencias y baja de aranceles aduaneros; igual tratamiento a las inversiones extranjeras directas que a las internas; privatizaciones, desregulaciones –también de sectores con fines sociales-; garantía de los derechos de propiedad». En <http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipoesp/ipoesp-2108.html>. Nos parece especialmente destacable la última de estas prioridades, puesto que la garantía del derecho de propiedad está pensada para quienes ya son poseedores, sin tener en cuenta el derecho a poseer de los que nada tienen, ni cómo se sostiene la prioridad de la propiedad privada de esos que poseen mientras otros no tienen cubiertas necesidades fundamentales como el alimento y el agua, el abrigo o el techo.

²¹⁶ Grassi, E., et al. (1994): *Op. cit.*, p. 21.

Los organismos multilaterales incrementan, paulatinamente, su poder de actuación y decisión sobre los escenarios en desarrollo. El PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el FMI (Fondo Monetario Internacional), la OEA (Organización de los Estados Americanos), la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), el BM (Banco Mundial), entre otros, emergen como auténticos referentes (unos como autores, otros como receptores) de las nuevas directrices económicas que habían de adoptarse.

Parece claro que este proceso ha avanzado auspiciado por paquetes de medidas dentro del programa de ajuste estructural neoliberal, que en ningún caso están enfocadas hacia la solución estructural de la pobreza, sino como una política de parcheo que contiene numerosas contradicciones *sui generis* y que, en lo que respecta a la educación, como se ha dicho, revierte en un intento de reducción de costes del gasto público y en un proceso de mercantilización educativa.

En un primer momento estas medidas fueron pensadas para América Latina, pero gradualmente su difusión se expandió a muchos otros países de los distintos continentes.

Así mismo, este proceso es planteado por Daniel Sierra en términos de «proceso de orden internacional» a través del cual se ha intentado hacer de la educación pública un negocio, motivo por el cual, según sus apuntes, en 1998, la OMC (Organización Mundial del Comercio)

«conformó a la educación de conjunto como uno de los 12 servicios que se transformaban en bienes transables mercantiles y que debían estar incorporados a un acuerdo internacional de libre comercio y por lo tanto de privatización absoluta y completa; lo que convierte de conjunto a la educación a partir de esta crisis de los años '70 en un fenómeno de transacción, de

mercantilización, de privatización, de la educación en todos los niveles»²¹⁷.

Nos referimos concretamente a medidas como las ofrecidas, entre otros organismos, por el Banco Mundial, cuyo vínculo con las tesis neoliberales creemos haber dejado claro en apartados anteriores. No obstante, queremos subrayar el interés puesto por organismos de esta índole en materia educativa, como radial especialmente importante dentro del gran círculo hegemónico que se ha venido apuntando.

De hecho, tal y como expone Torres, ciertamente *«el Banco Mundial refleja la perspectiva neoliberal, constituye una institución central en la despolitización y positivización de la política educativa, juega un papel central en el proceso de globalización del capitalismo y su agenda de investigación [...]»*.

El BM muestra interés por desarrollar políticas educativas especialmente enfocadas al nivel de la Educación Primaria, sin embargo, consideramos que estas contribuyen al desarrollo de «empresas educativas privadas» que benefician a las altas clases. Se globaliza la oportunidad, el acceso a la educación, pero no las credenciales ni los criterios de calidad con que las empresas evalúan a quiénes intentan optar a trabajar en ellas.

El BM parte de un discurso donde plantea el vínculo formación y acceso al mercado laboral; pero este vínculo no tiene en cuenta que las credenciales obtenidas (mínimas) y la accesibilidad real, dentro de un mercado global, dejan a los más desfavorecidos en las mismas condiciones, mientras que los sectores más favorecidos, que pueden acceder a la educación privada, acaba obteniendo los mejores empleos.

El debate no gira solo sobre el binomio público/privado; la educación, al servicio de las empresas, deja de considerar vigentes todas aquellas disciplinas que cuestionan este modelo. Tenemos pues, que plantearnos, por una parte, el análisis sobre las estrategias empleadas por organismos como el BM, y por

²¹⁷ Sierra, D. (2003): *Seminario de Tribuna Docente*. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA. (Mimeografiado).

otro, proponer una hermenéutica sobre las bases epistemológicas que definen el conocimiento en el siglo XXI.

El BM es uno de los brazos visibles de un proyecto que trata de limitar las políticas públicas a través de la privatización y de la reducción del gasto público. De hecho también, son muchos los argumentos que nos llevarían a cuestionar a estas agencias de cooperación y desarrollo internacional, incluido el BM, si bien esto no debe leerse, siguiendo la tesis de Coraggio²¹⁸, como un análisis que niegue las aportaciones de dichos organismos, desde posiciones que pudieran considerarse conspiratorias. Simplemente, nos limitaremos a intentar mostrar, siguiendo a este autor, algunas de sus debilidades estructurales.

Por una parte, constatamos que el BM es un organismo autolegitimado sobre la base de criterios de cuestionable validez. El primero de ellos es su carácter antidemocrático: sus miembros no son electos (son elegidos en su seno, pero no puede hablarse de sufragio universal, de democracia representativa ni, por supuesto, participativa). Por otra parte, el BM funciona como la cooperativa bancaria que es, y el número de participantes por países depende de las aportaciones financieras de éstos a la entidad, y este es un dato relevante en la medida en que, obviamente, resta legitimidad a sus recomendaciones y hace sospechar de la posibilidad de intereses que nos son expuestos abiertamente a la opinión pública.

Cabe preguntarse además, con respecto a este punto, quiénes son los beneficiarios de los intereses que defiende, esto es, a quiénes sirven sus recomendaciones y si realmente los países sobre los cuales han vertido estos paquetes demandaban efectivamente las prescripciones de un grupo de organismos y personas no electas desde un procedimiento democrático.

²¹⁸ Coraggio, J. L. (1995): Ponencia presentada en el Seminario "O Banco Mundial e as Políticas de educação no Brasil", organizado por Ação Educativa, Sao Paulo, 28-30 junio. (pdf., publicación electrónica). En esta comunicación, Coraggio (director del Instituto Fronesis –Quito- y del Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento –Buenos Aires-) pone en entredicho la eficacia de las medidas adoptadas para América Latina por el Banco Mundial y evidencia algunas de sus debilidades discursivas y prácticas.

Así mismo, es conveniente tener en cuenta que las políticas sociales que intenta desarrollar el BM se basan en criterios estrictamente económicos; son propuestas de carácter técnico. No olvidemos que las políticas educativas son propuestas la mayoría de las veces formuladas por economistas para ser ejecutada por educadores, lo que marca la imposición del discurso económico sobre el discurso pedagógico, en un momento en el que triunfa el neopositivismo, donde como acertadamente creemos que sugiere Samoff,

«se considera la economía como la ciencia social que tiene las consecuencias más prácticas e importantes ya que manipula el dinero y el poder del dinero define el sentido de bienestar. No en vano la noción de desarrollo es entendida particularmente como crecimiento económico»²¹⁹.

Insistimos en la idea de que no queremos mostrar una doble intención en las líneas sugeridas por el BM, sino mostrar que, pese a sus buenas intenciones, quizá las estrategias sean inadecuadas. El BM es una entidad que surge para desarrollar las infraestructuras de los países que aún no se consideran desarrollados y para gestionar el desarrollo económico de éstos. Interviene en las políticas educativas con un discurso en el que manifiesta su deseo expreso de reducir la pobreza.

En efecto, una de sus preocupaciones más claras, que queda patente en una de sus prescripciones más cuestionadas por sus detractores, es la necesidad de expandir la Educación Primaria en los países en desarrollo; en su momento, consideraron que la extensión de este nivel educativo revertiría en una mejora de las condiciones de vida de sus beneficiarios, pero ya hemos indicado a quiénes beneficia. Así mismo, la otra gran prescripción propuesta por el BM se ha venido centrando en la implementación en los países en desarrollo, de una estrategia enfocada hacia el fomento del trabajo. El BM expone así los dos componentes de su estrategia:

²¹⁹ Cifrado en Torres, C. A. (1996): *Las secretas aventuras del orden*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 173-74.

1. «Promover el uso productivo del recurso más abundante de los pobres: el trabajo, mediante un “Eficiente crecimiento trabajo-intensivo basado en apropiados incentivos de mercado, infraestructura física, instituciones e innovación tecnológica”, y
2. Proveer a los pobres servicios sociales básicos, en especial salud primaria, planificación familiar, nutrición y educación primaria».²²⁰

Vemos pues que estos organismos parten del vínculo desarrollo y crecimiento económico y que en muchos casos, los paquetes que ofrecen no tienen en cuenta los contextos económicos reales de los países sobre los cuales se prescriben los recetarios, como tampoco el hecho de que estas son medidas focalizadas y subsidiarias.

Con todo, no podemos dejar de leer cierta perversión en la estrategia; mientras sistémicamente se favorece la renta (recordemos que ya habíamos comentado en el capítulo anterior que el objeto del capitalista era la acumulación de la renta, no el desarrollo de su trabajo, especialmente ahora que el proceso de acumulación incesante del capital que caracteriza al sistema capitalista, ha alcanzado, como planteaba Wallerstein, su cénit y ha llegado a un periodo crítico, a un punto de bifurcación), las medidas propuestas para los países en desarrollo se traducen en la formación de la mano de obra al servicio de los rentistas. En ningún caso parece mostrarse la intención de una equidad real ni de una modificación real del sistema-mundo capitalista.

Cuando el BM recomienda la inversión en Educación Primaria, cuando otorga créditos económicos a los países para que pongan en marcha su proyecto, no garantiza, simultáneamente, los resultados que han de esperarse. Pero cuando fracasan, como ha sucedido en numerosas ocasiones, por ejemplo, en América Latina, no asume las responsabilidades pertinentes: reconocer el error debería inducirles a condonar la deuda contraída por unos países que no tocaron a su puerta.

²²⁰ Estos datos están tomados de los informes del BM por Coraggio (1995): *op.cit.*, p. 10.

Cuando fracasan, como ha sucedido en numerosas ocasiones, cuestionan el modo en que los países han puesto en marcha su proyecto o se limitan a reconocer que se han equivocado. Pero aquellos intereses han de seguir pagándose. De hecho, Carlos Torres deja muy claro que el BM no es una agencia de donaciones, sino de préstamos; no hay pues nada que indique que sea un proyecto altruista y, en tanto que Banco, obtiene beneficios (a través de los intereses impuestos) de los préstamos que otorga.

Ello nos llevaría a un primer cuestionamiento con respecto a los fines reales de tales agencias. Así mismo, tal como apunta este autor, otro aspecto de la política de préstamos del BM es que es *«pro-activa y no re-activa»*; esto es: *«muy a menudo el Banco inicia los contactos para el diseño de un préstamo específico, contactos que reflejan la vinculación entre conocimiento y expertise por un lado, y los presupuestos del financiamiento por el otro»*²²¹.

Esos errores son fruto de programas que se han evidenciado inadecuados en muchos casos, como nos muestra Coraggio, especialmente en lo que respecta a su apuesta por la Educación Primaria. Y esto sucede entre otras razones, porque muestran los técnicos del BM bastante ingenuidad –a no ser que se corresponda más bien con una maniobra de entretenimiento- al pensar que los pobres, una vez finalicen sus estudios de Primaria, podrían estar en disposición de competir en un mercado laboral globalizado.

Es también bastante ingenuo pensar que, efectivamente no pudiendo optar a los trabajos mejor remunerados, pudieran ser empleados en países con elevadas tasas de paro. Paliativos formativos para una sociedad global que no tiene donde ocupar a estos activos humanos.

El BM ofrece soluciones dentro de marcos de escasa o nula operatividad: la oferta laboral también se ha mundializado, de manera que sólo aquellos que estén en disposición de movilidad real podrán acceder a determinados puestos; y aún podría decirse más: es ingenuo proyectar el vínculo

²²¹ Torres, C. A. (1996): *Op. cit.*, p.174.

formación/empleabilidad sin ofrecer, simultáneamente ofertabilidad/movilidad, al menos no si se desea que esa empleabilidad cumpla los requisitos mínimos que no lleve a los empleados a una precariedad laboral (caso de que en efecto se llegue a obtener un empleo) que atente contra los derechos humanos elementales.

No podremos hablar de calidad de vida o de bienestar cuando un empleado es forzado a elegir entre el no empleo o un empleo precario, cuando es transportado a países cuya lenguas ignoran (de hecho apenas han sido alfabetizados a través de la Primaria), en misivas organizadas, aunque estadísticamente el reto de reducción de la pobreza se cumpla; de alguna manera, la movilidad elegida es un privilegio; la forzada, un dato con el que se indica el éxito de una determinada política económico-educativa.

Proponer la promoción del trabajo en un mercado globalizado y la educación Primaria como medio para la reducción de la pobreza es condenar a quienes tienen un punto de partida desfavorable. El BM propone, como vemos, soluciones (la formación) focalizadas que no están enfocadas, ni siquiera ponen en entredicho, a solventar errores estructurales del sistema.

Coraggio se muestra muy contundente en este punto, cuando dice:

«La consigna del éxito, para individuos, sectores sociales y países, no es la cooperación o la solidaridad, sino triunfar en la competencia con los demás. Ser competitivos significa estar en capacidad de pasar las pruebas que plantea el mercado, respondiendo rápida y eficientemente a sus cambios. A escala nacional, advertidos del peligro de lograr apenas una competitividad perversa, cortoplacista, basada en la degradación del valor del trabajo, del medio ambiente y de la calidad de vida, se especifica que la competitividad debe ser “auténtica”, sustentable y basada en inversiones en el capital humano»²²².

²²² Coraggio, José Luis (1995): *op. cit.*, p. 5.

Ya habíamos puesto en evidencia la falacia de la tesis neoliberal, según la cual el mercado era un sistema cibernético y racional, autorregulado por las leyes naturales del mercado. Las numerosas crisis monetarias acontecidas en los distintos escenarios planetarios después de poner en práctica recomendaciones internacionales como las ofrecidas por BM o FMI, dejan en evidencia la escasa eficiencia de aquéllas, y esto es prueba fehaciente de la mencionada falacia.

Sería quizá lógico plantear proyectos de competitividad en un utópico sistema global donde las diferencias entre países ricos y pobres no existieran, pero como plantea Coraggio,

«la competitividad sustentable requiere una sociedad no polarizada, donde haya expectativas de continua mejoría en la calidad de vida de los agentes económicos [...] El desarrollo humano no puede ser visto como resultado posible de la competitividad, sino como condición de ésta»²²³

Así mismo, como plantea este autor, el BM impone políticas homogéneas que no han dado los resultados esperados, especialmente en América Latina. ¿Qué legitimidad pueden tener entonces políticas ya no sólo antidemocráticas sino ineficientes? ¿En nombre de qué presupuestos incuestionables han de seguirse?

Es muy posible que nadie se plantease el carácter antidemocrático de haberse corroborado que eran efectivamente válidas, pero cuestionada su validez, mostramos nuestro acuerdo con Coraggio cuando sugiere que no se trata de conspirar contra el BM, de plantear si sirve de algo, pero sí de que, en cualquier caso, le ha faltado humildad al intentar imponerse como organismo poseedor de la verdad, a la vista de las incoherencias apuntadas²²⁴.

²²³ *Ibíd.*, p. 17.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 36.

Son numerosas las fuentes donde se analizan los vínculos entre Educación y Neoliberalismo que han centrado sus esfuerzos en desvelar el mito de que las medidas del Banco Mundial tuvieron por objeto la reducción de la pobreza.

El Banco Mundial propone medidas, «recomendaciones» en nombre de una «verdad» autolegitimada, medidas que han de ser adoptadas por gran parte de los países del sur; sin embargo, no asume la responsabilidad exigible a quien se arroga el derecho de decidir sobre los destinos económicos de buena parte del planeta. Existe una apropiación del éxito, pero no la responsabilización de los errores de predicción derivados de la homogeneización que dio lugar a paquetes de medidas que no tenían en cuenta las particularidades de los países donde habrían de aplicarse. Tampoco de esto son responsables²²⁵.

Así, constatamos de nuevo cómo, también en lo que respecta a la educación, el neoliberalismo se ha autolegitimado para aconsejar cómo ha de procederse; ha naturalizado de nuevo las leyes del mercado, leyes que no escapan del ámbito pedagógico. Así pues, queda de nuevo servido un nuevo vínculo: hegemonía y mercantilización de la educación.

Dicho de otro modo, existen diferencias entre las intenciones del BM y la inversión real, o lo que en palabras de Coraggio serían «los dobles estándares».

El poder que han llegado a concentrar estos organismos ponen en jaque a las democracias occidentales, paradójicamente bajo un discurso oficial con el que manifiestan justamente lo contrario: la democratización planetaria. Una democratización que ha de pasar el filtro de estos organismos que como se

²²⁵ Podríamos incluso poner en evidencia no solo el ideario o las prácticas, sino a personas directamente vinculadas al BM, como Robert Zoellick (el Presidente de este organismo antes del nombramiento del actual, Yim Yong Kim), banquero cuya candidatura fuera apoyada por George W. Bush y que fue asesor nada menos que de Goldman Sachs, Banco al que muchos responsabilizan de la crisis financiera de 2008 y al que se asocian los nombres de otros tecnócratas como Mario Draghi, Mario Monti, Omar Issing, Peter Sutherland, Petras Christodolov o Lucas Papademos. También es cierto que su antecesor, James Wolfensohn, Graduado en la Escuela de Negocios de Harvard, propuesto por Clinton a la presidencia del BM, denunció los daños medioambientales que algunas de las medidas propuestas por el organismo que dirigía, estaban causando en la Amazonía, algo insólito.

indicado, no son elegidos. Estos poderes han contribuido en gran medida a la precarización del Estado y al triunfo del Estado Neoliberal.

Creemos haber apuntado suficientemente hasta aquí cómo el triunfo de una hegemonía inspirada en los presupuestos del neoliberalismo y en la presuposición de la naturalidad de las leyes del mercado, que ha suscitado la emergencia del sujeto seducido al amparo de la ciencia y técnica, constituye el signo dominante en las sociedades posmodernas.

El pacto científico-técnico y el saber instrumental.-

«Teniendo en cuenta el estado de la ciencia, un hombre no está hecho más que de lo que se le dice que es o de lo que se hace con lo que es (...) Es un mundo en el cual los acontecimientos vividos se han vuelto independientes del hombre (...) Es un mundo del porvenir, el mundo de lo que sucede sin que eso suceda a nadie, y sin que nadie sea responsable».

(Bouvresse)

El pensamiento crítico tiene miedo a inventar. Y cuando inventa tarda muy poco en institucionalizarse, se convierte rápidamente en un icono, en imagen, en símbolo de resistencia y se rinde a lo establecido. Ese símbolo significa un poder del que es muy difícil sustraerse.

Ahora bien, ¿cómo ofrecer un posicionamiento auténticamente crítico cuando la propia crítica ha sido apropiada por el sistema? ¿Cómo se hace si todos los discursos y prácticas emancipatorios acaban siendo absorbidos? Hemos aprendido a convivir en una paradoja. Podemos ver lo que hay que cambiar, pero al mismo tiempo que no debe ser cambiado. Es el espectro lo que nos importa, no el emblema.

Esto es, una posibilidad de acontecimiento de ese ser-ahí, que más allá de cualquier paradigma, es espectador y actor del mundo, real y virtual. Tras toda *virtualización* hay una realidad y ese ser-ahí asumirá y decidirá tal o cual condición de sujeto, que no está determinado en unas coordenadas espacio-temporales.

Wallerstein considera que la “cultura” (concepto e idea) tiene actualmente dos acepciones bastante pertinentes a lo que intentamos plantear:

«La “cultura”, esto es, el sistema-idea de esta economía capitalista mundial, es el resultado de nuestros intentos colectivos históricos por aceptar las contradicciones, las ambigüedades y las complejidades de las realidades sociopolíticas de este sistema concreto. En parte lo hemos logrado al crear el concepto “cultura” (acepción I) como la afirmación de realidades inalterables en un mundo que, de hecho, no deja de cambiar en ningún momento. Y también lo hemos logrado en parte con la creación de la idea de “cultura” (acepción II) como la justificación de las desigualdades del sistema, en un intento por mantenerlas inmutables en un mundo bajo la constante amenaza de cambio»²²⁶.

Actualmente, las disciplinas epistemológicas sucumben a los dictados del mercado y parecen incapaces de comprender sus propios límites, sus debilidades. En un escenario globalizado, continúan siendo incapaces de renunciar a su pretendida suficiencia. La propia historia se niega a renunciar a su disciplinariedad y a desprenderse de una visión lineal de los acontecimientos de los sujetos que la han protagonizado, que han estado en disposición de contar, de quienes han tenido acceso al saber político, jurídico, económico, cultural,... o lo que es lo mismo, al poder. Esa historia que no contiene, no obstante, todo lo acontecido (arrogante presunción, por otra parte).

Como plantea Sartre, no hay linealidad. Lo que hay son persistencias o totalizaciones que nos permiten hablar de choque civilizacional (Samuel Huttinton) bajo el signo de los totalitarismos frente a las llamadas “democracias” y que se ha visto cuando civilizaciones que habían estado latentes desde un punto de vista histórico, esto es, sin espacio en la historia

²²⁶ Wallerstein, I. (2007): *op. cit.*, p. 230.

universal, se personan con nombre propio. Con el nombre propio de Oriente, por ejemplo, o con el de minorías de cualquier tipo (descendientes afroamericanos, mujeres, indígenas, LGBT, etc.) que reclaman su lugar.

Quizá esa visión lineal obedece a la necesidad de búsqueda de anclajes en aquella idea de la necesidad de búsqueda del orden social. Pero la posmodernidad quiebra la linealidad.

Así, el fin de la historia de Fukuyama no solo no niega el fin del metarrelato, sino que significa su triunfo: el triunfo del gran y último metarrelato capitalista que se presenta con rostro amable, como estado ideal, como promesa cumplida. Y es esta precisamente la Historia que están escribiendo, el capítulo último donde los buenos creen haber vencido a los espectros del tiempo. No podemos, por lo tanto, verlo más que como un nuevo totalitarismo.

No hay pues fin de la historia ni hay lógicamente ningún motivo para claudicar ante este invento. Es precisamente una cacotopía vestida de Prada; es el personaje maniqueo, el bueno de ese metarrelato que anula la posibilidad de agonismo. Ha vencido el bien democrático-liberal, porque todos quieren eso, porque nadie se resiste a esa idea de bien.

La democracia total: decidimos que no queremos llevar más a examen la justicia, la equidad²²⁷, la solidaridad, la crítica, la lucha; algo de lo que se encargará el sistema jurídico; un sistema excluyente y pseudouniversal, que criminaliza a quienes cuestionen la legitimidad del falso orden sin posibilidad de réplica: donde lo legal no sea ilegítimo, donde lo legal no sea injusto, donde lo ilegal (porque la legalidad es injusta) deje espacio a la equidad.

²²⁷ «La equidad es un desarrollo de la justicia que nace entre aquellos que, en la comunidad, no pecan contra la igualdad; se aplica a casos en que la ley no prescribe nada, en que interviene el sentido sutil del equilibrio que toma en consideración el pasado y el porvenir y que tiene por máxima “no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan”. *Aequum* quiere decir, precisamente: *esto es conforme a nuestra igualdad*; la equidad nivela nuestras pequeñas diferencias para restablecer la apariencia de igualdad, y quiere que nos perdonemos muchas cosas que no estaríamos *obligados* a perdonar». Nietzsche, F. (1999): *Op. cit.*, p.168.

La justicia significa que las desigualdades, las polarizaciones vienen dadas porque se dieron las opciones y no se han aprovechado, por lo tanto, no parece justo parar el tren para esperar a los que llegan con retraso ni mucho menos permitir que se construya un tren con otra ruta, con otro ritmo, con otro color. Las prescripciones, los imperativos, son claros.

Un único tren y un único sentido que nos llevan a la Felicidad y el Orden prometidos. Habitar la grieta será transitar en la constante búsqueda de nuevos trenes por parte de esos seres-ahí. No pretendemos diseñar pues, los nuevos vehículos, pero sí dejar claro que el acontecimiento, un tren cualquiera, un no-tren, otro medio quizá, es posible. Un posible indefinido.

¿Qué opciones tiene el sujeto seducido-diluido-fascinado? Podríamos decir que ese sujeto *tendría que*, como si hubiera un programa. Pero no somos capaces de tal ejercicio prescriptivo. El sujeto podría tal vez, entonces, escoger, elegir. Y aquí elegir es inventar, es reinventar estrategias cuyos protagonistas sean los diseñadores de su propio relato, del relato que ha de formar parte del caleidoscopio de la memoria.

Y aquí entra el pensamiento complejo que invita a ese gran desafío, no como una solución. No hay un gran paradigma que pueda imponerse. Hay que pensar complejamente algo tan complejo como la globalización. Esto es, hay que pensar complejamente tantas informaciones cuando el ser humano no sabe siquiera lo que es. Por lo tanto, como planteaba Lyotard en *La condición posmoderna*, el saber-poder se concentra sobre todo en esas sociedades complejizadas, industrializadas.

Tenemos, entonces, 4 grandes metarrelatos, como apunta Lyotard (Cristianismo, Iluminismo, Marxismo y Capitalismo), y cuatro espectros irrenunciables que tendremos que tener caleidoscópicamente en cuenta. La idea mesiánica no ha de traducirse en nuevo dogma, pero sí en persistencia no totalizable.

La memoria y el ensueño, si no determinan, inciden en nuestro ser-estar-ahí-en-el-mundo, constituyen experiencias coadyuvantes a un posicionamiento ontológico, con sus limitaciones, olvidos y silencios. No conviene tampoco entonces una renuncia al diálogo aparentemente demencial con los espectros, salvando lo que haya que salvar, desechando el resto. Y para que esos exempla continúen, desmitificados, es preciso el ejercicio del duelo de los espectros, su re-conocimiento y la potencia transformadora que late en cada uno de ellos. Sólo así quizá estaremos en disposición de trascender el colorín colorado con el que Fukuyama dispone el fin de la Historia.

La ciencia aparece dibujada como fuente de rentabilidad fácilmente controlable al servicio de los poderes hegemónicos; se ha convertido en el objeto de la investigación «que procede ser financiado».

De hecho, muy poca resistencia ha salido de la ciencia y de la técnica²²⁸. Y en la actualidad, en el ámbito de las ciencias sociales se financian solo aquellos proyectos que de alguna manera sirven al discurso hegemónico. Como indica Lyotard, «*el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su “valor de uso”*»²²⁹.

Entender el origen de esta posición nos llevaría a analizar una ya clásica guerra entre las “dos culturas” y nos retrotrae al medievo, periodo durante el cual cabe recordar que la universidad europea estaba constituida por cuatro facultades: Teología, Medicina, Derecho y Filosofía.

²²⁸ Es cierto que algunos científicos han mostrado su lado más humano. *Why Socialism?* es un ejemplo de compromiso político. Einstein arremete en este artículo publicado en 1949 contra los grandes poderes financieros privados. Este discurso puede leerse en: <http://monthlyreview.org/2009/05/01/why-socialism/>. Por otra parte, Wallerstein ofrece una propuesta de encuentro entre las ciencias sociales y la “ciencia”. En *El fin de las certidumbres en las ciencias sociales*, hace un análisis de la historia de la epistemología en tales ciencias y trata de demostrar cómo muchos análisis científicos pueden aplicarse o utilizarse en el estudio del campo social. Su propuesta, inspirada por los trabajos de Ilya Prigogine, nos parece enormemente constructiva para un entendimiento transdisciplinario en lo sucesivo y para que los científicos de uno y otro lado asuman que no se trata de una guerra epistemológica, sino de construir un conocimiento que sirva al bien común y al entendimiento entre las personas. De nuevo, este tema entronca con el poder. Muchas de las batallas internas en la Academia se deben a una lucha de egos que intentan delimitar territorios de conocimiento por razones de prestigio, reconocimiento y lucro. Wallerstein, I (1999): *El fin de las certidumbres en Ciencias sociales*. México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,

²²⁹ Lyotard, F. (2008): *Op. cit.*, pp. 16-17.

Posteriormente, al inicio del siglo XVI, la teología comenzó a perder importancia y ya a comienzos del siglo XIX, casi había desaparecido. La medicina y el derecho se convirtieron en disciplinas más técnicas.

Pero, como plantea Wallerstein, «*lo que nos interesa es la evolución de la facultad de filosofía*»²³⁰, que quedaría marcada por dos hechos fundamentales: el primero, que a partir del siglo XVIII recurre a incorporar «*especializaciones*» que permitan la «*supervivencia*» de lo que será lo que hoy conocemos como «*disciplinas*» y que no se organizarán en un bloque único, sino en Facultades de Artes (o Humanidades o Filosofía) y de Ciencias. El segundo, que en esa evolución, las ciencias adquieren un mayor peso, legitimidad y prestigio sobre las artes. Wallerstein plantea que en ese «divorcio» el debate gira en torno a dos conceptos clave de la Filosofía clásica: por una parte, el bien/lo bueno/lo bello, esto es, la ética y la estética serán relegadas a las humanidades, y por otra, la verdad/lo válido, que será objeto de estudio de la ciencia.

De hecho, según plantea Wallerstein, «*la ciencia se atribuyó el monopolio de la búsqueda de la verdad*»²³¹. En este momento se produce la ruptura de la Cultura en dos culturas y al interior de éstas comienzan las luchas internas con objeto de apropiarse y redefinir los límites epistemológicos de cada una de las disciplinas; aún no se habla, en un sentido estricto, de Ciencias Sociales.

Éstas se institucionalizarán a fines del siglo XIX, a la sombra del discurso de la física newtoniana y será a partir de dicha institucionalización cuando surjan los Estudios Culturales y el Pensamiento Complejo.

Aparece así un tercer componente que define nuestra concepción epistémica del mundo. De la misma manera que la Filosofía había sido «disciplinada», así, las Ciencias Sociales, por medio del debate humanidades/ciencias sociales o «dos culturas», asisten a un proceso de «disciplinarización» que, como señala Wallerstein, se hizo evidente hacia 1945. La fecha lógicamente no es gratuita. Es la fecha en la que para este autor, la estructura comienza a desintegrarse:

²³⁰ Wallerstein, I. (2010): *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, Gedisa, p. 24.

²³¹ *Ibíd.*, p. 29.

«Después de 1945 y por varias razones, esa estructura de divisiones claras empezó a desintegrarse. El surgimiento de estudios de área llevó a que las disciplinas centradas en Occidente incursionaran en el estudio del resto del mundo y así se debilitó la función de la antropología y los estudios orientales como disciplinas específicas para la investigación de estas áreas [...] La diseminación por todo el mundo del sistema universitario condujo a una expansión considerable del número de científicos sociales, cuya búsqueda de nichos disponibles para estudiar llevó a un cruce de fronteras disciplinares y, por lo tanto, a un desdibujamiento de facto de esos límites. Así, en la década de 1970, la exigencia de inclusión académica de grupos antes ignorados (mujeres, “minorías”, grupos sociales no incluidos en la corriente dominante) llevó a la creación de nuevos programas de estudios interdisciplinarios en las universidades. La cantidad de nombres legítimos para los campos de estudio comenzó a ampliarse, y seguramente seguirá ampliándose»²³².

Pero para entonces, el desencuentro entre estas esferas separadas durante siglos ya se había instalado en la lógica epistemológica que define los parámetros de análisis del mundo, limitada por los sesgos históricos que la han definido; superar estos límites, buscar un nuevo consenso provisional, debería ser un nuevo propósito de las ciencias sociales en las próximas décadas. Un consenso que se hace especialmente necesario ante los cambios a los que apunta la crisis del saber que vivimos.

Dichos cambios se constatan obviamente en un mapa geocultural en el nuevo milenio. Esta geocultura, así mismo, está atravesada al tiempo por la cuestión paradigmática y por la epistemológica.

Los dos últimos bastiones, los más actuales, digamos, de la epistemología, se concentran en los ya mencionados Estudios Culturales, de corte idiográfico

²³² *Ibíd.*, p. 26.

(esto es, basan sus estudios en los sucesos cambiantes) que se vinculan, por lo tanto, con las ciencias sociales y en el Pensamiento Complejo, inspirado en una epistemología nomotética (tiene por objeto las leyes lógicas, es decir, las ciencias de la naturaleza, que buscan estudiar procesos causales e invariables), con una clara tendencia al análisis inspirado en las ciencias naturales.

En la búsqueda del nuevo consenso es preciso tenerlos en cuenta, no solo por lo que epistemológicamente puedan aportar, sino porque dejan claro el predominio de la ciencia. De hecho, el propio Wallerstein plantea que ambos enfoques emergieron de aquélla.

«En realidad, pese a haber surgido en lugares tan distintos [*se refiere a los Estudios Culturales y al Pensamiento Complejo*], los dos movimientos tomaron como blanco de ataque el mismo objeto: la modalidad dominante de las ciencias naturales a partir del siglo XVII, es decir, la forma de ciencia que se basa en la mecánica newtoniana»²³³.

Así pues, ni Estudios Culturales ni Pensamiento Complejo han logrado superar una vieja (y no tan vieja) disputa metodológica entre las «*dos culturas*»²³⁴ que se había iniciado entre 1750 y 1850 (según plantea Wallerstein), en la que se produjo el “divorcio” entre ciencia y filosofía. En cualquier caso, lo que parece claro para Wallerstein es que

«la batalla entre los historiadores empiristas/positivistas/idiográficos y los historiadores sociales/analíticos ha tenido ribetes espectaculares. Sin embargo, la brecha epistemológica entre ambos grupos, aunque real, ha sido mucho menor de lo que ellos mismos creían. Las dos escuelas estaban “en busca de la ciencia”, en realidad. Para

²³³ *Ibíd.*, pp. 26-27

²³⁴ El término dos culturas fue propuesto por C.P. Snow (1965), como nos indica Wallerstein (2010): *Ibíd.*, p. 25.

ello, basta mencionar que el grupo supuestamente más “humanista” (y en consecuencia supuestamente anticientificista) ha sido denominado con frecuencia “positivista”, un término de la jerga científica o científicista». ²³⁵

El consenso deberá tener en cuenta esta revisión de la ciencia clásica, pero deberá sopesar, al mismo tiempo, el peso de los saberes, si el objeto es no desestimar la multiplicidad de conocimientos, incluidas no solo las Ciencias Sociales, sino cualquier otro tipo de conocimiento que hasta ahora haya sido desestimado ²³⁶.

Wallerstein propone algunos interrogantes ejemplificadores clave a través de los cuales sugiere un posible y nuevo modo de cuestionar el sentido de la ciencia y que, a su juicio, constituye materia de estudio de las ciencias sociales.

A través de los ellos pone en evidencia las antinomias en que han podido incurrir los intelectuales durante los últimos siglos y, desde luego, deja clara la necesidad de un consenso entre ciencia y filosofía para poder superarlas. Esas cuatro cuestiones no son todas las posibles, pero sirven para recordarnos que el “divorcio” no sólo es inconveniente sino que atenta contra el sentido mismo de lo que significa conocer.

El consenso, como la búsqueda del orden que habíamos apuntado, no puede ni debe ser absoluto, porque ello nos conduciría a la construcción de un dogma. De nuevo, son las multiplicidades analíticas las que enriquecerán el discurso y lo acercarán a una idea provisional de verdad que nos permita superar aquellas «cegueras del conocimiento», como las llama Edgar Morin. Así, y para que podamos hacernos una idea de estas cuestiones, citamos estos interrogantes planteados por Wallerstein:

²³⁵ *Ibíd.*, pp. 99-100.

²³⁶ Esto no debe traducirse en una idea del «todo vale». Más bien quiere resaltarse que no podemos obviar el conocimiento «de las ausencias» en la búsqueda del conocimiento «de las emergencias», juego de palabras que tomamos del análisis de Boaventura de Sousa Santos en su interesante obra *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, y que él utiliza para referirse a la sociología. Sousa Santos, Boaventura (2011): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta.

1. «Suponiendo que el universo es real y que está en cambio constante, ¿cómo es posible concebir una realidad más general que la que representa la fotografía individual de un momento irrepetible de ese universo? Y si no logra concebir la realidad general en un grado razonable, ¿cuál es el propósito de cualquier tipo de actividad académica?
2. ¿Cómo puede medirse el impacto del observador en el objeto observado, del que mide en el objeto medido? De eso se trata el principio de incertidumbre de Heisenberg. ¿Cómo pueden superarse la falsa noción de que un observador puede ser neutral y la afirmación, que no dice demasiado, de que todos los observadores son parciales en sus observaciones?
3. Dado que toda comparación implica detectar similitudes y diferencias, ¿qué criterios podrían establecerse para decidir qué elementos son similares y cuáles diferentes, si la existencia de similitudes se basa en definiciones excluyentes y las diferencias son interminables?
4. Como aparentemente se descubren entidades cada vez más pequeñas y cada vez más grandes en el universo, y dada la coherencia del universo en tanto contexto para ubicar todos los acontecimientos, ¿cuáles son las unidades significativas de análisis que podrían resultar útiles para comprender el universo y sus partes?». ²³⁷

Como se ha indicado, estas cuestiones tienen que ver tanto con la ciencia como con la filosofía; de este modo nos preguntamos con Wallerstein si «¿habrá dos conjuntos de respuestas a esas preguntas y dos escenarios diferentes para su discusión?», y, como él,

«no diremos que se responderán en el siglo XXI, pero las estructuras del saber dependen de los consensos provisionales,

²³⁷ *Ibíd.*, p. 30.

y no es del todo improbable que, como resultado de los ataques actuales contra la división trimodal, surja un nuevo consenso provisional en los próximos 25 ó 50 años. De ser así, tendrá consecuencias de peso en la organización del sistema universitario (las facultades) y también, por supuesto, en la organización de la investigación académica»²³⁸.

Pero aquí surge un nuevo tema que debe ser considerado. Partamos de la idea de que, como plantea Wallerstein, las disciplinas, en tanto organizaciones, dominan el ingreso, otorgan prestigio y determinan las posiciones en las jerarquías de la Academia.

Si esto es cierto, existe el peligro, de que «aunque en público rinden pleitesía a la “interdisciplinariedad”, al mismo tiempo se aseguran de remarcar los límites de la permisibilidad de su ejercicio»²³⁹, y mientras esta situación no cambie, mientras los intelectuales sigan batallando por su parcela de poder para ocupar un determinado lugar en el orden del estatus y del prestigio y se preocupen más de otorgar validez autoconferida a un conocimiento que en buscar realmente el sentido de su validez, la divergencia parece clara ante la propuesta de la búsqueda de un posible consenso.

Así mismo, los criterios de prestigio, estatus y validez intelectuales, serán difícilmente separables del ideario del mercado, puesto que son disvalores que comparten y que en última instancia favorecen al incremento del poder adquisitivo individual aunque para ello se asuman la contradicciones epistemológicas que se han planteado, y que, como veremos, son ampliables.

Pero existe un riesgo aún mayor. Hemos indicado que, históricamente, la búsqueda de la verdad había sido monopolizada por la ciencia. Ahora bien, en un estadio posterior (actual), si la ciencia es financiada por los poderes privados a los que no interesan las cuestiones epistemológicas sino que toda legitimidad se mide según criterios de rentabilidad, entonces, como plantea

²³⁸ *Ibíd.*, pp. 30-31

²³⁹ *Ídem.*

Lyotard «los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón. Una ecuación se establece entre riqueza, eficiencia y verdad»²⁴⁰. Y cuando estos juegos se legitiman podemos quizá afirmar que la ciencia pasa a ser una fuerza de producción.

De la misma manera, cuando la ciencia se convierte en fuerza de producción sucede que el saber entronca con el poder y entonces deja de ser pertinente la propia búsqueda de la verdad y pasa a ser de interés sólo la utilidad de un determinado conocimiento. Ya no es lícito entonces saber «qué saber» ni «para qué» saber, sino la respuesta a si es vendible, si es eficiente, si es rentable. Tampoco se preguntará en estos términos sobre el agente sobre el que revierte esta ganancia, esto es, el «a quién» beneficia.

No obstante, es preciso apuntar que en todo este análisis no se ha tendido en cuenta en el hecho de que la hegemonía también puede ser evaluada y vendible. Como plantea Boaventura:

«Las teorías y las disciplinas que teorizaron, a favor del capitalismo, la universidad de la competencia contra la cooperación, de la compra y venta contra la dádiva, del interés propio contra la generosidad no aceptaron que ellas mismas sean puestas en venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados. Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura. La radicalidad reside en evaluarlas a partir de una racionalidad más amplia de la que les subyace».²⁴¹

Así que la cuestión no es tan solo epistemológica. La política y la economía interfieren en las directrices de la búsqueda de lo bueno y lo verdadero. La

²⁴⁰ Lyotard (2008): *Op. cit.*, p. 84.

²⁴¹ Sousa Santos (2011): *Op. cit.*, p. 59.

división internacional del trabajo está claro que depende o se rige por el credencialismo inspirado en títulos “«disciplinares», en «experimentaciones constatables» enfocadas a un mercado laboral que, como ha quedado claro en el apartado anterior, sirve a los intereses del mercado.

El reto de los intelectuales ya no es sólo contender «intelectualmente» en el debate epistemológico interno sobre lo que sea el «saber» en el siglo XXI; debe hacer frente también a los intereses económicos y personales de los miembros de tal comunidad y, por último, cuestionar, en nombre de la búsqueda de la verdad, los dictados que las grandes corporaciones reclaman para sí.

Esto lleva a Wallerstein a hablar de necesidad de «nueva ciencia»:

«los científicos han creado mitologías engañosas que se ajustaban a su propósito. Hace siglos que la ciencia viene autoengañándose. A eso nos referimos con el término “nueva ciencia”. La nueva ciencia es para mí, ante todo, un ataque a las mitologías de la ciencia tradicional (es decir, newtoniana/baconiana/cartesiana). La nueva ciencia no afirma que no existen el equilibrio y la linealidad, sino que no son la expresión dominante de la realidad desde un punto de vista estadístico, que son infrecuentes, casos especiales, y que la indeterminación de las bifurcaciones es una realidad fundamental en la que debemos movernos [...] la nueva ciencia pone el acento en la complejización constante de la realidad a lo largo de la flecha del tiempo y apela a que la investigación se organice sobre las bases de esta premisa. [...] Por fin han encontrado una ciencia que reduce la importancia del debate entre la epistemología idiográfica y la nomotética. De ahora en más, llamarla ciencia natural histórica o historia natural científica

es una cuestión de opinión y convención, una pequeña cápsula semántica»²⁴².

Desde esta perspectiva, un análisis histórico-social nos llevaría a interpretar la crisis sistémica que atravesamos como indicio de una inminente bifurcación. El propio Wallerstein plantea que la crisis epistemológica o intelectual que se vive es una imagen proyectada de una crisis estructural, y ello, como sabemos, además de poder significar una auténtica oportunidad histórica, nos obliga a, como plantean Prigogine y Stengers²⁴³, elaborar una nueva visión científica que ponga en el centro el «reencantamiento del mundo», para conocer acaso si el porvenir, que depende de la elección que tomemos ante el camino bifurcado, devendrá en vida buena o en autoexterminio.

Así que en ese ejercicio de reencantamiento del mundo, quizá podamos redefinir, resemantizar el significado de valor. Al respecto nos parecen profundamente evocadoras las palabras de Antonio Negri, cuando dice:

«Hoy no se produce valor si no es valor inmaterial regido por cerebros libres capaces de innovación; el único valor que no se limita a reproducir riqueza sino que la incrementa y la pone en circulación es la libertad. La composición política no puede ser más que la recuperación de esa potencia, de esa libertad radical basada en la igualdad y la cooperación, en el hacer y crear siempre de nuevo el acontecimiento»²⁴⁴.

²⁴² En Wallerstein, I. (2010): *Op. cit.*, pp.100-101.

²⁴³ Como expone Wallerstein acerca de la aportación de estos autores, especialmente en el trabajo sobre los “procesos de disipación”. Concretamente Prigogine, nos cuenta Wallerstein, «afirmaba no solo que “los procesos que se alejan del equilibrio existían, además de los sistemas en equilibrio, sino que sostenía que los sistemas en equilibrio eran un caso muy especial y raro de la realidad física, y que esto podía demostrarse en el principal objeto de la física clásica: los sistemas dinámicos”». La primera argumentación al respecto es el planteamiento de la «indeterminación fundamental de toda realidad desde el punto de vista físico y, en consecuencia social [...] Sostiene que “la realidad existe como un “caos determinista”, es decir que el orden siempre existe por un tiempo, pero que luego, inevitablemente, se deshace, cuando sus curvas alcanzan puntos de bifurcación [...] y es intrínsecamente imposible determina a priori qué opción escogerá el sistema frente a la bifurcación. No es que el conocimiento sea incompleto, sino que el conocimiento a priori es imposible”». Y la segunda aportación es que puso el acento en que «la reversibilidad del tiempo era absurda, y habla de la flecha del tiempo». *Ibid.*, pp. 89-91.

²⁴⁴ Negri, A. (2007): *Op. cit.*, p. 112.

De este modo, podremos hablar de una doble naturaleza de la legitimación de la ciencia. Por una parte, una legitimación económico-política, visible en los programas que definen los sistemas nacionales de educación, y otra epistemológica, en lo que respecta al conocimiento en sí mismo. Ese conocimiento es infinito, pero lo que se deriva a los sistemas de educación, como es obvio, es un reducto sesgado y que sirve a los intereses implícitos o implícitos de quienes sustentan el sistema.

Así, los epistemólogos están en una encrucijada que les debería llevar, en su ejercicio de libertad, a elegir uno de las múltiples vías posibles: su interés personal, donde interesa el prestigio académico y una retirada con todos los honores de la microesfera del saber canónico; el pseudo-interés colectivo que hemos intentado desenmascarar a lo largo de estas líneas, donde hay interés y afecta a un colectivo, pero a un colectivo minoritario, y según el cual el conocimiento sirve a las élites que controlan los mercados. Y por último, una tercera vía, que sirve tanto al interés individual como colectivo.

Individual, porque «el que quiere conocer» hace un esfuerzo personal (revisión de su posición paradigmática, revisión del concepto de saber, cuestionamiento del sentido de su investigación, revisión de su papel en los destinos del planeta y de la humanidad que ha de habitar en él), enfocado al colectivo (renuncia del propio interés, estatus y prestigio personal para un propuesta conjunta donde primen los intereses de la mayoría y por lo tanto, uso de procedimientos y ubicación paradigmática que tenga en cuenta una epistemología contextualizada.

Contextualizada quiere decir que tenga en cuenta su objeto último, el para qué de una investigación en relación con el estar (presente) y con la posibilidad de seguir pudiendo estar en un planeta cuya finitud consabida está siendo acelerada por la mano del hombre.

Por lo tanto, cuando hablamos de que no existe una naturaleza de la legitimación, hablamos de naturaleza como esencia inmutable. La legitimación se conforma dialécticamente.

Por lo tanto, como los mercados, no es autorregulable, pero si regulable, reinventable, redirigible, relegitimable en virtud de nuevos parámetros. Y es aquí donde se nos hace que la hermenéutica epistemológica es precisamente el motor, el vehículo, el aparato que puede servir como resistencia al orden que por su tradición o costumbre histórica, la hacen parecer irredesinible.

Como planteaba hace varias décadas Castoriadis,

«las filosofías que han querido establecer un punto de partida absoluto o un origen incondicionado [...] han contenido siempre, desde este punto de vista, falacias lógicas [...], o bien jamás han conseguido salir verdaderamente de ese “origen” y de lo que, de una manera tautológica, éste implica»²⁴⁵.

Corresponde, entonces, a la epistemología la deconstrucción de los argumentos que han hecho posible una autolegitimación aparentemente tan infranqueable como incoherente. Y a este respecto, cabe recordar con Castoriadis que «la institucionalización de la razón de Occidente es arbitraria y relativa a la interpretación que Occidente hizo del ser»²⁴⁶.

En este sentido, la epistemología ha de tener un carácter social, entendiendo, de nuevo junto al pensador greco-francés, que:

«Lo social es lo que somos todos y lo que no es nadie, lo que jamás está ausente y casi jamás presente como tal, un no-ser más real que todo ser, aquello en lo que estamos sumergidos, pero que jamás podemos aprehender “en persona”.[...] Es lo que no puede presentarse más que en y por la institución, eso que siempre es infinitamente más que institución, lo que se deja formar por ella, lo que sobredetermina constantemente su

²⁴⁵ Tello, N.: *Op. cit.*, p. 64.

²⁴⁶ *Ídem.*

funcionamiento y lo que, a fin de cuentas, la fundamenta: la crea, la mantiene viva, la altera, la destruye».²⁴⁷

Tenemos entonces que asumir que quizá proceda revertir la forma de la institución como acontecimiento posible para poder estar en disposición de ofrecer un discurso, desde luego menos incoherente que el neoliberal que habíamos intentado desmontar con anterioridad. Y es precisamente aquí donde encontramos el sentido de la cita con que hemos introducido este apartado: «*las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les coloca*».

Boaventura, por otra parte, sostiene que

«las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes que las que son invocadas para definir y defender alternativas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo [...]»²⁴⁸.

Para este autor, responder las cuestiones que nuestro tiempo nos coloca significa «reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas»²⁴⁹. Pero aún es más contundente en esta idea cuando plantea que ese rechazo precisa de la actuación directa que podríamos interpretar como una suerte de «desobediencia epistemológica», en una «toma de la institución», en una «ocupación de las disciplinas» que ponga en entredicho determinadas autorías, firmas o propietarios, con un triple objetivo que Boaventura define claramente:

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 25.

²⁴⁸ Sousa Santos (2011): *Op. cit.*, pp. 57-58.

²⁴⁹ *Ídem.*

1. «Mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean;
2. Identificar las complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones;
3. Mostrar que la eficacia de las teorías y las disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no-existente»²⁵⁰.

Y esta desobediencia epistemológica, además de por los interrogantes expuestos, se sustenta en un análisis en que este autor evidencia dos incertidumbres con sus correspondientes paradojas. Entiende que estas paradojas emanan de lo que denomina «pensamiento ortopédico» y «razón indolente», que de alguna manera, a su juicio, se han constatado insuficientes o inválidos para afrontar tales incertidumbres.

«Pensamiento ortopédico» que define como «el constreñimiento y el empobrecimiento causado por la reducción de los problemas a marcos de análisis conceptuales que le son extraños. Con la creciente institucionalización y profesionalización de la ciencia –concomitante con el paso, señalado por Foucault del “intelectual universal” al “intelectual específico”- la ciencia pasó a responder exclusivamente los problemas colocados por ella. La vastedad de los problemas existenciales que les subyacían desapareció» y «racionalidad indolente» puesto que «no reconoce y, por eso desperdicia, mucho de la experiencia social disponible o posible en el mundo»²⁵¹; se trata en suma, buscar un tipo de racionalidad más dilatada –la «racionalidad cosmopolita» de la que habla De Sousa- que permita ampliar el horizonte de una sociología-disciplina clásica que contemple los olvidos (la experiencia social de lo invisibilizado o convenido inexistente) y las posibilidades de esa experiencia social desestimada; eso en suma es lo que significarán las «sociologías

²⁵⁰ *Ídem.*

²⁵¹ *Ibíd.*, pp. 54-59.

transgresoras», «de las ausencias» y la «de las emergencias» que plantea el autor.

La primera de estas incertidumbres, sería «la diversidad inagotable e inabarcable de las experiencias de la vida y el saber del mundo», cuya complejidad es eludida tanto por el pensamiento ortopédico como por la razón indolente, que no resuelven la paradoja finitud/infinitud.

Tal paradoja se constata cuando tratamos de dar respuesta simultánea, asimilada con sorprendente «racionalidad», al hecho de que, por una parte, asistamos a la eclosión de experiencias «exponencialmente infinita» de movimientos sociales (ecologismo, feminismo, indigenismo, etc.) y consecuentemente de los nuevos universos simbólicos y prácticos que han redimensionado nuestra concepción del mundo y de la dignidad humana, mientras asimilamos nuestra propia finitud ya no sólo en tanto humanos, sino la del propio planeta que nos hospeda.

La segunda, esto es, «las alternativas culturales, políticas, sociales, económicas que pueden ser pensadas y accionadas a partir de la inagotable diversidad humana» se ha intentado resolver desde el pensamiento ortopédico, atribuyéndole «un sentido y una dirección a la historia asentado en una concepción lineal del tiempo (progreso) y en una concepción evolucionista de las sociedades (del subdesarrollo al desarrollo), y ello desde la paradoja “de la urgencia y del cambio civilizacional».

En este caso, la paradoja «racionalmente» asimilada es que para lo urgente nos seguimos moviendo desde parámetros sistémicos, desde las disciplinas clásicas decimonónicas, desde los saberes planteados por la ciencia que ha desestimado otra forma de preguntar y por lo tanto ha quebrado las alternativas de posibilidad de otro modelo, y ello permite perpetuar posiciones y teorías desfasadas en la toma de decisiones; simultáneamente, el discurso universal gira en torno a la necesidad de un cambio civilizacional cuyo rumbo aún no estaríamos en disposición de marcar; ahora bien, esto se plantea *actio in*

distans, es decir, es un planteamiento prospectivo, y por lo tanto, eternamente postergable.

Cabe preguntarse sobre la medida de estos dos pesos en la balanza de las prioridades epistemológicas de nuestro tiempo, porque si el problema apunta a la necesidad de un cambio civilizacional y las medidas a la *actio in proximis* de la urgencia, los destinos de la humanidad no se proyectan alentadores:

La paradoja se produce en la polarización entre las dos temporalidades extremas de la acción colectiva de la transformación social: el marco temporal de la urgente y el marco temporal del cambio civilizacional.

El marco temporal de la acción urgente pasa por fenómenos como el calentamiento global y la sensación de una inminente catástrofe ecológica, la preparación mal disfrazada de una nueva guerra nuclear, la erosión de las condiciones de sustentabilidad básica (el agua, por ejemplo) de vida de camadas cada vez más vastas de población, el impulso descontrolado para una guerra interna y la destrucción injusta de tantas vidas humanas provocadas por el agotamiento de los recursos naturales, el crecimiento exponencial de la desigualdad social, las nuevas formas de despotismo social y la emergencia o reemergencia de regímenes sociales regulados tan solo por la fuerza de diferencias de poder extremas o por jerarquías estamentales de nuevo tipo, llamadas neofeudales.

Todos esos factores parecen imponer que le sea dada prioridad inmediata a la acción de corto plazo, aquí y ahora, una vez que el largo plazo puede ni siquiera existir si las tendencias expresas evolucionan fuera de control.

Ya sabemos el resultado de las alternativas diseñadas durante la Modernidad, que si bien cambiaron el curso de la historia, acaso no atinaron en el rumbo que debía habersele dado; con todo no queremos en estas líneas plantear un análisis ucrónico ni plantearnos qué otros nortes pudieron ser dibujados sobre el mapa de la historia. A fin de cuentas, la incertidumbre, pese a que como se ha indicado, es un marcado signo de nuestra época, no exclusivamente suyo.

Lo que nos interesa, siguiendo a De Sousa Santos, es plantear que «la incertidumbre de las alternativas reside no en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita [...] no necesitamos de alternativas sino de un pensamiento alternativo de alternativas»²⁵², pues a su juicio «el siglo veinte probó con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, y que en vez de tomar el poder es necesario transformarlo», e incluso, como añade el autor, «versiones más extremas de esta temporalidad pueden incluso apelar a la transformación del mundo sin tomar el poder»²⁵³.

Ahora bien, ya se estará preguntando el lector acerca de la naturaleza teórica de lo planteado hasta aquí, y acaso el carácter ideológico que algo que parece difícilmente aplicable. A este respecto, compartimos la visión de Baudrillard cuando dice:

«El estatuto de la teoría sólo podría ser el de un desafío a lo real. O, mejor dicho, su relación es la de un desafío respectivo. Pues también lo real no es, sin duda, más que un desafío a la teoría. No un estado objetivo de las cosas, sino un límite radical del análisis, más allá del cual ya nada le obedece o del cual ya no tiene nada que decir. Pero también la teoría sólo está hecha para desobedecer a lo real, y constituye su límite inaccesible. Irreconciliación del sujeto y sus propios fines. Todos los intentos de reconciliación son engañosos y están condenados al fracaso. La teoría no puede contentarse con describir y analizar, es preciso que constituya un acontecimiento en el universo que describe. Para ello es necesario que entre en su misma lógica y que sea su aceleración. Debe desprenderse de toda referencia y enorgullecerse únicamente del futuro. Tiene que operar sobre el tiempo, al precio de una deliberada distorsión de la verdad actual».²⁵⁴

²⁵² *Ibíd.*, p. 62.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 63.

²⁵⁴ Baudrillard, J. (1988): *El otro por sí mismo*. Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 81-85.

Lo que parece claro, es que la dimensión epistemológica no puede desprenderse de lo social. Y este estatuto teórico se está nutriendo en la actualidad de numerosas propuestas performativas inspiradas en el análisis social. Boaventura da Sousa, por ejemplo, nos ofrece un interesante ejercicio de reflexión para la práctica. De hecho, su propuesta toca directamente el seno de las universidades.

De alguna manera, no invita a incluir, llamémoslo «el saber que no existe», o «el saber invisibilizado».

Proponer ese saber invisibilizado pasaría por un cambio paradigmático radical al seno de las facultades. Boaventura plantea una serie de derechos, que denomina «Derechos Humanos Interculturales Posimperiales» que quizá pudieran llegar a formar parte de una epistemología de la resistencia.

Entre esos saberes propone reinterrogar el campo jurídico y plantea que quizá debieran incluirse el derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial, el derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad, el derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras, el derecho a la autodeterminación geográfica, el derecho a organizar y participar en la creación de los derechos.

De estas propuestas de pensamiento alternativo a las alternativas, no podemos decir que sean fácilmente aplicables, ni que sea una solución definitiva, ni siquiera que sea la solución, ni quizá corresponda hablar aquí de fórmulas magistrales que hagan frente a una sociedad urgida de nuevas preguntas; de este modo, las propuestas no son presentadas como respuestas, sino como proposiciones que no debieran ser desestimadas en un proyecto de tránsito, orillado, que se propone como un durante y no como un arribo.

Quizá, lo único constatable a este respecto, como planteaba Jiddu Krishnamurti, es que «no es saludable estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma». Es posible que ese sea el gran reto pedagógico de

nuestro tiempo, porque ya sabemos de la dificultad de llegar a la verdad, «esta criatura sombría de complexión indefinida [...], desnuda y sin ningún ornamento, furtiva a la observación y siempre por desaparecer de nuestra vista»²⁵⁵.

Transformar el poder es entender que este no opera ya sobre el espacio, sobre las naciones, sino sobre las mentes de los ciudadanos de todas las naciones. La Hélade ya no pasa por deber ser construida por un pacto entre naciones, o por la guerra entre naciones, o por armisticios postbélicos, pues se trata de una Hélade *des-estatalizada*, desbalcanizada, despolitizada, marcada bajo el signo único del abrazo entre *Neoliberalismo* económico, *Neotecnocratismo* político y *Neopositivismo* filosófico sustentado en el discurso de la *performatividad*.

Un saber que, en las sociedades postindustriales, como describe Lyotard, «es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su “valor de uso”».

El discurso que lo sustenta es el de la *performatividad*, y las raíces de éste hemos de buscarlas en la Teoría General de Sistemas y en las tesis de Talcott Parsons. La cuestión del estado del saber constituye una variable de gran peso en estas coordenadas. Al pensamiento único sólo podrían hacerle frente siguiendo dos vías: la primera, el *terror*, como la forma más auténtica e irracional de demolición; la segunda, sería un *librepensamiento* o pensamiento liberado, sustentado sobre postulados civilizatorios no encorsetados en un único y solo proyecto de civilización. No se trata de renunciar a un imprescindible “*proyecto de mundo*”, pero sí rechazar el programado “*Proyecto Mundial*”.

Estamos hablando de superar y contravenir la verticalidad inherente al viejo postulado civilizatorio; a aquel civilizar como fórmula de nueva subyugación, la

²⁵⁵ Luciano de Samosata, [1905:213], citado en Sousa Santos (2011): *Op. cit.*, p. 52.

que arranca de la demonización de los bárbaros. Redefinir no totalitariamente un saber civilizador pasa por el enfrentamiento y/o abandono de un “*saber calculado*” en esa conformación o legitimación del *saber-poder* que somete al mundo. Pasa por apostar «im-políticamente» por el “*saber in-calculable*”.

El debate, como pudiera parecer, no lo planteamos como un pulso entre un saber científico que “gana” terreno a un saber humanístico en crisis. La crisis del humanismo no procede sólo de la «ventaja competitiva» del avance científico, sino de sus propias miserias, como plantea Sloterdijk:

«Los humanizados no son en principio más que la secta de los alfabetizados, y al igual que en otras muchas sectas, también en ésta se ponen de manifiesto proyectos expansionistas y universalistas. Allí donde el alfabetismo se tornó en fantástico e inmodesto surgió la mística gramatical o literal, la cábala, que ansía llegar a conocer los secretos de la escritura del autor del mundo. Allí donde, por el contrario, el humanismo se volvió pragmático y programático, como en los siglos XIX y XX con las ideologías liceístas de los Estados nacionales burgueses, el ejemplo de la sociedad literaria se amplió hasta convertirse en la norma para la sociedad política. A partir de ahí los pueblo se organizaron a modo de asociaciones alfabetizadas de amistad forzosa, unidas bajo juramento a un canon de lectura vinculante en cada espacio nacional»²⁵⁶.

Pero el hecho de que la tradición perdida del proyecto civilizatorio –que aglutinaría Humanismo e Ilustración- se haya evidenciado como una tradición fracturada, tocada por la manifestación de sus errores²⁵⁷ –y quizá no tanto o sólo de sus errores cuanto de las «estocadas» de quienes en su nombre, y tras su institucionalización, la han distorsionado y esperpentizado- no significa

²⁵⁶ Sloterdijk, P. (2000): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Ediciones Siruela, pp. 24-25.

²⁵⁷ El primero en desenmascararlo fue Heidegger, en *Carta sobre el Humanismo*; el segundo, Sloterdijk, en la obra referida en la nota al pie anterior.

que deba ser desestimada. La Postmodernidad no puede aniquilar la memoria, sigue siendo albacea de un legado del que somos herederos.

Cabría plantearse, llegados a este punto, dos preguntas. La cuestión primera es si ese avance de la ciencia que eclipsa los discursos humanísticos civilizatorios ha sido consecuencia de una, llamémosla «superioridad», del discurso científico, y en base a qué criterios pudiera considerársela «superior» (¿hacia qué sentido apunta su progreso? ¿supone un avance social, ético?), es decir, si su éxito procede de su propia validez, o bien al contrario –como creemos-, de un pacto con una «tecnología» que constituye un pilar fundamental en la red de la Hegemonía; y segunda, si el penúltimo corolario discursivo de la herencia humanística, es decir, el pensamiento crítico estaba siendo «emancipatorio» o ha sido atrapado también en esta red.

En este punto, constatamos que la evolución, legitimación y consolidación ideológica, así como los efectos por la penetración social del pensamiento hegemónico y del contra-hegemónico (crítico) han devenido dos fórmulas de pensamiento fuerte, abocadas ambas a destinos finalistas, igualmente totalizantes y, curiosamente, convivientes y asimilables. De ahí la reconsideración, tal vez, del llamado «pensamiento débil», entendido no como debilidad del pensamiento, sino como el reducto o referencia del «pensamiento de los débiles». Una formulación que se pretende marginal, orillada, no hegemónica, no contra-hegemónica para refundar otra hegemonía, sino anti-hegemónica, en los términos en que cuestionamos la propuesta de Mouffe al inicio de este apartado.

¿Quién decide hoy la condición de legitimidad, entonces? C. Müller, comentando a Luhman, escribe: «en las sociedades industriales desarrolladas, la legitimación legal-racional es reemplazada por una legitimación tecnocrática, que no concede ninguna importancia a las creencias de los ciudadanos ni a la moralidad en sí misma», lo que Lyotard explica como legitimación por el hecho. Y añade:

«El Estado y/o la empresa abandona el relato de legitimación idealista o humanista para justificar el nuevo objetivo: en la discusión de los socios capitalistas de hoy en día, el único objetivo creíble es el poder. No se compran savants, técnicos y aparatos para saber la verdad, sino para incrementar el poder»²⁵⁸.

Esta traición, que vincula Estado-Democracia-Saber (claudicación del Estado, Democracia in-sustancializada legitimadora de un Saber falsamente democrático²⁵⁹) es una de las grandes trampas servidas por la Hegemonía y una batalla, de momento, ganada.

Consideramos un imperativo urgente una reconceptualización de la identidad democrática, que requiere redefinir una nueva frontera política sin los viejos impedimentos de comprensión en las relaciones amigo/enemigo.

La nueva y amplia tarea de la política democrática que asuma la intrínseca inevitabilidad del antagonismo se aleja, en primera instancia, del triunfante paradigma de «democracia deliberativa» que, de Rawls a Habermas, se nos intenta imponer como único modo de abordar la democracia moderna. No se trata, pues, de fundamentar un consenso «racional»; se trata de la desactivación del potencial antagónico en las relaciones sociales.

Lo antagónico derivado, transformado en agónico. Ilusionante reto que suscribimos como compromiso para esa «otra» reflexión política y que, se traduciría, en última instancia, en ese desplazamiento que transforma al enemigo en adversario. Las huellas de este cuestionamiento se hallan en la propuesta que, en *Masa y poder*, hacía Elías Canetti al distinguir entre «lo político» (ligado a la dimensión de antagonismo y hostilidad en las relaciones

²⁵⁸ Lyotrad, F. (2008): *Op. Cit.*, p. 87.

²⁵⁹ *Ibíd.* pp. 77-78. El autor cita en nota al pie a Solla Price, quien subraya la separación existente entre un pequeño número de investigadores de producción elevada (evaluada en número de publicaciones) y una gran masa de investigadores de escasa productividad. En número de estos últimos se incrementa multiplicando por 2 el número de los primeros, si bien éstos no aumentan de verdad más que cada veinte años, aproximadamente. Price concluye que la ciencia considerada como entidad social es *undemocratic* y que *the eminent scientist* lleva cien años de adelantado sobre *the minimal one*.

humanas) y «la política» (que apunta a establecer un orden y regular la coexistencia humana siempre conflictiva por estar atravesada por “lo político”). En esa relación de pareja «lo político-la política» se establece un meritorio lazo entre las dos raíces comunes del término «político/a»: por un lado, *pólemos*; por otro, *polis*.

Es cierto que en los últimos veinte años se han explorado todos los territorios. Es como si se hubiera verificado la conquista del mundo. Nadie cuestiona ya la democracia como el sistema político por excelencia. Aquí apostamos por visitar todos esos territorios que nos han sido interpretados. No queremos quedarnos con la crónica de los exploradores con licencia. Ese es el nuevo vínculo saber-poder que requerimos: tener el poder de saber otra exploración, explorar otros saberes que no han sido nombrados.

Como manifestaba Lluís Duch hace unos años, «el poder tiende naturalmente a la autosuficiencia, lo que significa que todo otro se convierte en un peligroso competidor que hay que desarticular, destruir o, al menos, convertir en un muñeco sin voluntad al servicio incondicional de los poderes de turno»²⁶⁰.

O como al respecto incide magistralmente Joan-Carles Mèlich:

«Esto significa que en el genuino acontecimiento ético, la relación con el otro no puede seguir calificándose de poder. El poder es la afirmación orgullosa del yo frente a la alteridad del otro. El poder es, en definitiva, fusión. El poder absorbe la alteridad del otro y/o bien lo destruye, o bien lo convierte en parte de sí mismo. El otro ya no es él, sino yo [...] Poder y ética son incompatibles, pues en el instante en el que aparece una relación de poder, desaparece el amor, la responsabilidad, la

²⁶⁰ Duch, LL. (1994): *De Jerusalem a Jericó. Al-legat per a unes relacions fraternals*, Barcelona, Claret, p. 127.

compasión y la simpatía. Donde hay poder no hay esperanza y donde no hay esperanza no hay ética»²⁶¹.

Un saber con capacidad suficiente para descolocar, cambiar de lugar los espacios sitiados de las fuerzas, un saber inscrito en la complejidad, una complejidad anti-hegemónica. Un saber refundador de lo ético, desprendido de la infértil batalla entre ciencia, técnica, arte y letras.

Dijo Barthes, para dar cuenta de la sabiduría: «sapiencia, ningún poder, prudente saber y máximo posible de sabor»²⁶². Ello tras haber rastreado en la etimología la segunda acepción de *sapere*, en la que se hace presente en *sabio* (del lat. *Sapidus*, es primero 'sabroso' y luego 'prudente').

Necesitaban un discurso de la cultura que no tenían, como tampoco lo tenía la derecha; la alternativa: aniquilarlas todas, o «seducir» a los portavoces del discurso *crítico*, o limitar la legitimidad discursiva a una *ciencia*, que pacta con la *técnica* y que para «poder ser» en nuestra era, ha de ser desposeída de las deontologías con que había visto la luz.

Nuestro análisis del estado del *saber* en las sociedades posmodernas parte de esta premisa, como veremos.

Surge pues, la urgencia de preguntarnos acerca de la esencia y el sentido del conocimiento, así como el deseo de poner rostro a lo invisible en la búsqueda de un nuevo orden, aunque ese orden nada tenga que ver con una idea preconcebida del orden, a la idea heredada del orden, e intentar redefinir los anclajes idiosincrásicos, culturales, subjetivos que operan como lastres cognitivos y la forma en que observamos lo que nos rodea y nuestro ser y estar en el mundo.

Y decimos «una» idea, porque en esa indefinición se incluyen las infinitas variantes conocidas y cognoscibles de preconcepción en la búsqueda de un

²⁶¹ Mèlich, J.C. "La imposible sutura. Ideas para una pedagogía literaria". En Larrosa, J. y Skliar, C. (coords.) (2005): *Entre pedagogía y literatura*. Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 233-234.

²⁶² Barthes, R. (1982): *El placer del texto y la lección inaugural*. Buenos Aires, Siglo XXI.

nuevo sistema de representación del mundo, que establezca nuestros rumbos a los modos de convivencia humana. Y ello no es fácil si tenemos en cuenta que sabemos contados los días de un planeta que parece no resistirnos.

Lo que se quiere poner en tela de juicio es el sentido del debate, en la medida en la que éste parece estar orientado hacia una crítica infructífera donde nadie escucha a nadie, donde se mantienen posiciones en nombre de tal o cual paradigma a partir de la premisa del «todo está inventado», al menos desde este tal o cual paradigma. Y aquí no se quiere plantear como alternativa la utopía, porque de este intento, en sus múltiples variantes, ya hemos sabido y constatado consecuencias. Sin embargo, no parece conveniente que el fracaso de ésta impida la proyección, en un sentido amplio, de otros análisis del mundo, ni mucho menos de la formulación incesante de nuevos interrogantes.

Decir que los viejos paradigmas se desmoronan nos invita a pensar en la posibilidad de que estemos hoy, como nunca, más cerca del origen del mundo (de nosotros, de un nosotros pretérito, ancestral) donde la incertidumbre, cuyo paradigma esencial fue el especulativo, significó el punto de partida de una historia de la humanidad.

Así pues, una mirada como especie, nos podría conducir al optimismo (oportunidad) del punto cero; una mirada común, en cambio, en tanto personas, profesionales, intelectuales, científicos, consumidores, etc. nos empujaría indefectiblemente a un reconocimiento absoluto de nuestra ignorancia ante la imposibilidad de saber el mundo.

Ese ejercicio, tal vez nos podría transportar a otro modo de interpretarlo sin desestimar la cantidad de saberes que hemos desechado en nombre de una historia de los contenidos legitimados, dirigida por un mercado que ha servido a los intereses de una élite autolegitimada e incuestionada. En esta idea residirá la clave para entender el sentido del saber.

Por lo tanto, el interés hermenéutico puesto en estas líneas es la búsqueda de la superación de los consensos ortodoxos y canónicos que han configurado un saber que se ha convertido en fuerza de producción.

Es probable que el gran reto pedagógico del siglo XXI sea convertir el saber como fuerza de producción en saber como fuerza para la reacción, y ello pasa por conocer los orígenes de lo que hoy se considera legítimo; pasa también por una reformulación radical de las premisas de partida que han dirigido la hermenéutica occidental y las propias disciplinas desde las cuales se han planteados éstas.

Partamos pues, de una dimensión del hombre como *bios* y como *politikos*, de su experiencia en el mundo y desde una relectura de la Bildung en la medida en la que el sujeto histórico que habría de constituirla, acaso ya no sea el burgués clásico para el que se pensó inicialmente la Bildung (*bildungsbürgertum*).

Por lo tanto, aquella Bildung deberá ser repensada para el nuevo sujeto que acaso requiere las sociedades posmodernas. Cuando decimos que «ya no es el burgués clásico», queremos dejar constancia de que otro de los cambios visibles tiene que ver con la situación actual del sujeto histórico. Hablar en términos de burguesía, por lo tanto, no nos parece de vigencia.

Precisamente, porque creemos asistir al derrumbamiento de este tipo de sujeto, en una sociedad hegemónizada bajo el imperio del mercado y dirigida por las corporaciones internacionales encarnadas en una élite. Dicha élite parece así mismo, dirigir, desde la sombra, a “los señores del dinero” (grandes bancos y organismos internacionales, como el FMI o el Banco Mundial), que a su vez, establecen un pulso a los sistemas políticos representativos de las democracias occidentales, que en muchos casos no ofrecen la resistencia necesaria para servir a los intereses de la colectividad.

Intereses populares éstos que nos vemos obligados a leer entre líneas, ante la patente aquiescencia de una ciudadanía que se ha conformado con la

delegación periódica de sus responsabilidades, y para la cual la vía cómoda ha sido desacreditar una política *de facto* vacua, caduca e inservible, ante la cual responden retirándose del juego, como se ve en la escasa participación (salvando las manifestaciones puntuales que hemos presenciado en los últimos tiempos y cuya posición no se refleja en los resultados electorales) en las citas con las urnas.

El contexto en que estamos inmersos es la expresión descarnada y casi grotesca de un viejo modelo que paulatinamente se ha impuesto y que ha dado lugar a una hegemonía que pone en jaque a los presupuestos erigidos en la Modernidad y que atentan contra el corazón mismo de las democracias.

Con todo, como dice Zizek, los cantos desesperados no son (siempre) los más hermosos.

PARTE II:

DEL EDUCERE Y SEDUCERE: META-ODOS

“[...] Ante estos desafíos hay que destacar lo que ha ido ocurriendo con los movimientos sociales en nuestros escenarios de referencia y que van más allá de relatar cuáles son las luchas que se han ido dando en diferentes lugares; supone que junto con las luchas por defender un espacio, por impedir que se saqueen algunos recursos naturales, por defender la esfera de lo público, se da la emergencia de un pensamiento otro, un pensamiento de la emancipación, que surge de una matriz diferente. Y ello, a su vez, revoluciona las concepciones del saber, altera la relación del binomio saber-poder, marca una nueva arquitectura, deconstruye, abre líneas de fuga. Asoma la transdisciplinariedad, la complejidad, la colectividad de saberes y el saber colectivo, el saber incalculable que se enfrenta a la instalada razón del mercado. Un saber transformado y transformador que opone la lógica global. Y esto, se traduce, en una necesaria reconsideración de lo pedagógico, del discurso y la acción educativa desde una radical novedad. Una pedagogía atravesada por el diálogo de saberes y las políticas del reconocimiento. Estamos impelidos pues, a asumir el compromiso y la responsabilidad de una formación que transforma”.

M.L.C González-Luis, *Sinfonía en Re Mayor*

INTRODUCCIÓN

*«... quería escribir de manera política y las palabras me faltaban.
Había palabras, claro, pero no tenían que ver conmigo».*

Peter Handke

Las palabras-cliché, dice Cortázar, son palabras gastadas por el uso, romas, sin filo; palabras que se pronuncian y se escuchan casi automáticamente, superficialmente, sin encarnación singular en el cuerpo ni en el alma; palabras muertas, solidificadas y opacas que ya no son capaces de captar ni de expresar vida; palabras comunes y homogéneas que ya no pueden incorporar un sentido plural.

Según Bachelard, el problema sería cuidarse de dos grandes riesgos: uno, de no ponerle nombre viejo a cosas nuevas y, dos, de creer que porque no tienen nombre, en el momento en que se plantea, son inenunciables. En ese tránsito entre no colocar nombres viejos a cosas nuevas y creer que porque no tienen nombre son inenunciables, se ubica lo que estamos llamando pensamiento epistémico para la refundación de la utopía.

Otro ejemplo es el de Lakatos. Cuando él se pregunta por qué el ser humano ha podido progresar en la construcción de su conocimiento, contesta más o menos en los siguientes términos: «porque la razón humana ha podido pensar en contra de la razón», porque el hombre ha sido capaz de pensar en contra de sus propias verdades, porque ha podido pensar en contra de sus certezas. O, como dijera Cioran, en contra de sí mismo. Analicemos estas expresiones: significan no atarse, no quedarse atrapado en conceptos con contenidos definidos, sino plantearse el distanciamiento respecto de esos contenidos, o de esas significaciones, para buscar qué significaciones o contenidos pueden tener las cosas que estamos tratando de pensar. Es la problemática de lo que aquí llamamos pensamiento epistémico, inscrito en el complejo concepto de cultura.

En el concepto de cultura está presente el hecho elemental de que cualquier fenómeno social que queramos estudiar, ya sea en corto o en largo plazo, es construcción de los seres humanos, de los sujetos, pero no de uno sólo, sino de muchos sujetos. Quizá uno de los grandes desafíos que heredamos del siglo XX es precisamente la complejidad de los sujetos que construyen la historia, que están detrás de los fenómenos que queremos estudiar y que son complejíssimos; sujetos múltiples que tienen distintas características, variados espacios, tiempos diversos, y visiones diferentes del futuro desde las cuales construyen sus realidades.

En síntesis, todo esto es lo que de alguna manera está detrás de la elección y el abordaje del pensamiento y cultura en América Latina; porque América Latina es una construcción de sujetos que se están transformando y que, a su vez, construyen realidades distintas a las que pueden eventualmente surgir en otros contextos culturales, como pueden ser lo asiáticos, los europeos, los africanos, o los norteamericanos. En la medida en que eso no lo tengamos en cuenta, evidentemente el conocimiento, en esa a veces absurda pretensión de universalidad, no va a ser nunca un conocimiento real, porque la realidad del conocimiento no está sólo en la universalidad, sino que está en lo que aquí llamaríamos la pertinencia histórica del conocimiento.

Y ésta se refiere a la capacidad que tiene el conocimiento de dar cuenta de la especificidad de los fenómenos, que es lo que resulta de entender a estos como ubicados en contextos muy complejos de relaciones múltiples y en distintos tiempos. Eso es un desafío, si es que realmente queremos llegar a construir un conocimiento que permita reconocer posibilidades de construcción y que no se limite simplemente a describir lo que ya se ha producido o se circunscriba nada más a dar cuenta de lo que ya da cuenta el discurso dominante. Ese es el problema. ¿O es que la realidad social, económica, política e incluso tecnológica, se agota los parámetros del discurso dominante?

Hay mucha ciencia social que lo cree así y hace ciencia, a veces rigurosa, al interior de los parámetros del discurso dominante, como si la realidad de la sociedad humana se redujera a los contenidos de ese discurso que hoy día es

uno y mañana puede ser otro. La realidad es mucho más que eso, la realidad está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no. Por lo tanto, para poder reconocer esa realidad que está fuera de los límites de lo que se dice que es lo real en el plano de la economía, en el plano de los sistemas políticos, etcétera, necesitamos aplicar un razonamiento mucho más profundo, que rompa con los estereotipos, con los pre-conceptos, con lo evidente.

Esa es la función de lo que aquí llamaremos otro pensar epistémico, esto es, el plantearse problemas a partir de lo que observamos pero sin reducirlo a lo observado, sino ir a lo profundo de la realidad y reconocer esas potencialidades que se ocultan, que son las que nos van a permitir construir un conocimiento que nos muestre formas distintas de construcción de la sociedad. Quisiéramos concluir con esa vieja advertencia de Braudel, el gran historiador francés, y que siempre habría que recordar: “*así como un país no tiene sólo un pasado, tampoco tiene sólo un futuro*”.

Planteado en estos términos, el propósito de este trabajo es plantear la necesidad de un ejercicio de transgresión. Concretamente, de transgresión de una moral que se ha consolidado como norma y como costumbre. El papel de la educación es crucial en esta propuesta, si bien se sugiere distinguir, como propone Meirieu, entre *praxis* y *poiesis* educativas.

«La *poiesis* es, hablando en propiedad, una actividad; en el sentido aristotélico, no es un “acto”. La *praxis*, por el contrario, se caracteriza por ser una acción que no tiene más finalidad que ella misma: aquí ya no hay ningún objeto que fabricar, ningún objeto del que se tenga una representación anticipada que permita su elaboración y lo encierre, dentro de su “resultado”, sino un acto a realizar en su continuidad, un acto que nunca termina de veras porque no comporta ninguna finalidad externa a él mismo definida con antelación»²⁶³.

²⁶³ Meirieu, Ph. (2007): *Frankenstein educador*. Barcelona, Laertes. P. 62.

La educación supone una traducción de formas de hegemonía. Toda educación es política del mismo modo que toda relación política o de hegemonía en la sociedad, será una relación educativa que sirve a la conformación de subjetividades sistémicas, contra-sistémicas o antisistémicas.

Por ello, los saberes emancipadores deben construirse desde el vínculo entre práctica y teoría, por una parte y entre política y ética, por otra. Los ensayos de resistencia contienen estos vínculos y en este sentido puede hablarse de eugenesia pedagógica de la literatura, si bien, claro está, es preciso tener en cuenta que, como toda propuesta, puede ser alterado, en su práctica, el sentido con que los autores elaboraran sus propuestas. Las poéticas del mal son el envés de la eugenesia, no solo por el contenido de lo que pudieran ofrecer discursivamente, cuanto por la imposibilidad de control sobre lo que el lector hará con este.

La Literatura entendida como fuente de nutridas reflexiones en torno a lo humano en general, en una dimensión estética y sublimadora, como espacio donde es posible la recreación incesante de sentimientos, emociones y sensaciones, el juego de formas y estructuras, el esparcimiento de géneros; donde se reinventan las palabras o se condenan. Espacio de creación poética, en suma.

Pero la Literatura también tiene una dimensión ética que alcanza su medio de difusión en la ensayística. En ambos casos podríamos convenir que, cuando la Pedagogía se deja influir por la Literatura, asistimos al parto de una idea de bien. Ofrece lugares comunes y a veces no tan reconocibles que hacen posible la conformación de una identidad transnacional, que va más allá de la política.

El encuentro entre el autor y el lector, como entre el maestro y el discípulo, son actos impolíticos. Por eso tendríamos que partir de la distinción entre Pedagogía y Educación. La relación pedagógica es impolítica; la relación educativa, en cambio, como planteaba Antonio Gramsci, «es siempre una

relación política, es decir, tiene que ver con la construcción, apropiación y distribución del poder»²⁶⁴.

La Pedagogía, así, en un sentido amplio, podría considerarse un diálogo entre saberes. Se plantea como saber que contiene una amalgama de nudos de contenido político, económico, social y educativo. Será tarea del pedagogo deshacerlos teniendo en cuenta la demanda ético-política que el tiempo le coloca como desafío, complejo ejercicio de “hermenéutica colectiva” que intente rescatar las huellas de los olvidados de la historia para devolverles los espacios negados. Es por ello que en las sociedades tecnocráticas y neopositivistas, se plantea la necesidad de redefinir lo político y de repensar la educación desde nuevos paradigmas emergentes que puedan servir para cuestionar los dictados que el mercado quiere imponer.

Pero por otra parte, en su acepción práctica, la Pedagogía es un acto de amor. Es precisamente, su capacidad de sondear múltiples conocimientos lo que la convierten en lugar de encuentro de la transdisciplinariedad. Y entre esas disciplinas, destacaremos en este trabajo el inestimable valor de las aportaciones literarias.

El arribo, en última instancia, a la América Latina, tras esta combinatoria de paisajes recorridos, refiere a su condición de espacio para la conjugación; en cuanto a las conformaciones de modelos, de identidades, de proyectos de hombres y sociedades que han venido sugiriéndose y emergiendo en el seno de los procesos emancipatorios aún inacabados y que deberán permitirnos ir imbricando, sin confusión, características étnicas y culturales, constituciones sociales, formaciones de los estados modernos, construcción de mentalidades, avances en los saberes, cosmovisiones, construcciones políticas, configuraciones de la democracia... que han puesto en evidencia las dificultades económicas y sociales condicionantes, el peso de las dependencias, etc. y su articulación con las disfunciones políticas e ideológicas, lo que nos ayuda, en definitiva, a esclarecer ideas y realidades, una «historia de las influencias».

²⁶⁴ VV.AA. (2012): *Gramsci y la educación: pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina*. Buenos Aires, Noveduc, p. 124.

Por consiguiente, en un momento de consolidación de convergencias académicas en el espacio europeo, pretendemos abrir ese abanico espacial y conceptual -que incorpora las divergencias- recalando en América Latina, escenario donde el ensayo adquiere una doble significación: de un lado, como lugar de donde ha salido una significativa nómina de voces que lo han convertido en semillero novedoso, fecundo y resonante; y, por otro, como territorio donde se han ensayado experimentos políticos que han oscilado entre los populismos, los totalitarismos hasta las expresiones de democracia más radicales.

CAPÍTULO 3: BUCLES PEDAGÓGICOS

“... El erotismo, encubierto o declarado, imaginado o llevado a la práctica, está entretejido con la enseñanza, con la fenomenología del magisterio y el discipulazgo. Este hecho elemental ha sido trivializado por una fijación en el acoso sexual. Pero sigue siendo esencial. ¿Cómo podría ser de otro modo? El pulso de la enseñanza es la persuasión...El hecho de dirigirse y el de recibir, lo psicológico y lo físico, son estrictamente inseparables... La confianza, el ofrecimiento y la aceptación, tienen unas raíces que son también sexuales. La enseñanza y el aprendizaje se ven determinados por una sexualidad del alma humana de otro modo inexpresable. Esta sexualidad erotiza la comprensión y la imitatio...Las intimidades, los celos, los desencantos, se irán convirtiendo en movimientos de amor u odio o en complejas mezclas de ambos. La puesta en escena contiene deseo y traición, manipulación y distanciamiento, al igual que el repertorio del Eros... El influjo erótico que el magíster tiene a su disposición, las tentaciones que exhibe el alumno, concientemente o no, polarizan la relación pedagógica.”

G. Steiner

3.1. Lo pedagógico como impolítico.

«¡Qué lindo también era pensar que los campesinos tenían otra vida, ya eran libres, ya sabían leer, ya participaban públicamente en sus reuniones, en sus

*asambleas, discutían sus problemas, analizaban sus problemas...!»*²⁶⁵ No hay sentencia que refleje de un modo tan flagrante la dimensión política del acto pedagógico. Tampoco la dimensión humana, como acto de amor, como conformación de utopía.

El deseo de una libertad entendida como compromiso político, como participación, como discusión. La propuesta educadora se ha planteado siempre apuntando a dos salidas: salir de pobres, salir de esclavos. Escapar, en suma, ha sido el *leitmotiv* histórico de la resistencia. Esa es la dimensión política de la Pedagogía, la que gesta ideologías del compromiso que emanan de necesidades políticas para alcanzar otro estado diferente al de partida. No se puede configurar un estado ideal, un mínimo estable de lo que se considera el mínimo de bienestar.

No se sabe exactamente qué es eso de tener las necesidades básicas cubiertas. Las necesidades son insaciables e incategorizables. El concepto mínimo se reconfigura dinámicamente en función del punto de partida, pero hay un denominador común en toda conformación ideológica, que es la búsqueda de mayores cuotas de bienestar. Toda ideología se edifica pues sobre un presupuesto hedonista: el síntoma ideológico es el goce. Exactamente, la promesa del deleite es terrenal y no en el más allá (como quiere el cristianismo).

Por lo tanto, lo que mueve a las sociedades no son las ideologías en sí mismas, sino la promesa de placer, de mejora cualitativa del presente. Sin embargo, las morales racionalistas han impelido a la renuncia del goce, a través de conceptos como la voluntad, la disciplina, el orden, el autocontrol, la autonomía moral, la serenidad, etc. Se han desarrollado además, mecanismos policiales y jurídicos contra quienes no han firmado el pacto de renuncia al placer. El goce se mantiene en el discurso racionalista como *promesa* para los oprimidos y como *premio* para los triunfadores. La resignación o la lucha en nombre de una ideología es la recompensa de los pobres.

²⁶⁵ Pineda, O. (1999): *La pedagogía del Amor en Nicaragua*. Barcelona, AEPCFA, p. 31.

Los discursos ideológicos parten de la promesa de una vida mejor; su éxito depende de la credibilidad y verosimilitud con que estos se planteen. Pero los discursos vienen definidos por conceptos como austeridad, equidad o igualdad de oportunidades. También en el terreno educativo, la idea de disciplina, esfuerzo, perseverancia, ha sido el signo común. Sin embargo y pese a estos silencios discursivos oficiales, la esencia del síntoma ha permanecido indeleble en el devenir histórico, tanto en lo que respecta a las luchas políticas como en el seno de los centros escolares.

Así pues, se trata de un síntoma silencioso, invisible, latente, que no precisa de irrupción sino de complicidad muda para existir. Por lo tanto, no pertenece al terreno político, sino que es un lance impolítico, impregnado de subjetividades comunes e igualadoras. La política, que ha buscado hasta el hastío lo común dentro de las diferencias, no ha hecho público este síntoma, acaso porque es posible que no hubiese una unión de la comunidad tan capaz de una auténtica revolución como en torno a la idea del goce. No se trata de un agujero en lo social que muestra la falla estructural de la sociedad, sino de lo que sí funciona ininterrumpidamente y constituye al sistema social como tal.

El horizonte al que apuntan las ideologías parece claro: para todos la satisfacción total. Se aspira a eso y eso fracasa. Y la sociedad contemporánea provee a través de los objetos tecnológicos, los *gadgets*, una promesa de felicidad sostenida en el plus de goce, que es el motor de las movilidades.

De lo político a lo impolítico, una lectura del síntoma social es un elogio de la subjetividad en torno a la comunidad.

Lo pleno necesita estar impregnado del vacío porque si triunfa lo pleno sobre lo singular la realidad será opaca y no hay otro resultado que el atascamiento.

Al sujeto-ciudadano de nuestras sociedades actuales se le habría de advertir del precio tasado por ser consumidor, por su plus de gozar insaciable.

El acto político es el más allá de toda acción política. Lo político supone una acción que jamás provoca el acto, sólo lo empuja, lo favorece, y la acción política es a la búsqueda como el acto político es al encuentro.

El acto pedagógico como acto amoroso es un acto fracasado, porque no está sujeto a la cuantificación de la eficacia, como pretende el neoliberalismo; la distancia entre lo que se quiere conseguir y lo que realmente se consigue es el espacio de fuga donde entran en juego la libertad y las subjetividades. Esto es aplicable tanto en el plano social como en el acto pedagógico: en el ejercicio práctico, chocamos con la imposibilidad de hacer una conexión entre el acto y la acción, salvo en el instante fugaz en que el acto delimita a posteriori la acción que provocó.

Tal vez fuera esta la contradicción a la que nos remitiera Philippe Meirieu cuando nos hablaba de la paradoja de la acción sin objeto o de la pedagogía contra el Frankenstein, o lo que es lo mismo, educar como acto impolítico es «hacer para que el otro haga»²⁶⁶.

Lo impolítico, que ya lo suponíamos, no define nada de lo apolítico, sino que se trata de una verdadera política. La política que atraviesa La política.

Lo impolítico se entiende como una radicalización de la política contra su absolutización o totalización moderna. Algo que no es representación sino que se presenta acorde a la singularidad de cada quien. Si bien se presenta acorde a mi propia singularidad se hace extensiva a otros y queda limitada y restringida en su acción a cierta resistencia, que no es oposición ni enfrentamiento sino fundación y consolidación de espacios mínimos, de redes que no constituyen parte de ningún todo ni aspiran a ningún todo. Evidentemente no hay universal de lo impolítico.

Lo que se llama la comunidad que jamás es un pleno, nunca es un cierre. Una comunidad es la que tolera o mejor dicho la que se arma cuando no se depone

²⁶⁶ Meirieu, Ph. (2007): op. cit., p. 97.

el síntoma de cada uno, lo más singular, lo más impropio, sino que se lo aporta, se lo dona a la causa común. De esta manera y solo así se puede soportar y sostener el vacío central que la constituye. Lo impolítico es finalmente la producción de una comunidad.

El acto de educar, como genuino acto político, enfrentará en el terreno de lo real, en primera instancia el obstáculo del super-yo emanado de la burocracia y la dictadura de un saber que se ha querido totalizante. Y una institución educativa presa de la pretensión de mercantilización absoluta de ese saber. Es el *actio instans*. El acto pedagógico, como acto originario amoroso y, por tanto, im-político, inducirá en el terreno de lo por venir, esa otra lengua con la que abrir lo real, producir nuevos relatos que desnaturalicen el poder establecido, urdir una imaginación política que desplace el límite de lo posible. Es el *actio in distans*.

Esto nos induce a pensar la pedagogía impolítica como la pedagogía de la amistad.

La amistad es lo impolítico encarnado que se plasma en formas de amistad no segregativas, en las que la singularidad se conserva en la generosidad extensa. No es pacto, no es contrato, no es adulación. Los amigos no son socios ni contraen obligaciones. Transitan su amistad en el existir y en el pensar en común que los conversa.

Lo que más separa empuja al lazo, la lejanía acerca, siempre y cuando haya el "entre nosotros" que hace posible la amistad y que la hace al mismo tiempo precaria.

Por otra parte, educar puede concebirse como gesto de juglaría. El educador se ha convertido en el nuevo juglar, en el sentido de la itinerancia. Deambula sin un lugar propio de pertenencia y su acción es provisional. Seduce, muestra y marca. Es un nómada de la transmisión, que nunca sabe qué huella deja atrás.

Es el que puede interpretar de costado, como se debe, por fuera del universo de la metáfora. Sutil y sagaz. Su lugar es exterior (im-propio) aunque esté vivo su deseo de pertenencia. El juglar presenta el semblante de atopía (su no-lugar), cuando en realidad eso mismo le permite recorrer todo territorio, mientras que los otros sujetos, dotados de espacios y reglas, aparecen rígidamente determinados por la conciencia de propiedad.

Un juglar es quien puede atravesar las barreras de las clases sociales para devenir él mismo un espacio institucional, un nuevo discurso en el que encuentra espacio, una práctica y un mecanismo simbólico, que legaliza en esta cultura, la posibilidad del viaje, entendido como la posibilidad del cambio de lugar. Es la expresión de lo que se pone en el revés en una sociedad fija con horror al cambio.

Sin embargo, ese ejercicio de juglaría se ha visto impedido por la funcionarización de los docentes. Era la manera de aburguesar que planteaba Sombart como trampa. En una curiosa, y no menos sospechosa, reapropiación ideológica, muchos de los conceptos emanados de la posmodernidad y el poscolonialismo, encuentran perfecta correspondencia en el discurso corporativo y en la ideología neoliberal, cuyos fundamentos son en rigor anti-esencialistas, anti-estatistas y profundamente individualistas. En realidad, es una más de las muchas fagocitaciones sistémicas en las que resulta especialista el camaleónico modelo mundo del capital.

Educación: ese acto de amor y justicia.-

En todo este barullo, la introducción del problema de la felicidad pareciera no ponerse en juego, ni ser pertinente. No obstante, lo que pudiera ser la felicidad para los sujetos individuales y sociales en términos de los fines de la vida buena, y la deliberación sobre los medios adecuados para alcanzarla, es, en definitiva, el horizonte al que podría orientarse cualquier discusión en este contexto.

Los diagnósticos sobre lo que la sociedad contemporánea asume como ideales de vida buena son variopintos y las más de las veces desalentadores: la sociedad de hoy es la sociedad del vacío, de la desesperanza, de la incertidumbre, de la reducción del ser humano a lo instrumental, de los ideales impuestos por el mercado. Podríamos, junto a McIntyre, decir que el mundo contemporáneo es un mundo posterior a toda virtud, o al menos posterior a las virtudes de la humildad, la generosidad, la compasión o la justicia, reemplazadas ahora por el individualismo, la soberbia, la libre competencia y la indiferencia.

Nada más alejado de la idea de felicidad aristotélica, cuyo suelo de realización era la vida en la polis, entendida no como la sumatoria de individuos que, como desconocidos enemigos los unos de los otros, pugnan por la defensa interesada de su bienestar individual, sino como *la comunidad de sentido* que, en la deliberación de los ciudadanos, definía los derroteros de lo público.

Vale la pena recordar que la exaltación de las libertades individuales, de los ideales de vida buena realizables en la esfera de la vida privada, es una herencia de la Modernidad. Aquí no podíamos detenernos en una historia de las ideas que mostrara las continuidades y las diferencias entre el pensamiento aristotélico y el pensamiento moderno en torno al primado de lo comunitario sobre lo individual o viceversa, historia que, por otra parte, ha sido la piedra de toque de esquematismos conceptuales mediante los cuales se analizan las corrientes políticas contemporáneas (liberalismo, comunitarismo, republicanismo).

Nos ha interesado más mostrar que es posible sostener el discurso ético y político sobre la base de la búsqueda de la felicidad singular y plural, personal y colectiva, ésta última en un doble sentido: con los otros próximos y en instituciones justas. En el soporte de esta tesis aquella afirmación de Ricoeur según la cual, la intencionalidad ética es: *“la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas”*²⁶⁷.

²⁶⁷ Ricoeur, P. (1996): *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, p. 176.

Y es en esa intencionalidad, en ese *tender a la vida buena*, donde lo pedagógico entra en escena. La educación se convierte en la mediación deliberativa, en el puente ético entre deseo y acto, entre el ser y el 'ser en el mundo'.

Y el primer eje de la intencionalidad ética es *el deseo*. Este deseo parte de la capacidad de hacerse responsable de las propias acciones, el reto deliberativo aquí girará en torno a los fines y los medios para alcanzar esa vida buena. Los ideales de vida buena pueden comprenderse en una 'unidad narrativa de la vida', donde el vínculo entre ética y narrativa es relevante, evidenciando que la tendencia hacia la vida buena, como deseo y deliberación, como vaivén entre ideales y prácticas, muestra la fragilidad humana y la imposibilidad de otorgar absolutos tanto a la voluntad como a la razón; asimismo asoma la incompletud del uno y la imbricación de las otras historias sin las cuales la propia carecería de sentido.

Aparece el carácter reflexivo de la intencionalidad ética que consiste en la posibilidad siempre abierta de llevar a cabo un ejercicio hermenéutico de la vida misma. Es a este primer eje de la intencionalidad ética al que vinculamos una *Pedagogía del deseo*. Es confiar en la posibilidad de hacer coincidir el 'obrar bien' con el 'vivir bien'.

El segundo eje sobre el que gira esta propuesta ética es la *solicitud*. Es la apuesta que contrapone cualquier atisbo de interpretación individualista del 'buen vivir'. Se abre aquí la puerta de la dialogicidad inherente al acto ético-pedagógico. Se reclama la necesaria mediación del otro en el trayecto. El otro que irrumpe e interrumpe. El otro imprescindible en la auténtica bondad de la vida. La alteridad del 'otro sí', el prójimo, donde se modela y ejercita el sentimiento de amistad, de hospedaje en doble vía, la de acoger y ser acogido. Exterioridad que trae consigo una disimetría, en palabras de Fdez. Placer, se produce la gran inversión del mandato primero y de aquél "amar al extraño como a ti mismo" se deduce "amarte a ti mismo como a un extraño". El desprendimiento del yo como condición de la plenitud del sí. El otro que solicita también aparece en la forma del "otro sufriente", aquí la disimetría viene

conjurada “*pues del otro que sufre procede un dar que no bebe en su poder de obrar sino en su debilidad misma*”²⁶⁸.

Es así que la auténtica solicitud es la que compensa la desigualdad de poder en la reciprocidad del intercambio, poniendo a prueba el sí mismo al enfrentarlo a su propia vulnerabilidad y finitud.

Una *Pedagogía de la solicitud* es pues, la que corresponde a este segundo eje de intencionalidad ética. La Educación como acto de hospitalidad, tiempo y espacio de acogida, darle el lugar al que llega. Acontecimiento de radical novedad: el hospedaje.

Pero para que toda esta propuesta ética no se funde exclusivamente en las relaciones de cercanía o vecindad, en el cara a cara (eso dejaría en suspenso la sociedad, la cultura, la historia, en tanto en ellas no siempre prevalece la proximidad), insistiremos en que el ‘hombre capaz’ sólo es ‘esbozo de hombre’ sin la mediación institucional, sin la pertenencia a un cuerpo político. “*Es en el ser-entre donde el anhelo de vivir bien se realiza. Es como ciudadanos como llegamos a ser hombres. El anhelo de vivir en instituciones justas no significa otra cosa*”²⁶⁹. He aquí el fundamento del tercer eje de la intencionalidad ética, con un fuerte acento político en el asunto de *la igualdad*. “*La institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético de la justicia*”²⁷⁰.

La institución es la estructura del “vivir junto” de una comunidad histórica, irreducible a las relaciones interpersonales pero consustancialmente unida a ellas; construida en el modelo de la distribución y desde la fórmula de ‘lo común’ y no bajo reglas coaccionantes. Cobran aquí relevancia *la pluralidad* y *la concertación* como instrumentos para la intencionalidad ética de una institución justa: “*la pluralidad incluye terceros aunque no tengan rostro*”²⁷¹. Ese “querer vivir juntos”, que pudiera ser una decisión voluntaria entre amigos,

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 198.

²⁶⁹ Ricoeur, P.: *Lo justo*. Madrid, Caparrós, p. 28.

²⁷⁰ Ricoeur, P. (1996): *Op cit.* p. 202.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 204.

se extiende, se amplía, se expande, convirtiéndose en meta de realización histórica de proyectos comunes. Por otra parte, la idea de concertación, tiene que ver con lo que Hanna Arendt llamó “espacio público de aparición”, es el seno de las prácticas, los planes de vida, la unidad narrativa de una vida, “*el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda forma de constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno (...).*”²⁷²

Ese espacio público que acoge y realiza el deseo de ‘vivir juntos’ es una constante y frágil construcción; está en relación permanente con el ‘ejercicio del poder’, encubierto y invisibilizado por las relaciones de dominación, y que suele emerger violentamente sólo cuando está a punto de ser destruido.

Recordando nuevamente a Arendt:

*«El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades»*²⁷³.

Sin embargo la experiencia del poder ha estado ligada al ejercicio de la violencia y la negación del otro. Por ello, hemos insistido en la emergencia de la idea de *justicia*, en su formulación legal, confiriendo a la ley coherencia y derecho de restricción; y en su dimensión de lo *bueno*. El devenir de las prácticas judiciales de la justicia ha terminado distanciando una y otra dimensión. Y no es posible la aparición de la justicia sin el *reconocimiento en igualdad de la diferencia*.

Un mundo gobernado por la razón del mercado, por leyes económicas que no están hechas para ‘quienes participan en la vida en común’, hace parecer que la justicia, como virtud de las instituciones, está cediendo el paso ante un

²⁷² Arendt, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós, p. 222.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 223.

discurso, según el cual, cada quien tiene las mismas oportunidades de participar en los bienes públicos, pero en desigualdad de condiciones.

A este tercer y último eje de intencionalidad ética correspondería una Pedagogía del Reconocimiento. Una educación como acto de justicia, como lugar y tiempo de la reparación. La sanación de las heridas infligidas multiseccularmente, la recuperación de la memoria olvidada, el rescate de las dignidades secuestradas. El fin del hecho alterativo no es sólo el reconocimiento del otro, es promover que ocupe un espacio y un tiempo feliz en la historia que habita.

3.2. La literatura como eugenesia pedagógica.

"La literatura no reconoce ninguna ley, ninguna norma, ningún valor. La literatura, como lo demoníaco, sólo se define negativamente, pronunciando una y otra vez su 'non serviam'. Tratando, desde luego, de la condición humana, y de la acción humana, ofrece tanto lo hermoso como lo monstruoso, tanto lo justo como lo injusto, tanto lo virtuoso como lo perverso. Y no se somete, al menos en principio, a ninguna servidumbre. Ni siquiera moral. La experiencia de la literatura es extraña a la moral, escapa a la moral, y no se somete, sin violencia, a su soberanía."

Jorge Larrosa

La literatura (como el arte en general) es plurisignificativa, es ambigua, inaprehensible en sus posibilidades de significación. La selección de los textos debe por lo tanto privilegiar esta plurisignificatividad, favorecer esta libertad y apertura en la interpretación del lector. Y aún más allá del texto, se vuelve necesario pensar en situaciones de lectura ajenas al control sobre los significados. Se trata de una actitud de escucha en el encuentro con los textos y los lectores. Un espacio abierto al despliegue de todas las lecturas posibles. Se trata del respeto hacia las interpretaciones múltiples, libres, salvajes, herejes... Una escucha atenta hacia la lectura de los otros.

La literatura es ambigua, y lo es también, y sobre todo, desde el punto de vista moral. Como lo dice el "Prefacio" de Oscar Wilde, quien sufrió en carne propia los efectos de la censura moral de su época: la literatura escapa a la moral, la literatura es amoral. De allí que toda lectura, o control moral sobre la literatura supone una forma de censura. Desde la censura brutal, como la quema de libros durante los regímenes dictatoriales, a la censura "doméstica" en la selección de textos bajo criterios morales, o en la coerción lectora para la búsqueda del mensaje de turno.

Si la literatura nos habla del mundo y nos transforma, no lo hace transmitiéndonos formas ya digeridas de cómo ver el mundo y cómo actuar en él. No es su función decirnos cómo debemos pensar y actuar según formas canonizadas, instituidas, oficiales de pensamiento y acción. Para la literatura el mundo no es algo de lo que ya todo se sabe, y por lo tanto nada más se necesita que repetir lo ya dicho.

Los textos literarios, y su lectura libre, como sucede con la recepción del arte en general, nos movilizan para la búsqueda de personales, impredecibles recorridos para la comprensión del mundo y de nosotros mismos. Si leemos en libertad los textos, complejos, ambiguos, inabarcables de la literatura, nos preparamos para al mismo tiempo leer en libertad la realidad compleja, ambigua, inabarcable, ¿absurda, incompresible? que nos rodea.

La literatura es peligrosa porque perturba las formas cristalizadas que nos damos (que nos dan) para interpretar la realidad. Y de esa perturbación, como todo parto, se produce el alumbramiento, el re-nacer, la eu-génesis.

La literatura es peligrosa porque actúa sobre los lectores justamente en sentido contrario que cualquier modalidad de transmisión de un "deber ser" consensuado socialmente. La literatura es búsqueda y descubrimiento de significados, y no reproducción pasiva de verdades digeridas por otros. Como el juego, como el arte en general, la literatura es gratuita, inútil, indomesticable.

La literatura, expresión de la cultura, es espacio de indagación y revelación de los procesos identitarios de un pueblo, nación o región, no solo por su multifuncionalidad, sino porque la identidad cultural está vinculada a su naturaleza discursiva y al orden de relaciones que se origina a partir de ella. En la relación de la literatura con la identidad nacional también es esencial el vínculo a las circunstancias económico – político y social, y por esa misma razón su condición de ser inseparable a los movimientos sociales.

Y ese es uno de los grandes problemas pedagógicos de nuestro tiempo. Por una parte, podemos entender que la formación de una identidad nacional tiene un haz y un envés negativo y otro positivo. En su cara negativa, la haríamos corresponder con valores bélicos y como generador de un sentimiento que puede revertir en rivalidades inter e intra estatales. En su lado positivo, genera un sentido de pertenencia y, como se ve, también puede ser motor de movimientos de resistencia.

Poéticas del mal.-

La literatura también contiene esta esencia dual. De la misma manera que ofrecer ejemplos, puede ofrecer, toda una ensayística contra la escolarización. Estas formarían parte de lo que hemos denominado poéticas del mal. Determinar realmente la posición bien/mal de una idea es acaso uno de los retos críticos de nuestro tiempo. Y aunque somos conscientes del riesgo de que utilizar conceptos cuyo debate daría para numerosas tesis doctorales, como *el bien* y *el mal*, y sin pretensión alguna de ahondar en ellos, queremos dejar constancia de que en este caso éstos vienen definidos por su potencialidad de movilización, por su capacidad para generar disidencia. Ello no quiere decir que la resistencia que ofrece se adecue al modelo de mundo que proponemos. Más bien, que muchas veces lo canónico no se corresponde con la idea de bien, ni a lo no canónico con el mal.

Cantaba Tom Paxton

«-Hijo mío, amor mío, ¿qué has aprendido hoy en la escuela?
 Hijo mío, amor mío, ¿qué has aprendido hoy?
 -Aprendí que Washington nunca ha contado una mentira,
 que los soldados no se mueren casi nunca,
 y que todas las personas son libres.
 Eso es lo que he aprendido hoy en la escuela,
 Eso es lo que he aprendido hoy.
 Aprendí que los policías son mis amigos,
 Que la justicia no tiene fin,
 Y que los asesinos pagan sus crímenes con la muerte,
 Aunque a veces cometamos algún error.
 Aprendí que nuestro gobierno tiene que ser poderoso,
 Que siempre tiene la razón, que no se equivoca:
 Nuestros líderes son los mejores,
 Por eso los elegimos una y otra vez.
 Aprendí que las guerras no son tan malas».²⁷⁴

El eco de las propuestas desescolarizadoras heredadas de Ivan Illich resuena con fuerza. La crisis institucional a la que asistimos no escapa a la Educación y el debate pedagógico trasciende a la propia institución en sus habituales fórmulas de seminarios, congresos o Cátedras y se deja oír en numerosos foros y trabajos en la Red un mosaico informe de opiniones que en muchos casos dejan entrever escepticismo, descrédito y rechazo a la escuela. Con ello no queremos decir que consideremos el texto de Paxton una poética del mal.

La lectura que queremos ofrecer pretende mostrar algunas torsiones que atraviesan el ineluctable vínculo entre Pedagogía y Política y la repercusión que estas, consecuentemente, tienen en la función docente, al menos en las sociedades postindustriales, en las que dicha función se complejizado al frenético ritmo que marca el tardocapitalismo.

Pese a las lógicas críticas de que los docentes son necesariamente susceptibles, hemos de sortear una serie de requerimientos que anulan el entusiasmo, el tiempo y la libertad de *ser* y de *decir*, ya sea por los sistemas de

²⁷⁴ Cfr. Chomsky, N. (2013): *La (des)educación*. Barcelona, Austral Humanidades, p. 12. Letra de Tom Paxton: "What Did you Learn in School Today, Cherry Lane Music Pub. Co. Inc. (ASCAP), © 1962.

control tan férreamente perpetrados por los ideólogos de un pensamiento único, definido por criterios mercantiles, ya porque los requerimientos burocráticos extenuan la voluntad y la fuerza necesarias para seducir con la palabra.

A ello hemos de sumar el cuestionamiento generalizado de la utilidad social del profesor en medio de otra consideración, también común, de que la educación formal es ya no solo un espacio inútil, sino insano para el desarrollo de los jóvenes. Este descrédito ha invitado a algunos padres a asumir la función de docentes.

Esto acontece, curiosamente, en el mismo escenario pretendida y falsamente globalizado en el que Unicef (2007) emite informes que estiman que 93 millones de niños en edad de asistir a la escuela primaria están desescolarizados.

Esos casos de abandono deliberado de las escuelas por parte de padres-profesores, cada vez más frecuentes, son pues, un síntoma anunciador de cambio, pero suponen un porcentaje ridículo por lo pronto en una escala planetaria. En la mayoría de estos casos se trata de un ejercicio de, llamémoslo libertad, por parte de quienes pueden optar a esta renuncia sin privar a sus hijos de opciones de futuro, puesto que de alguna manera pueden garantizar (si es que ello es posible) o cuanto menos intentar procurar una alternativa laboral a sus hijos.

Asimismo, esta renuncia se no traduce siempre en esa radical desescolarización, sino que, esbozando argumentos inspirados en criterios cualitativos de un deseo subjetivo de más calidad, o de otra calidad, o de un tipo concreto de educación, que pueda ser más/menos práctica, más/menos afectiva, menos más/menos tradicional, más/menos restrictiva, más/menos disciplinada, más/menos ociosa, etc. deciden buscar propuestas educativas alternativas.

Las metodologías que se proponen desde algunos proyectos pretenciosamente alternativos (como la escuela Waldorf, o los derivados de los discursos de pensadores como Ken Robinson, de gran audiencia en Youtube, quien, desde la ironía, plantea que la escuela aniquila la creatividad, especialmente en el arte²⁷⁵) no son en absoluto novedosas.

Estos pueden encontrarse ya en la tradición pedagógica escolanovista heredera de las propuestas Rousseauianas, Pestalozzianas y Froebelianas que alcanzan hasta la escuela colaborativa de Célestin Freinet, o los métodos de Maria Montessori, entre otros.

El deseo de ruptura con los postulados tradicionales se ha venido manifestando además en una búsqueda histórica de diversos modelos de enseñanza-aprendizaje, como el conductista (Paulov, Skinner,...), el constructivista (Vigotski, Piaget, Ausubel,...), el modelo Sudsbury, etc. y es una constante desde la creación de los Sistemas Nacionales de Educación decimonónicos.

Estos modelos tienen en común la necesidad de redefinición de un nuevo vínculo en la relación maestro-alumno, pero no siempre se fundan en una lectura político-económica crítica del sistema (salvo excepciones, como la pedagogía del oprimido de Paulo Freire), sino que en muchos casos se limita a una cuestión meramente estratégica y metodológica. Esto es, lo que cuestionan muchas veces no es la injusticia sistémica o si el sistema es integrador, o si es ético.

La hipótesis que proponemos es que este rechazo voluntario a la institución no implica necesariamente un cuestionamiento del modelo económico hegemónico, ni una lectura de las desigualdades, ni una crítica a la segregación. En muchos casos, se trata de una cuestión únicamente

²⁷⁵ Ahora bien, cabe preguntarse, ante el reclamo de esta carencia, el para qué de la misma. Si el objetivo creativo es servir a una estética mercantil, que alimenta la cultura del *selfish* y no es utilizada para la creación de posibilidades altermundistas, quizá el reclamo carezca de interés ético-pedagógico en nuestra propuesta.

metodológica: que el niño no sienta presión, que aprenda por sí mismo, a su ritmo, que pueda disfrutar de su tiempo de ocio,... es decir, que sea feliz. Y está claro que sería un encomiable objetivo, que podría ser el olvidado objetivo al que debíamos estar llamados, sin el imperativo del “compite”, del “sé eficiente”. Lo sería, como posibilidad y lo es como reto. Pero si este objetivo es formulado solo por una elite acomodada y ya feliz que pretende preservarse, si esa pretensión de felicidad no contiene el deseo de la felicidad de los más, otro modelo de mundo no es posible y estos métodos son insuficientes.

Así que estas propuestas son, en cierto modo, un privilegio. No es el tipo de desescolarización de los deprivados, de los marginados, de los invisibilizados del mundo.

«Hoy en día [denuncia Daniel Pennac] existen en nuestro planeta cinco clases de niños: el niño cliente entre nosotros, el niño productor bajo otros cielos, así como el niño soldado, el niño prostituido y, en los paneles curvos del metro, el niño moribundo cuya imagen, periódicamente, proyecta sobre nuestro cansancio la mirada de hambre y abandono. Son niños, los cinco. Instrumentalizados, los cinco»²⁷⁶.

Aquellos que malviven en condiciones de extrema pobreza, acaso ni se plantean qué es educación. Y los que tienen acceso a Sistemas Nacionales, pero en condiciones de marginación, cuando no se convierten en absentistas reiterados o abandonan el régimen, son reabsorbidos en programas compensatorios que lejos de integrar, como pretenden, estigmatizan a través de derivaciones a programas curriculares “adaptados” que les permiten obtener las titulaciones elementales y suelen acabar bien abandonando, como se ha dicho, bien consiguiendo, con suerte, un trabajo precario. Cuando continúan sus estudios y se convierten en alumnos ejemplares, responsables, dóciles, entonces el Sistema los considera un triunfo propio y crea un sentimiento de gratitud y deuda.

²⁷⁶ Pennac, D. (2009): *Mal de escuela*. Barcelona, Debolsillo, p 236.

«Eso se llama la *instrucción pública*, es decir, la instrucción del pueblo empírico programada por los representantes del concepto soberano del pueblo. De esta forma, la Instrucción Pública es el brazo secular del progreso, el medio de igualar progresivamente la desigualdad, es decir, de desigualar indefinidamente la igualdad. Todo se juega siempre sobre un único principio, la desigualdad de las diferencias»²⁷⁷.

De Sócrates (acaso el inspirador intelectual de la Escuela Nueva) nos ha quedado una mayéutica pedagógicamente manipulada al servicio de los Estados-Nación que sirven los intereses de las grandes corporaciones a través de metodologías de partos infértiles, de saberes técnicos especializados maquillados de siglo XXI, como si la técnica no estuviera ya en el origen del mundo, como ya reclamara Heidegger (la tecnología surgió desde que el hombre tomara la primera piedra).

Una pedagogía que utiliza metodologías de una mayéutica de la *tecné* que deviene *episteme* en el mejor de los casos, y como naturaleza en el peor, cuando se afirma que el alumnado contiene genéticamente el manual del Ipad.

Claro que este análisis solo vale para las sociedades postindustriales tardocapitalistas. Y la mentira pedagógica está contenida en la trampa de la globalización. Autores como Chomsky o Ulrich Beck, entre tantos, no se cansan de recordarnos que Globalización es un término de propaganda, que no puede ser leído unilateralmente, como si el mundo fuera uno e igual, o acaso, como si los destinos de los espacios aún no globalizados en ese sentido uniforme, estuvieran marcados por la fatalidad del «no podrán ser de otro modo».

²⁷⁷ Rancière, J. (2002): *El maestro ignorante*. Barcelona, Laertes, p. 169.

La Globalización ha servido para configurar un imaginario de alcance mundial de todo aquello que satisface los intereses mercantiles de las corporaciones, apoyadas, en muchos casos, por los poderes estatales.

Se globaliza la idea de libertad mercantil, mientras se adoptan medidas proteccionistas, se globaliza la idea de universalismo mientras, paralelamente, se promueven las luchas interétnicas e interestatales en algunas zonas del planeta, como pertinentemente denuncia Arjun Appadurai; se globalizan los costes públicos, y sellan el globo con una cuerda los que privatizan los beneficios, paradójicamente generando cada vez más la desigualdad y concentración en manos de unos pocos las grandes fortunas del Planeta.

Tras la globalización se esconde también una pedagogía de la trampa que sirve a los mismos intereses. ¿Quiénes están dando las pautas de la política educativa hoy? Está claro que no son pedagogos, o mejor dicho, no son un tipo de pedagogos que cuestiona el sistema, como es lógico. Dicho de otro modo: el vínculo Política y Pedagogía es ineludible, ahora bien, el tipo de relación no ha sido siempre el mismo, como tampoco los regímenes donde se crea ese vínculo. El problema, a nuestro juicio, está en cuando esa relación es unilateral (la Corporación dicta al Estado, el Estado no marca la pauta a la corporación).

La democracia está en jaque. Ya Foucault había dejado patente que las escuelas funcionaban como dispositivos de control y mostrado pertinentemente las relaciones de poder que las atraviesan. Y mucho antes Nietzsche había denunciado²⁷⁸ que estas se habían convertido en fábricas de cultura. Y podríamos referir aquí también a los teóricos críticos de la reproducción que dejaron en evidencia la falacia de la meritocracia.

«La imagen de este alumno ideal [retomando nuevamente a Pennac] se dibuja en el éter cuando oigo pronunciar la frase: *«todo se lo debo a la escuela de la República»*. No pongo en cuestión la gratitud de quien la pronuncia: *«Mi padre era obrero*

²⁷⁸ Nietzsche, F. (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets.

y todo se lo debo a la escuela de la República». No minimizo tampoco los méritos de la escuela. «Soy hijo de inmigrante y todo se lo debo a la escuela de la república» Pero, y es más fuerte que yo, en cuanto escucho esta manifestación pública de gratitud, veo proyectar una película [...] a la gloria de la escuela, es cierto, pero sobre todo a ese niño que habría comprendido, desde su primera hora en el parvulario, que la escuela de la República estaba dispuesta a garantizarle el porvenir siempre que fuesen el alumno que ella esperaba! ¡Y pobres de aquellos que no respondan a esas expectativas!»²⁷⁹

Los que respondieron a las expectativas tuvieron garantizado el porvenir, al menos hasta antes de que el porvenir fuera presente.

Aquí germinó uno de los vínculos institucionales entre saber-poder, que no contemplaba las multiplicidades, sino que se sustentaba en una unicidad subvertida: lo que era masa sometida conviértase, aunque sea falazmente, en masa soberana. El resultado es una unicidad de fondo sobre la que emerge el capitalismo, y uno de los hechos que han propiciado el desarrollo del pensamiento único.

La aplicación del Racionalismo en la esfera política, y una de sus mayores contradicciones, se ha sustentado en una idea de “status” que en nuestro tiempo no parece ya practicable, en la medida en que su desvelamiento la ha descubierto tan impracticable como inauténtica, porque valida un pacto social jerarquizado, desigual y excluyente.

Los griegos habían utilizado la palabra *Skhole* para referirse al ‘ocio’, al ‘tiempo libre que se invierte en buscar el conocimiento’. Podríamos decir que en nuestro siglo, la escuela como sociedad disciplinaria (siguiendo de nuevo a Foucault) ha invertido esta significación y la ha traducido en ‘ocupación que se invierte en buscar cómo entretener’, y no en un continuar dando respuesta a

²⁷⁹ Op. cit. p. 227.

las cuestiones fundamentales e irresueltas del proyecto civilizatorio, como si se hubieran resuelto, definitivamente, como si no fuera necesario repensarlas... de manera que se ha ido tejiendo el vacío epistemológico con el que emerge y vence el pensamiento único.

Hasta aquí aceptamos la crítica a la Escuela Pública. Pero no debemos olvidar que es desde esta misma Institución desde donde emergen o podrían emerger la alternativas y las posibilidades de transformación social. Es en este escenario desde donde debemos repensar la educación para el siglo XXI y este el argumento con el cual intentamos salvar la potencia de una institución en crisis. Un marco en el que el papel docente está siendo sádicamente cuestionado.

Profesores ¿para qué? se cuestionaba Georges Gusdorf, respondiéndose a sí mismo que

«la maestría empieza más allá de la pedagogía. La maestría supone una pedagogía de la pedagogía [...] El maestro es aquel que traspasa la concepción de una verdad como fórmula universal, solución y resolución del ser humano, para elevarse a la idea de una verdad como búsqueda. El maestro no posee la verdad y no admite que alguien pueda poseerla. Le da horror el espíritu de propietario del pedagogo, y su seguridad en la vida, [...] El oscurantismo pedagógico busca asilo y refugio en el tecnicismo»²⁸⁰.

Pero lo que la técnica ofrece son datos. El problema no estará en si la docencia es real o virtual, sino en si la pedagogía oficial, la que sirve a los intereses creados hegemónicos, cederá algún espacio al ejercicio hermenéutico y a que dicho ejercicio pueda seducir a las nuevas generaciones.

²⁸⁰ Gadotti, M. (2002): *Historia de las ideas pedagógicas*. Madrid, Siglo XXI Editores, p. 177.

Planteaba Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: *¿Y cuál hubiese sido el más torpe de todos los educadores [...]?* *El fanático moral que cree que el bien no puede salir más que del bien ni puede crecer más que en el bien*²⁸¹.

Las propuestas desescolarizadoras apuntadas al inicio se esconden tras el seductor velo protecnológico traducidas en incuestionable progreso, y bajo la tentación de la virtualización de las aulas. Si el riesgo del educador torpe ha estado servido (y aún lo está), no parece menos cierto que nuevas amenazas virtuales ofrezcan otras y no menos difíciles coordenadas para el ejercicio de hermenéutica social.

Ars erotica.-

Los pedagogos, como los maestros, tendrán que asumir el reto de abordar ya no la cuestionada y complejizada función docente en los espacios acostumbrados, sino que deberán estar en disposición de resolver su redefinición y sobre todo, de retomar el imprescindible cuestionamiento acerca de los *qué*, los *cómo* y los *para qué* deben sustentarla. La política cambia, pero el *eros* permanece y estará en la capacidad de fascinación y de crear vínculos donde podamos hallar tal vez la promesa de permanencia transformada y transformadora.

El *eros* pedagógico, es decir, el ejercicio de hipnotizar y estimular positivamente la sed de conocimiento podemos encontrarlo ya en la dialéctica mayéutico-irónica entre Sócrates y Platón. También se aprecia en los textos platónicos un canto al heroísmo del ejercicio de libertad de pensamiento y de la libertad metodológica. Las acusaciones contra Sócrates son claro ejemplo de ello. Sócrates no sólo seduce a sus discípulos, sino que permite que Platón lo cuestione. No ha creado un discípulo, sino que ha contribuido a la formación de un pensador. Efectivamente, consideramos que el *educere* conlleva necesariamente la herejía y la traición. Lleva, asimismo, su propia libertad a los últimos límites cuando asume las consecuencias de sus acciones ante las

²⁸¹ Nietzsche, F. (1999): *El viajero y su sombra*. Madrid, Edaf, p.184.

acusaciones de introducir divinidades nuevas, de impiedad (*asebeia*), y de corruptor de juventud (“les sorbes los sesos y los hijos te hacen más caso a ti que a sus padres”)²⁸².

Esta expresión no nos resulta ni extraña ni caduca; esta expresión puede escaparse de la boca de cualquier padre/madre/tutor-a corriente ante la influencia que los “otros” ejercen en sus hijos. Como irónicamente hace observar Daniel Pennac²⁸³ a unos amigos que lamentan cuánto han cambiado los alumnos desde sus infancias y todos ellos subrayan el diferente color de la piel o el número –son más-. También hay semejanzas –dice Pennac- como que siguen madrugando mucho, portando pesadísimas mochilas, y los profesores siguen siendo “el manjar preferido en el menú de sus conversaciones”, pero la diferencia fundamental “debe buscarse en otra parte: no llevan los jerséis viejos de sus hermanos mayores”²⁸⁴.

Makarenko, hijo de la revolución de octubre, el pedagogo del régimen, nos permite deducir que el *eros* pedagógico trasciende los dispositivos mismos que definen las políticas educativas a partir de la creación de los Sistemas Nacionales de Educación.

No se trata de una ideología, ni de un método, ni de una estrategia, sino de una invitación a la tentación de transformación. Y esta erótica es bidireccional, porque no existe sin maestro, pero tampoco sin discípulo. En una de sus más célebres obras, *Banderas en las torres*, la maestra (Nadiezhdha Vsilievna) interroga a Igor Cherniavin.

Le reprocha que únicamente destaque en la materia que ella imparte (Literatura). Solo después de esa conversación, el joven Igor cambia su actitud ante los estudios. Igor la escuchaba embelezado:

²⁸² En la introducción a Platón (1985): *Apología de Sócrates*. Madrid, Clásicos del pensamiento Alhambra, p. 31. “La institución familiar era fuerte en Atenas: el no honrar a los padres, levantarles la voz, negarles el sustento, era condenado con la *atimía* o pérdida de los derechos ciudadanos. Los candidatos a cargos públicos eran examinados *dokimasia* sobre su conducta familiar. Y Sócrates reconoce que su pasión de interpelar al personal, la ha contagiado: «los que me siguen no sólo disfrutan escuchándome, sino que después, ellos se atreven a interpelar a los que encuentran»”. P. 32.

²⁸³ Pennac, D. (2009). Op. cit., p. 232.

²⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 232-233.

“«ella hablaba tranquila y pausada, lo que hacía más sugestiva la ola de cultura que envolvía sus palabras. A partir del día siguiente, Igor apretó de firme en las restantes asignaturas. Entusiasmado por el esfuerzo, sintió crecer el aprecio a su propia persona y decidió firmemente estudiar con aplicación. A las fiestas de mayo llegaba con sobresaliente en todas las asignatura, y en la colonia había una sola persona que no le cedía en los estudios: Oxana Litóvchenko. Igor no advirtió cuándo había cambiado su carácter. En ocasiones, sentía el deseo de ironizar y de hacerse el original; a primera vista, nada había cambiado en él; no obstante, sus palabras ya eran otras, más discretas, de más peso; y también su humor era otro». ²⁸⁵

Y como este, tantos ejemplos.

Cécile Ladjali, en *Elogio de la transmisión*, que es un librito entrañable para cualquier docente, convence epistolarmente a Steiner para que dialogue con sus alumnos en un instituto de zona marginal francesa. Y el resultado, como cabe esperar, fue un éxito: el entusiasmo de unos jóvenes fascinados por la presencia de un maestro de maestros, a través de su maestra. La erótica del entusiasmo no puede emanar más que de la voluntad individual de un modelo de profesora que sabe que sin *eros* no hay logros. Y esto no puede encomendarse como una prescripción programada y obligatoria. Es un ejercicio de devoción y afecto, y en tanto tal, no es prescriptible... por eso este discurso no tiene cabida en una Pedagogía en la cual, salvo que uno lleve por nombre Don Miguel de Unamuno, hay que pedir una disculpa por atreverse a hablar de amor.

De una enseñanza sin *eros* docente, las probabilidades dan como resultado tecnócratas, autómatas o bien, caricaturescamente, el esperpento Rabelaisiano, que nos ofrece acaso uno de los ejemplos más claros del

²⁸⁵ Makarenko, A.S. (1976): *Banderas en las torres*. Moscú. Editorial Progreso, pp. 354-355.

pedagogo antihéroe en la figura de maese Pánfilo y cuya lectura debe trascender el carácter jocoso que lo atraviesa.

Detrás de la ironía discursiva, el esperpento nos muestra lo grotesco de lo posible a la manera de *thanatos* pedagógico como oposición al *eros* que estamos intentando definir. El lector reconoce en el esperpentizado personaje del alumno Gargantúa, a cualquier anónimo real; y es en esa conexión donde se desata la carcajada, que va más allá de un mero ejercicio de *Suspension of disbelief*²⁸⁶, esto es, de dejar de enjuiciar la credibilidad, como sucede en los relatos fantásticos o de terror. No se hace juicio el lector de la verosimilitud, sino una asociación entre el personaje esperpéntico que es Gargantúa y cualquier persona real que, hiperbolizada, encarnaría al personaje.

El esperpento contiene así lo trágico y lo cómico. De modo que cuando analizamos con qué esmero se afana Grangaznate en procurar a su hijo Gargantúa la mejor de las educaciones posibles, y se hace comparar a sí mismo con Filipo de Macedonia y a su criatura con Alejandro, podemos percatarnos de que educar es mucho más que medios y voluntad. Así podemos leer en su irrisoria megalomanía la de tantos padres. (Capítulo XIV De cómo un sofista instruyó a Gargantúa en letras latinas). Pero ya solo el tono narrativo nos da pautas suficientes para anticipar el fracaso al que está condenado Gargantúa.

Y en el capítulo siguiente (Capítulo XV De cómo Gargantúa fue confiado a otros pedagogos) el francés nos regala ya a un antihéroe de la docencia en el personaje de maese Pánfilo, quien no solamente había dado muestras de una gran ineptitud como profesor cuando el desventurado Gargantúa queda en evidencia, tras años de esmeradísima instrucción libresca por parte de su maestro, ante un paje que “*aún no tiene doce años*”²⁸⁷.

²⁸⁶ ‘Suspensión de incredulidad’, es la traducción de este concepto acuñado por Samuel Taylor Coleridge en 1817.

²⁸⁷ Rabelais, F. (2011): *Gargantúa y Pantagruel (los cinco libros)*. Barcelona, Acantilado, p. 151.

Grangaznate asume el reto de don Felipe de Marais, virrey de Papeligosse, quien cuestiona las lecturas, el método y a los preceptores que aquel ha escogido. Este desafío consiste en medir a Gargantúa con el joven paje. Y mientras el niño dio muestras de extraordinaria elocuencia, un ridiculizado Gargantúa se limitó, y citamos textualmente, a *“llorar como una vaca y taparse la cara con su gorro, de tal forma que no fuera posible arrancar una palabra, como es imposible arrancar un pedo a un burro muerto”*²⁸⁸.

Escribe Ricoeur. *“el mito, cuando dice de qué modo empezó el mundo, dice de qué manera la condición humana fue engendrada en su forma globalmente miserable”*²⁸⁹.

Un sistema educativo que promueve la disciplina y la obediencia, por poner un ejemplo, contiene la posibilidad del bien, pero en su perversión más radical, la disciplina del discípulo (ambos conceptos desprendidos de la misma fuente etimológica) obediente pueden devenir, como de hecho ha sucedido prácticas fanáticas de lesa humanidad.

¿Y cómo se define el orden en el que miserias y grandezas se suceden? Sirvan de ejemplo de la posibilidad del desvío y de que la justificación de las miserias, el mal, la transgresión, la provocación, la perversión... no proceden únicamente de carencias materiales (como defenderían los marxistas) o espirituales (como defendían el Humanismo); es una cuestión de residencia, de naturaleza, de humanidad; por eso quizá sea inmune a fórmulas didácticas.

Es posible que el “ejercicio de taponar líneas de fuga” tan frecuentes las casas del saber no estén exentas de responsabilidad en la conformación de personas. Puede ser un argumento freudiano buscar en la represión la vía de escape. Pero si se hubiera naturalizado la *potentia* de la huida en lugar de imponer su ocultación más allá del inconsciente (en lo más profundo del ser), Humbert se hubiese puesto a pintar en vez de seducir a su nínfula. La mayoría

²⁸⁸ ". *Ibid.* p. 152.

²⁸⁹ Ricoeur, P. (2006): *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 29.

de los personajes que nos han servido de ejemplo tienen en común un paso intenso y fervoroso por los Sistemas Educativos.

El límite entre *pensar* y *hacer* es frágil. En *El inmoralista* de André Gide el protagonista confiesa:

«Enseguida comprendí que las cosas peor reputadas (la mentira, por sólo citar ésta) sólo resultan difíciles de hacer en la medida en que jamás se han hecho, pero que todas se convierten, y muy aprisa, en fáciles, agradables y sencillas de repetir, y enseguida, en naturales».

Esta es la premisa sobre la que sustenta el sadismo.

Sobre papel no tiene especial relevancia colocan un guión entre las palabras personaje y persona. Al contrario, sirven para recrear las consecuencias del bien y del mal en un marco de ficción pero posible. El filo de la navaja solo se muestra cuando se transgreden los límites y se pasa de la *potencia* al *actio*.

El *eros*, como concepto, encierra seducción, pero es un concepto sin contenido ético. Esto significa que el contenido le es dado por los partícipes de la relación. Y una relación educativa es siempre una relación de poder.

Es decir, no es tomable por la fuerza. Se puede prohibir el mal, pero nada garantiza el cumplimiento del imperativo. Algo similar sucede en la relación de influencia entre maestro y discípulo. Un maestro expone y se expone. Sócrates se declaró, pero ¿podemos considerarle un corruptor de la juventud? ¿Es responsable de las acciones de sus alumnos? Estos cuestionamientos de alguna manera paralizan y enmudecen a muchos docentes que temen no solo posibles represalias de carácter disciplinario, sino las consecuencias de su influencia: la de una educación para la libertad. También la libertad es inexpugnable y habrá de ser el alumno quien decida sus propios límites. Ese riesgo ya no nos pertenece.

Como dice Steiner:

«La enseñanza auténtica puede ser una empresa terriblemente peligrosa. El maestro vivo toma en sus manos lo más íntimo de sus alumnos, la materia frágil e incendiaria de sus posibilidades. Accede a lo que concebimos como el alma y las raíces del ser, un acceso del cual la seducción erótica es la versión menos, si bien metafórica. Enseñar sin un gran temor, sin una atribulada reverencia por los riesgos que comporta, es una frivolidad. Hacerlo sin considerar cuáles pueden ser las consecuencias individuales y sociales es ciega. Enseñar es despertar dudas en los alumnos, formar para la disconformidad. Es educar al discípulo para la marcha»²⁹⁰.

Sabemos que no hay *ars erotica* pedagógica, más bien, que la rutinización de la relación educativa está pidiendo a gritos su transformación en otro tipo de relación, aquella que evoque la excepcionalidad de la experiencia, aquella mediada por el *eros* como fuerza, como *demon* que enlaza razón y pasión, eternidad y finitud, desde el itinerario de los que nos precedieron. Eros aquí es siempre tensión, siempre aspiración, y transforma el saber en vértigo.

Una pedagogía transitada poéticamente, eróticamente, vuelve sujeto todo objeto, vuelve prójimo todo ajeno.

Quizá no importe tanto el hecho de que los que vienen detrás no hereden el jersey de sus hermanos como que desestimen el legado de la palabra. Si el *eros* es poder, en tanto tal, contiene la posibilidad del contra-poder y este nos parece un interesante reto pedagógico.

El docente deberá asumir los riesgos de este erótico reto cuyos efectos han dado lo mejor y lo peor para la sociedad. Podrá desvanecerse en la realidad virtual o quizá solo cambie de escenario y estemos asistiendo a la

²⁹⁰ Steiner, G. (2004): *La lección de los maestros*. Madrid, Siruela, pp. 101-102.

transformación del actor de las aulas en un figurante ante las pantallas. No lo sabemos. Pero si el vínculo maestro-alumno, como ejercicio de influencia, ha sobrevivido hasta hoy como potencia de ambivalencia axiológica, es posible que resista el nuevo episodio que se inaugura. El *eros*, la influencia recíproca, o vertical, u oblicua, el acto de comunicación, entre emisor y receptor, ese denominador común que resiste los envites del tiempo, sobrevivirá. Educar es, en suma, atreverse a la valiente asunción de que la impronta de lo intempestivo puede interrumpir nuestros propósitos.

¿Un saber refundador de lo ético, proponíamos? ¿No es esta empresa refundacional, acaso, el objeto último de cualquier proyecto pedagógico? ¿Puede haber pedagogía sin ética? ¿No habrá servido, la propia Pedagogía - desde la posible obsolescencia de sus preceptos didácticos- a esa crítica misma, desde un discurso moralizante, extremadamente obstinado y amnésico? ¿No ha sido ésta una preceptiva que ha impuesto puntos de vista calculados, estáticos, determinados y vetado los múltiples lugares desde los que mirar?

En las últimas décadas ha proliferado una abundante literatura en torno a la necesidad de rescatar y devolver las emociones al terreno de la política. No es, así pues, en nada novedoso el vínculo entre las emociones y el concepto de justicia, dada la relación inapelable entre política y justicia.

“Lo justo”, como señala Ricoeur²⁹¹, emana de un sentimiento que proviene de lo que se considera “injusto”, de la percepción de que se ha franqueado el espacio de la dignidad, de la indignación ante acciones que nos colocan en una situación de indefensión. Lo justo es, desde una perspectiva estrictamente individual, la reparación del daño recibido.

La esencia primitiva de esa reparación es taliónica y se esboza en términos de absoluto: es de justicia que el daño recibido sea reparado. Es injusto que no haya resarcimiento del agravio.

²⁹¹ RICOEUR, P. (1999): *Lo justo*. Madrid, Caparrós editores.

Y este es un juego de todo o nada que se aleja de los principios civilizatorios que posteriormente se fraguarían en la modernidad, desde donde se orienta a la ciudadanía a la búsqueda de un orden que ha de proceder del derecho como mediador legal, desde su clara voluntad reparadora, entre actores y víctimas.

Este primer pacto taliónico de reflexión sobre lo justo brota de una emoción, de una turbación que a su vez propicia otras como la ira, el deseo de venganza, el odio, la frustración, la desmesura,... Este pacto fue evolucionando paulatinamente en gran medida debido a la institucionalización de la justicia a través de legislaciones cada vez más complejas.

Este ejercicio ha venido conformando una racionalidad legalista, ampliamente difundida en nuestras sociedades occidentales, y ha propiciado una conciencia común acerca del carácter reprobatorio que tiene el hecho de tomarse la justicia, como se dice comúnmente, por cuenta propia.

Y este es sin duda un avance civilizatorio en la medida en la que ha posibilitado cierto orden social, puesto que ha permitido la contención de respuestas o de impulsos violentos y la deconstrucción simbólica de la relación sinonímica entre venganza y justicia.

De este modo, el avance del Estado de Derecho y el desarrollo cada vez más enmarañado de normas jurídicas ha contribuido a la conformación de subjetividades del bien: del bien común, de la empatía, del perdón, de la serenidad, de la compasión, de la clemencia, etc.

Incluso del concepto de amnistía, que si bien tiene numerosos detractores que cuestionan su capacidad reparadora ya que solo favorece a quien infringe un daño, no a su víctima (lo cual puede entenderse como una forma de violencia simbólica que podría ser contraproducente si la víctima no muestra su acuerdo con la institución que la proclama), se situaría dentro de la línea de conceptos jurídicos del derecho positivo.

Vemos, pues, que en su propia esencia, incluso el paradigma racionalista, contiene emociones. Y esto demuestra el indisoluble vínculo entre justicia y emoción.

La relación entre Derecho y emociones se da tanto desde una perspectiva según la cual el Derecho coadyuva a la contención legal de emociones llamémoslas negativas como la ira, los celos, la enemistad, la humillación, el asco, la indignación, pero también a favorecer sentimientos positivos como la conmoción, la reparación de la dignidad, el perdón, etc.

En este punto es preciso matizar que, como pertinentemente expone Martha Nussbaum²⁹², en realidad las emociones no son ni negativas ni positivas, sino que dependen de las situaciones o contextos en los que emergen y que unas y otras pueden ser tan necesarias como deleznales (excepto la envidia).

Ahora bien, cabe distinguir, como plantea Erica Baum, dos tipos de emociones: las básicas y las morales.

Las primeras son instintivas y compartidas con los animales. Las segundas, en cambio, son específicamente humanas e *“interactúan con la razón revelando la vulnerabilidad inherente a los seres humanos”; esto es, no son sensaciones meramente biológicas, sino que “dan cuenta de un punto de vista moral”*²⁹³.

Por lo tanto, son emociones políticas que están presentes, implícita o explícitamente, en el pacto social, y forman parte esencial en el ejercicio de deliberación colectiva de las normas.

Las emociones entroncan con la vida social e individual y atraviesan a las propias instituciones. Afectan, pues, a la vida pública y a la propia decisión de los individuos de lo que se considera bueno y justo, si bien esto es algo que las teorías morales utilitaristas no han contemplado.

²⁹² Nussbaum, M. C. (2014): *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Espasa.

²⁹³ Erika B. (2012): “El rol de las emociones en la esfera pública”. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* Volumen 23 (1), I Semestre, Costa Rica, Universidad Nacional (UNA), p. 48.

Estas han adolecido, como indica Amartya Sen, de tender a caracterizar sociedades perfectamente justas y a no valorar cómo se avanza hacia la justicia o cómo reducir la injusticia.

Del mismo modo que la noción de lo justo proviene de la percepción de lo injusto, al derecho le es fundamental tener en cuenta la vulnerabilidad en la medida en que uno de sus objetivos fundamentales es la protección de sus ciudadanos.

Las emociones, en este sentido, devuelven al derecho un vínculo con la ciudadanía, con sus sentimientos, con sus necesidades y, en última instancia, con la ética.

Amartya Sen cuenta que en la antigua filosofía jurídica india se tenían dos conceptos diferentes de justicia: *niti* y *Nyasa*. La primera idea, «*niti*, se refiere a la idoneidad de las instituciones, así como a la corrección del comportamiento, mientras que la segunda, *Nyasa*, alude a lo que surge y a cómo surge, y en especial a las vidas que las personas son realmente capaces de vivir»²⁹⁴.

Si se asume que contenemos o que somos capaces de sentir tanto las emociones básicas como las morales, y de que somos potencialmente susceptibles de unas y otras, podríamos abocar en una lectura positiva que nos haga conscientes de una más compleja percepción de nosotros mismos, pero ello no significa que determinadas emociones, aún cuando sean “naturales” sean legítimas o deban tener cabida en el Derecho.

La inclusión de la emoción en el marco jurídico no se traduce en una naturalización de emociones como la exaltación, el insulto o el asco, sino en cómo reaccionamos ante éstas. *Niti* y *Nyasa* en este sentido no son dos conceptos ajenos. La ciudadanía y sus instituciones deben intentar dar respuesta a eso que surge. Así pues, quizá podamos de nuevo convenir, con

²⁹⁴ Sen, A. (2010): *La idea de la justicia*, Madrid, Santillana, p. 19.

Martha Nussbaum en que ninguna teoría del derecho puede tener en cuenta emociones de ese lado.

El Mercader de Venecia es un claro ejemplo de poética del bien con relación a la idea de justicia. Shylock, el avaro/usurero, clama justicia cuando fracasa el negocio de Antonio, su deudor –una libra de su carne le pide, si no paga la deuda-; y la justicia le es dada puesto que hay una clara intención por parte del juez de que haya una sentencia: debe hacerse cumplir la ley, como exige el personaje, que no está dispuesto a renegociar un nuevo plazo para la entrega del dinero que se le adeuda.

El juez escucha a los personajes y ante todo, establece que su obligación es hacer cumplir la ley. Pero también define las condiciones. De modo que apostilla que Antonio debe dar su carne, pero sin que se derrame una sola gota de sangre.

La ley contiene aquí a la justicia: hay intención de reparación, pero tiene en cuenta las circunstancias del caso. El hecho de que la pena no sea aplicable porque es imposible amputar sin derrame de sangre, implica, por una parte, aplicación de la ley y respeto a la institución por encima de los juicios de valor, pero por otra, justicia, puesto que castiga la intransigencia del personaje imponiéndole aquella imposible sentencia.

De alguna manera, queda esbozado hasta aquí un apunte de orden moral, una suerte de “deber ser”. Shylock se deja llevar por la ira cuando descubre que su deuda no puede ser pagada y exige el peso inmediato de la ley. Pero es una emoción lo que lo traiciona: la avaricia. Y el Estado de Derecho no debe, no puede legitimar emociones de ese tipo, como decía Nussbaum.

Por otra parte, desde un punto de vista teórico, en la contemporaneidad se ha dado una especie de universalización de un tipo de racionalidad que ha puesto claramente el acento en el vínculo entre ley y política.

El Derecho se ha venido constituyendo, cada vez más, como un terreno conceptual con entidad propia. Y las subjetividades que ha conformado este viraje, tienen realmente arraigado este racionalismo.

Son los autores y actores de ese racionalismo universal quienes han decidido, sin tener muchas veces en cuenta, en la construcción del pacto afectivo, cuáles son las emociones execrables o encomiables, cuáles están del lado del bien y cuáles del mal.

Ello ha contribuido a desvincular ética y Derecho, de modo que en la actualidad, el derecho da claras muestras de no contener la ética, como tampoco reflexiona, en la práctica, sobre qué se considera justo. Hoy, el vínculo del derecho es mucho más estrecho con la política que con la ética.

Asimismo, la política establece pactos con poderes paraestatales – económicos-, lo que desvirtúa ya no sólo la necesaria presencia de la ética en el derecho sino en la propia política.

Estas relaciones y rupturas se aprecian en dos grandes planos.

- a) En la geopolítica internacional tenemos numerosos casos en los que las estrategias bélicas con objetivos claramente económicos, al elevadísimo precio de vidas civiles, dan muestras claras de una necesidad de refundar el señalado vínculo. La respuesta de los organismos internacionales es insuficiente; es cierto que organizaciones como la ONU han mediado e intervenido en numerosas negociaciones de paz, pero no tiene una potestad preventiva fáctica. Por no hablar de las políticas de austeridad que se están tomando en Europa y que tienen no pocos detractores, que se proponen a las naciones pero cuya esencia es estratégica, fruto de un proyecto neoliberal que beneficia a las elites y pone en jaque a la clase media y borra del mapa, por decirlo sin ambages, a los subalternos. Es por este motivo que incluimos estas políticas en este plano y no en el siguiente.

- b) Las políticas de los estados nacionales, entre las que destacamos las políticas que permiten desahucios a quienes no pueden pagar hipotecas, las políticas en materia de inmigración, a las políticas que permiten amnistías fiscales, las políticas grotescas que penalizan económicas a los sin techo, etc.

Son clara muestra todas ellas de que las emociones no están contenidas en la ley. Las circunstancias han cambiado y la ley parece anclada en caducas e irreversibles postulados. La ley parece haber olvidado su origen y de sus destinatarios: ha arrinconado a la ciudadanía y no resuelve el sentimiento de indefensión de los juzgados, especialmente de los oprimidos, que es un sentimiento que entronca clara y radicalmente con lo injusto.

Y retomando el hilo discursivo, es preciso señalar que si bien la superación taliónica supone un avance civilizatorio, no es menos cierto que prácticas legales como las mencionadas anteriormente son claramente violentas. Y esa esencia que contiene la violencia, engendra, asimismo no sólo indefensión, sino reacciones violentas que si bien nos son justificables si que tienen una raíz legítima.

Es legítima la indignación ante la injusticia o ante una institución que se limita muchas veces a ofrecer juicios de pago. La idea de justicia tampoco puede desprenderse de su vínculo primigenio con la igualdad. La ley debe ser igual para todos, pero eso es incompatible con el proceso de mercantilización y politización de la justicia al que asistimos.

Pero en nuestras sociedades tardocapitalistas, en las que podríamos afirmar que se ha instalado el culto al terror y que asistimos a una especie de inmanencia del mal, quizá es pertinente analizar hasta qué punto las emociones atraviesan el terreno político y jurídico, y consecuentemente, cómo éstas atentan contra la justicia y la ética.

Porque si bien es cierto que parece que la sociedad sucumbe a la diáfora, es decir, a un sentimiento de apatía y hastío ante lo que las sociedades ofrecen,

también es cierto que, sean cuales sean las emociones que sienten, estas están latentes.

Y en este sentido parece necesario un ejercicio de transgresión en el que el papel de la educación es crucial en la conformación de nuevas subjetividades.

Los sistemas educativos deben proponerse abordar las emociones o de lo contrario será imposible contrarrestar la fascinación que se parece estar sintiendo por un sistema-mundo que ha prescindido de un debate público en torno a la idea de justicia y de bien.

Si bien la mayoría de las teorías del Derecho han decidido qué es lo legal y lo ilegal, inspirándose en lo que está del lado del bien y del mal, es cierto también que a sus propios ejecutores les cuesta mantenerse tras la línea ética entre sus acciones y sus posiciones teóricas.

La emoción del “poder” se ha relevado como eje que está en el centro de todo análisis social, político, económico y por ende, jurídico. Se analiza comúnmente como relación, como deseo, y su envés es la corrupción. Existe incluso una “Declaración sobre los principios fundamentales para las víctimas de delitos y abusos de poder”²⁹⁵, pero el poder entendido como emoción, el poder como tal, está legitimado y es legal.

No existe sin embargo, un marco legal que impida hacer la trampa al que hace la ley. Dicho de otro modo, el Derecho contempla una normativa contra el abuso, pero no contra el mal uso del poder. Por otra parte, parece necesario reforzar los lazos entre el legislativo y el ejecutivo del marco internacional si es cierto que es un objetivo prioritario salvaguardar los Derechos Humanos.

El desfase realmente existente entre el Derecho Internacional y el Derecho Nacional, entre legislativo y ejecutivo debe colocarse como punto nodal en el actual debate sobre qué Derecho y como objetivo prioritario en las agendas de

²⁹⁵ Dictada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (AG 40/34), el 29 de noviembre de 1985, en su 96º aniversario.

quienes consideren, como es nuestro caso, que urge reanudar los vínculos ética-política y Derecho-justicia.

Las instituciones, como entidades dinámicas, formada por personas, no escapan al componente emocional. Su idoneidad depende, exactamente igual que ocurre con el Derecho, de la idoneidad misma de su deliberación. Y deliberar es un ejercicio de poder. De este modo, si las emociones que imperan en dichas instituciones no son las adecuadas, están amenazadas de volverse contra su propia razón de ser. Así, no debe olvidarse que se han erigido para salvaguardar el derecho de la ciudadanía, para garantizar medidas ante su vulnerabilidad y para ofrecer mecanismos que favorezcan acciones justas.

Pero sucede también que el poder es, en sí mismo, una emoción, y como tal, el afán de poder, o de permanencia en el poder puede atentar contra esos principios rectores del Derecho. El Derecho debe reflexionar sobre la idea de que el mal no se reduce a una guerra, al terrorismo o a acciones por parte de personas que proceden bajo presiones extremas.

Existen numerosas actuaciones tanto cotidianas como en el marco institucional que dan buena cuenta de ello. En todo momento se ha venido empleando el concepto ciudadanía, que es, desgraciadamente, excluyente. Los poderes fácticos, cada vez más, contribuyen a establecer grados. Los excluidos del pacto son excluidos también del Derecho, cuando es precisamente al Derecho al que le correspondería el ejercicio de la integración. Pero ello no es posible si el Derecho no contiene a la ética.

Y devolver este vínculo pasa incontestablemente por el saneamiento de las instituciones. Existen palpables diferencias entre un “mala” acción individual y una “mala” acción institucional. La primera no tiene el eco social de la segunda. La primera no deviene modelo social. La primera es fácilmente erradicable, basta con infligir un castigo. Las instituciones –su corrupción- son el espejo en el que cada ciudadano ve reflejada su propia moralidad y no puede infligirsele un castigo puesto que no hay institución para garantizar la ética institucional del las instituciones. Por lo tanto, como se ha dicho, urge sanearlas y devolverles

su vínculo con la ética.

Se preguntaba Deleuze: “¿para qué sirve la literatura?” Esta pregunta nos conduce a un punto fuera del saber especializado, del discurso establecido, en nuestro caso, el saber pedagógico. El filósofo de la educación, Fernando Bárcena, afirmaba que la Pedagogía, en sus pretensiones de racionalidad tecno-científica, nunca aceptaría nombrar sus realidades desde un punto de vista exterior al conocimiento que legitima. De ahí, que acepte aún muy mal la Literatura como fuente de reflexión acerca de la educación, admitiéndola sólo a cambio de controlar su lectura y sus efectos de «formación», es decir, sólo si se aviene a criterios pedagógicamente establecidos.

Efectivamente, la Pedagogía, en su pretendida conciencia de sí como ciencia, ha incorporado el vínculo con la literatura unidireccionalmente en construcción estrictamente didáctica y reduciendo lo literario a disciplina enseñable. La vinculación que aquí proponemos invierte, de alguna forma, los términos tal como han sido planteados. Tal vez, la subversión del agónico saber pedagógico viniera dada por la traducción de este binomio al revés. Lo literario (aprender a leer y escribir de otra manera) como fuente y puente para otra relación pedagógica.

«Lo que me interesa aquí es tratar de pensar la relación entre pedagogía (o educación) y literatura (o lo literario), no por su contribución a la reforma moral del individuo o la sociedad [...] sino en relación al pacto testimonial que con la experiencia lectora alcanza lo pedagógico».²⁹⁶

Hemos venido apuntado que asistíamos a la desaparición del sujeto, ya no sólo del sujeto histórico cuya suma constituyó a las masas que han podido las revoluciones pretéritas, sino ante la desaparición del *sí mismo*. Desaparición sospechosamente coincidente con la eclosión de la sociedad del espectáculo que ha venido a coadyuvar a la extinción de lo público y sustituirlo por lo

²⁹⁶ Bárcena, F.: “Las fronteras del espíritu. Literatura testimonial y educación”. En: Larrosa, J. y Skliar, C. (coords.) (2005) op.cit., pp. 99-100.

publicitario. Aquí, la vieja e infrautilizada cultura del ocio, de corte evasivo, se trastoca en la nueva herramienta de control –la nueva versión del viejo *Pan y circo*– con la inundación de un ocio invasivo. En cualquier caso, las artes se reutilizan, se mediatizan y *massmediatizan* mezquinamente, pero asumen el rol mercantil que corresponde a los tiempos, en detrimento de su auténtica misión creadora y transformadora.

En estos tiempos utilitarios, un *saber refundador de la ética* vendría a ser un saber que incorporara la asunción inexorable de la necesidad del *ser*, del *ser consciente de sí mismo y del otro* y de *todos* en el espacio común. La Literatura –en este contexto– tendría que aterrizar en la Pedagogía para instalarse definitivamente como el lugar de encuentro con el otro. No un lugar de encuentro cualquiera, sino como *locus* donde de ubicuidad prosaico-poética es posible: lugar de la *ipseidad*, del reconocimiento del *sí mismo*²⁹⁷ en los imaginarios servidos por los otros, como espacio de reconocimiento de los otros en los imaginarios servidos por un *otro* (autor), como espacio de comunión o disidencia de la suma incompleta y parcial de múltiples imaginarios colectivos (a-temporales, a-espaciales).

«Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto –también en los más eminentes tonos– hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como melos, mitos y logos en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización. Al penetrarse de la impotencia de

²⁹⁷ En boca de Morelli (esas exquisitas, aunque angustiosas *morellianas* de Rayuela) pone Cortázar la siguiente “*nota existencial sobre la noción del propio cuerpo/alma*”:

«La invención del alma por el hombre se insinúa cada vez que surge el sentimiento del cuerpo como parásito, como gusano adherido al yo. Basta sentirse vivir (y no solamente vivir como aceptación, como cosa-que-está-bien-que-ocurra) para que aun lo más próximo y querido del cuerpo, por ejemplo, la mano derecha, sea de pronto un objeto que participa repugnantemente de la doble condición de no ser yo y de estar adherido. Trago la sopa. Después, en medio de una lectura, pienso: “La sopa está en mí, la tengo en esa bolsa que no veré jamás, mi estómago”. Palpo con los dedos y siento el bulto, el removerse de la comida está ahí dentro. Y yo soy esto, un saco con comida adentro. Entonces nace el alma: “No, yo no soy eso”. Ahora que (seamos honestos por una vez), sí, yo soy eso. Con una escapatoria muy bonita para uso de delicados: “Yo soy también eso”. O en un escaloncito más: “Yo soy en eso [...]”».

tales discursos, los individuos experimentan el impulso de, no sólo ser oyentes de la palabra, sino convertirse en sus autores. Desde siempre fue la humanización un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esa fuerza demiúrgica de la lengua la llamo promesa. El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas, es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a «grandes hombres», en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos. La lingüística del entusiasmo trata de esas transiciones»²⁹⁸.

Queda clara hasta aquí nuestra posición antipragmática desde una apuesta arriesgada por el cruce, el atravesar poético de la vida en el mundo. Pero no queremos confundir esta posición con el absurda y lírica negación de lo prosaico. Nada más lejos de nuestra intención que abandonar el mundo antes de entrar en él. No apostamos por una *poiesis* del refugio, una *poiesis* inocua, etérea y vaciada del necesario y sano sentido de la realidad. Bien al contrario, urgimos la conjugación alteradora. Una *poiesis* generadora de nuevo *prassos*.

«Querer cambiar la vida no es sólo permitir a la vida resistir a la asfixia de las constricciones, soledades y servidumbres, es también permitir a la vida expresar sus calidades poéticas impidiendo la invasión gris de la prosa. Hölderlin decía que el hombre habita poéticamente la Tierra. Hay que complejizar sus palabras y decir: el hombre habita la Tierra prosaica y poéticamente. La vida humana está tejida de prosa y de poesía. La vida prosaica está hecha de tareas prácticas, utilitarias,

²⁹⁸ Sloterdijk, P (1998): Op. cit., pp. 40-41. El subrayado es nuestro.

técnicas, racionales, empíricas. La poesía –definida antropológicamente y no ya sólo literariamente- es una forma de vivir en la participación, el amor, el gozo, el fervor, la admiración, la comunión, la exaltación, el rito, la fiesta, la ebriedad, la danza, el canto, la música, el alborozo, y culmina en el éxtasis. El estado poético es el estado «segundo», que esencialmente es siempre primero[...] Vivir poéticamente es vivir por vivir [...] En este fin de milenio, la hiperprosa ha progresado, con la invasión de todos los sectores de la vida por la lógica de la máquina artificial, la hipertrofia del mundo tecno-burocrático, los desbordamientos de tiempo, a la vez cronometrado, sobrecargado y estresado, a expensas del tiempo de cada uno. La traición y el derrumbamiento de la esperanza poética de la Revolución han extendido una gran capa de prosa sobre el mundo. Mientras que un poco por todas partes, sobre las ruinas de la promesa poética de cambiar la vida, los retornos a las raíces étnicas y religiosas se esfuerzan en regenerar las poesías de la partición comunitaria, la prosa del econocratismo y del tecnocratismo triunfa en el mundo occidental; por un tiempo, sin duda, pero es el de nuestro presente»²⁹⁹.

En esta época de forzados consensos, de silencios cobardes, de paz contenida, irreal, que encierra tras sí la postergación claudicante de antagonismos no resueltos, en los que cínicamente, ha sido todo dicho; en esta época en que la escucha se ha convertido en sacrificio (ya nadie lee, ya nadie dice, ya nadie escucha), rescatar la palabra, redignificarla, relegitimizarla, sólo es posible devolviéndole el “eros”.

«Quizá la literatura sea simplemente eso, atender a las palabras, tomarlas en serio, pesarlas y sopesarlas, elegirlas con cuidado, tratar de elaborar con ellas y en ellas lo que aún podemos decir sin traicionarnos demasiado, lo que aún podemos pensar sin

²⁹⁹ Morin, E. (2002): *Para una política de la civilización*. Barcelona, Paidós, pp. 70-71.

mentirnos demasiado, tratar de salvarlas de la degradación, del empobrecimiento, tratar de protegerlas también de la proliferación desordenada e indefinida en la que, por su propio exceso, no dicen ya nada, no piensan ya nada, buscar en ellas y con ellas lo que aún no sabemos decir, lo que aún no podemos pensar, explorar su densidad, su sonoridad, su fuerza, tocar con ellas y en ellas algo que aún pueda estar vivo, algo que aún pueda ser verdadero, y decirlo»³⁰⁰.

Lo que estamos proponiendo en definitiva son aperturas. En palabras de Carlos Skliar

«Una apertura hacia la literatura y la pedagogía que pueda invertir a la vez que desterrar la sombría naturalidad de aquello que significa explicar, transmitir, conocer, aprender, comprender, reconocer [...] Una apertura tal vez que sea como un temblor deseado que nos doblega, como un terremoto en medio de las palabras sabidas, como una revuelta en las pronunciaciones automáticas, una apertura que ensaye y no practique tanto, tan insistentemente, la pedagogía y la literatura»³⁰¹.

Es delgada y frágil la línea que separa el *educere* del *seducere*, ‘seducir, llevar a un lugar apartado, separar, llevar a un lugar que es *secretus*, ‘fuera de sí’.

Como dice Steiner:

«La enseñanza auténtica puede ser una empresa terriblemente peligrosa. El maestro vivo toma en sus manos lo más íntimo de sus alumnos, la materia frágil e incendiaria de sus posibilidades. Accede a lo que concebimos como el alma y las raíces del ser, un acceso del cual la seducción erótica es la versión menos, si bien

³⁰⁰ Larrosa, J. (Ed.) (1995): *Op. Cit.* p. 73.

³⁰¹ Skliar, C. “Aperturas entre pedagogía y literatura”. En: Larrosa, J. y Skliar, C. (coords.) (2005): *Op.cit.*, pp. 22-23.

metafórica. Enseñar sin un gran temor, sin una atribulada reverencia por los riesgos que comporta, es una frivolidad. Hacerlo sin considerar cuáles pueden ser las consecuencias individuales y sociales es ceguera. Enseñar es despertar dudas en los alumnos, formar para la disconformidad. Es educar al discípulo para la marcha»³⁰².

Cuando se produce la verdadera experiencia del encuentro maestro-discípulo, el tiempo del amor se vive como superación del tiempo. Cuando no hay alumno ni maestro que se encuentren, queda sabor a destiempo.

Sabemos que no hay *ars erotica* pedagógica, más bien, que la rutinización de la relación educativa está pidiendo a gritos su transformación en otro tipo de relación, aquella que evoque la excepcionalidad de la experiencia, aquella mediada por el eros como fuerza, como *demon* que enlaza razón y pasión, eternidad y finitud, desde el itinerario de los que nos precedieron. Eros aquí es siempre tensión, siempre aspiración, y transforma el saber en vértigo.

Una pedagogía transitada poéticamente, eróticamente, vuelve sujeto todo objeto, vuelve prójimo todo ajeno.

Para Grassi, “*la verdadera sabiduría de que surge la historia se concreta en el arte de hablar, que habla en y mediante el diseño de ejemplos*”³⁰³. El autor apunta además a una idea reveladora de esa dialéctica: la decadencia del lenguaje como decadencia de la historia: “*La decadencia de una lengua da fe de la decadencia de un mundo, de su fuerza y de sus costumbres; señala la desaparición de una “visión”, de una “interpretación” de las relaciones humanas y de las cosas, revela la desaparición de una actividad metafórica*”.³⁰⁴

El sentido pedagógico podemos hallarlo en Horacio cuando afirma:

³⁰² Steiner, G. (2004): *La lección de los maestros*. Madrid, Siruela, pp. 101-102.

³⁰³ Grassi, E. (2003). *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. Barcelona, Anthropos Editorial, p. 107.

³⁰⁴ *Ibíd.*

«Primero, que el poeta da testimonio de lo originario, que obtiene como principio inderivable un significado “arcaico”, es decir: el poeta expresa lo que ha de servir al humano como patrón. Segundo, el recurso a lo originario toma la forma del recuerdo. Tercero, todo lo que hay que recordar vive como ejemplo para configurar un futuro»³⁰⁵.

*La humanidad no acaba de explicarse la Humanidad*³⁰⁶ y quizá estemos condenados al caos que sugeríamos al principio y a que el orden no sea la finalidad de la ética, sino apenas un medio.

La phrónesis por construir debe

«llamar a la “simbiosofía”, la sabiduría de vivir unidos³⁰⁷; La antro-po-ética conlleva, entonces, la esperanza de lograr la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria. Comprende, por consiguiente, como toda ética, una aspiración y una voluntad pero también una apuesta a lo incierto. Ella es conciencia individual más allá de la individualidad»³⁰⁸.

Lo incierto no es más que el envés de la certidumbre, y ambas caras, en calidad de expresiones radicalizadas están desposeídas de cualquier validez racional que apunte a la Verdad; tantos siglos de certeza sobre el conocimiento del mundo, han dado como resultado su reverso; casualidad y causalidad van de la mano, la humanidad lanza los dados y experimenta que lo previsible se torna provisorio. En el ínterin se ubica la intuición. Una intuición puede derivar tanto en “profecía cumplida” como en “insospechado efecto”, lo mismo que la historia. La explicación literaria de la intuición como poder fáctico para la comprensión del mundo, queda expresada convenientemente por Bousño, cuando afirma que:

³⁰⁵ Horacio, *Ars poetica*, V, 391 y ss. En Grassi, E.(2003): Op cit., p. 82.

³⁰⁶ Morin, E. (2000): Op. cit., p. 89.

³⁰⁷ *Ibíd.*, p.82.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p.114.

«El mito es, como se sabe, el desarrollo temporal y narrativo de una intuición simbólica pura y atemporal. Es una historia que desarrolla la comprensión del símbolo. Los símbolos son por tanto, como los personajes y los paisajes de la narración, los integrantes de una semántica de la imaginación. Ellos consolidan los valores significativos de la construcción fantástica del texto. Los símbolos se alojan en el espesor imaginario del texto, en el espacio impalpable inducido por las formas del esquema material. Sin embargo, debe rehuirse la tendencia a concebir este espesor imaginario como un espacio ficticio puramente hipotético e irrealista. Por el contrario, el que llamo espesor imaginario de los textos artísticos, tiene la máxima responsabilidad en la entidad general de los mismos como mensajes estéticos, sentimentales e imaginarios. Mediante los símbolos, que dominan las encarnaciones semánticas en los personajes y circunstancias sintomáticas y ficcionales de la literatura, el arte ofrece una estructura esencial de representación del mundo»³⁰⁹.

No en vano, el registro de lo que la América fue, es y posiblemente haya de ser, no se encuentre en sus anales históricos; su memoria fue, es y con probabilidad será intuida por prosistas y poetas; esa es su tarea histórico-pedagógica: ser capaces de hilvanar la memoria dentro de eso que Bousoño denominaba “espesores imaginarios”.

Latinoamérica constituye el marco idóneo para poner en práctica todo lo sugerido.

³⁰⁹ C. Bousoño (1976). Cifrado en: García Berrio, A. (1994): *Teoría de la Literatura*. Madrid, Cátedra, 3ª parte, pp. 482-483.

CAPÍTULO 4: A TRAVÉS DEL ESPEJO

«El espejo tiene dos modalidades: próxima y lejana. De lejos, y gracias al juego de sus líneas, puede vigilar. Es decir, ofrecerlo todo a la mirada sin dejarse atrapar: inversión paródica de la conciencia. En su modalidad próxima, es una mirada trucada. El que mira se aloja subrepticamente en la habitación oscura que el espejo oculta; se intercala en la inmediata complacencia de sí. Se sitúa allí donde el volumen cerrado del cuerpo acude a abrirse, pero para cerrarse enseguida de otro lado de esa superficie que habita haciéndose lo menos espacial posible; astucia geométrica, ludión de dos dimensiones, he aquí que anida su invisible presencia en la visibilidad de aquel que se mira a sí mismo».

Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura*.

4.1. América Latina como escenario para la disyunción

*El olvido no es victoria
sobre el mal y sobre nada
y sí la forma velada
de burlarse de la historia
para eso está la memoria
que se abre de par en par
en busca de algún lugar
que devuelva lo perdido.
No olvida quién finge olvido
sino quién puede olvidar.*

Mario Benedetti.

...”América latina no sólo ha sufrido el despojo del oro y de la plata, del salitre y del caucho, del cobre y del petróleo: también ha sufrido la usurpación de la memoria”.

Eduardo Galeano

La gestación político-pedagógica: Memorias copulativas y adversativas. -

Para entender y explicar la cultura de una nación/naciones, en la modernidad y contemporaneidad, debemos ubicarlas en un marco general de referentes e influencias: geográfico, social e histórico, revelando las tendencias de

desarrollo o involución, sus continuidades y rupturas, a través de sus principales avatares o cambios, irrupciones e interrupciones, búsquedas, ideas, discursos, verbalizaciones, interdependencias institucionales, frenazos y aceleraciones históricas en la conformación de realidades y mentalidades.

Así, en consonancia con nuestra posición frente a la construcción del conocimiento, será desde el punto de vista de la antropología contemporánea y de la historiografía crítica, que formularemos la conceptualización teórica de la aproximación a la historia cultural que sigue; teniendo como referencia general el marco de implementación y desarrollo de la Modernidad en América Latina pretendiendo hacer Geografía de la Historia y viceversa. Un ir hilvanando ese tapiz multiforme y policromático que es la América Latina, con la imprescindible ayuda de sus grandes tejedores de modernidad y americanidad. Y en ese continuar la peregrinación, la que fue de las invenciones y los yerros a Facundo, de Bayoán a Ariel, del Aviso a los Navegantes a la Pedagogía del Oprimido, construimos la metáfora de un viaje inacabado.

Del segundo nacimiento.-

...”El siglo XIX es el de la secularización. El cumplimiento del mandato ilustrado de que el hombre se atreviese a pensar de manera independiente, por sí mismo. El desarrollo histórico de ese cumplimiento ha revestido formas diversas: la persona nació a la nueva vida social como sujeto de derechos y deberes. La cristalización de época fue hablar de ‘ciudadanos’. Más tarde, se decidió en qué consistía tal cosa. El problema ha sido que quien lo ha decidido ha tardado aquellos doscientos años en tener cara y manos de hombres y mujeres: el Estado liberal, la Iglesia –las iglesias-, diferentes grupos de reformadores, desde los ideólogos ‘napoleónidas’, los socialistas, el positivismo, demócratas orgánicos, librepensadores, obreros, partidos políticos..., han abierto surcos en esa andadura de autonomía personal y social, de clase.”

Claudio Lozano.

La época en la cual transcurren el último tercio del XIX latinoamericano y las primeras décadas de XX, está marcada por el entrecruzamiento de preocupaciones tales como: la independencia económica y cultural, la realización de una comunidad moralmente emancipada capaz de realizar la

humanización plena de todos los individuos, la formación de la unidad cultural supranacional en la que América fuese capaz de reconocerse a sí misma en su identidad y autenticidad cultural y de construirse un lugar propio al interior de la modernidad, la necesidad imperativa de cohesión social exigida por la construcción de los Estados nacionales, la formación de una sociedad que sintetizara armónicamente la diversidad racial y cultural del continente.

Preocupaciones como éstas resonaron en el quehacer de las élites intelectuales, dando expresión a los conflictos que atravesaron los cambios experimentados en las prácticas sociales y en las formaciones discursivas, a lo largo del período de la historia latinoamericana que se conoce como período de modernización, en el cual las concepciones de América Latina se vincularon estrechamente a juicios críticos de las transformaciones en curso y de la situación política continental, así como a opciones frente a las consecuencias de la modernización social en las reconfiguraciones de la identidad cultural latinoamericana. Al punto en que se reconoce en él, la constitución de un nuevo tipo de intelectual y de una nueva función del intelectual, indisociables de las urgencias de orden, progreso y cohesión del cuerpo social que reclamaban nuevos sentidos socializables para forjar y consolidar imágenes de pertenencia nacional y continental y, al mismo tiempo, lograr el cumplimiento pleno de la modernidad diferida por una historia tumultuosa.

Frente al tipo de narrativa de la historia del pensamiento latinoamericano como reconstrucción del itinerario seguido por dicho pensamiento hacia la conciencia de su propia universalidad, se propone aquí otro modo de leer la historia intelectual latinoamericana -y, particularmente, del período que aquí nos interesa- hecha en clave genealógica, es decir, una lectura que, lejos de reenviar saberes y discursos a un sujeto originario, los inscribe, como sostuvo Foucault, en una “trama histórica” para intentar resolver cómo se constituyen en el interior de ellas.

En este período se experimentaron redefiniciones significativas en los patrones de producción intelectual, en la función social de los intelectuales y en las preocupaciones tematizadas desde la exigencia de unificar racionalmente el

tejido total de la sociedad. Redefiniciones inscritas en los cambios económicos, sociales, culturales y políticos que, especialmente en el último tercio del XIX, marcaron el ingreso a la vez simultáneo y desigual de América Latina al proceso modernizador, el cual, no fue una opción elegible.

Ángel Rama calificó este hito como el segundo nacimiento de América Latina. En su texto *La ciudad letrada*³¹⁰, puede advertirse el funcionamiento de dos ejes de problematización. El primero concierne a los nexos entre el proceso de constitución de las literaturas nacionales y el correspondiente a la formación e institucionalización del Estado-nación en América Latina. El segundo, a los vínculos intrínsecos entre la escritura y el ejercicio del poder político, o de resistencias a él, con el cual se subrayan tales vínculos como una dimensión central para el análisis y comprensión de la función de los intelectuales dentro del complejo proceso de formación y consolidación de las naciones-estado, que comportó las pugnas por el control discursivo como parte de las luchas por la hegemonía de proyectos económicos, sociales y políticos. Ambos ejes resultan decisivos, pues desde ellos se abre una perspectiva para interpretar la historia cultural e intelectual latinoamericana, y en ella, la función de los intelectuales en el marco de las prácticas escriturarias como espacios de efectuación de las relaciones entre escritura y poder.

Contraviniendo la tesis de la “pureza” de las profesiones intelectuales instauradas durante este período, muestra los cambios en la función de los intelectuales que, al margen de sus oposiciones doctrinarias, o de sus actuaciones directa o indirectamente políticas, asumieron el rol de conductores espirituales por encima de las fragmentaciones partidarias, pasando a ejercer el puesto de ideólogos. Sobremanera, porque dichos cambios estuvieron asociados tanto a la convicción de que América Latina entraba plenamente en la modernidad como pujante época de progreso y renovación, como a la conciencia de una actualización histórica que se hizo predominante entre los intelectuales, al margen de sus posiciones filosóficas o artísticas, y se expresó en una vigorosa apropiación del pensamiento y la literatura occidental con

³¹⁰ Rama, A. (1984): *La ciudad letrada*. Hannover, Ediciones del Norte.

resultados sincréticos. Testimonio de lo cual son figuras como José Martí, Eugenio M^a de Hostos, Justo Sierra, José E. Rodó, José Gil Fortoul y Rufino Blanco Fombona, entre otros.

El panorama social y político latinoamericano de entonces fue marcado por guerras civiles y fuertes debates ideológicos en torno al positivismo, el liberalismo y la herencia cultural hispana, que daban expresión a las luchas entre las viejas élites conservadoras y las nueva clase social, la burguesía, generada con el impulso del comercio urbano.

Así mismo, estuvo marcado por la progresiva consolidación de Hispanoamérica como un mercado importante para los propósitos expansionistas del capital norteamericano, con indudables efectos en el auge de las ciudades no sólo por su conversión en centros económicos asociados a negocios de exportación e importación, sino sobre todo por la transformación de sistemas de valores y formas de vida de las élites y algunos sectores de las clases medias, en medio de la conformación de nuevas formas de polarización económica, social y política. Los procesos de modernización trajeron consigo la instauración de la competencia mercantil, el afán de lucro, las incipientes formas de racionalización del trabajo y la despersonalización de las relaciones humanas.

En tales circunstancias, cambia la condición y función del sector intelectual que al mismo tiempo rechazaba las formas culturales de corte tradicional y clerical, impuestas por las élites conservadoras, y cuestionaba los valores dominantes entre los nuevos grupos de poder. La mayor parte de los cambios correspondientes a la condición y función de los intelectuales, tuvo que ver con el asentamiento a la vez irregular y progresivo del proyecto liberal de modernización económica, social, política y cultural, en el cual se inscribió la debilitación de la autoridad de la figura del antiguo letrado en la vida pública y la emergencia de una nueva figura de intelectual que pasó a desarrollar otras estrategias para crear nuevas formas de autoridad y a desempeñar otras funciones, sin desentenderse del ámbito político.

La condición de esta nueva puede caracterizarse como bifronte, pues, por una parte, ajustada al proyecto modernizador, forjó los símbolos de las nacionalidades (nación, patria, estado nacional) reinventando tradición y memoria, y, por otra, se ocupó de construir un espacio crítico asociado a la problematización del nuevo orden económico, social, cultural y político en construcción (el Estado, los valores dominantes, los sectores sociales emergentes, la vida urbana, la educación, etc.) convirtiéndose así en el vigilante de los valores morales.

Los cambios en la función de los intelectuales implicaron recomposiciones de estrategias discursivas en contextos históricamente cruzados por la destrucción de las heredadas jerarquías sociales y políticas y la ausencia de valores que dieran legitimidad a las nuevas. Se asistió, así, a la emergencia de una pluralidad de discursos que, en los puntos de tensión entre tradición y modernización, continentalismo y nacionalismo, escritura y política, se desplegaron en diferentes direcciones, aunque podrían reagruparse en dos movimientos: el modernizador y el modernista.

Del primero, formarían parte las elaboraciones discursivas de los intelectuales que asumieron y reelaboraron el proyecto civilizador trazado por la primera generación de positivistas: el proyecto de construir las naciones conforme a la conjunción entre orden y progreso, al cual se anudaba la inmensa empresa de formar un hombre nuevo, semejante al que habían logrado formar las culturas europeas y norteamericana. Y, en consecuencia, la exigencia de reforma de las instituciones políticas y educativas fundada en los ideales a realizar, sin sujeciones al pasado, tanto como en la creación de una filosofía, una gramática y una literatura nacionales.

Del segundo, las elaboraciones discursivas de intelectuales que reaccionaron contra la tesis positivista sobre la falta de originalidad cultural latinoamericana basada en la inferioridad racial del mestizo y del indígena, así como contra los efectos negativos del proyecto modernizador, el vacío espiritual dejado en la vida intelectual por la racionalidad instrumental encarnada en el positivismo, contra la amenaza que representaba el imperialismo económico y cultural

norteamericano para la vida cultural latinoamericana y contra el pragmatismo de corte norteamericano bajo cuya influencia las nuevas élites defendían la penetración del capitalismo norteamericano.

Al tiempo de rechazar los valores impuestos por la brusca modernización dislocante del modo de ser latinoamericano fraguado a lo largo de tres siglos, revivieron los valores asociados a una cosmovisión romántico-ilustrada de la sociedad: armonía, unidad, reconciliación final. De modo que, ajustados al deseo de un orden social como un todo armónico cuyas partes deben ser reconciliadas, los modernistas apostaron a la acción política que suprimiera las contradicciones sociales e hiciera posible la edificación de la sociedad como consonancia de la vida individual y colectiva, valorizando positivamente la peculiar naturaleza de su mestizaje cultural y del ser de sus gentes. Martí, por ejemplo, con su concepción de la revolución como expresión de solidaridad y amor para “redimir” las discordias existentes en Cuba y Puerto Rico, convirtiéndolas en un equilibrio armónico; o en, con su apasionada defensa, en Nuestra América, de “lo nuestro”, proponiendo la unidad económica y política de América Latina sustentada en la conciencia de su unidad y autenticidad cultural, como única alternativa para enfrentar la amenaza del imperialismo norteamericano y para construir una sociedad antirracista y anticlasista en la que se reconciliarían armónicamente los intereses de todos.

También Rodó³¹¹, en su *Ariel*, invoca un ideal de vida aristocrático, exhortando a dejar los valores pragmáticos norteamericanos para seguir los valores arraigados en la tradición greco-latina: el ideal del conocimiento desinteresado, el sentimiento de lo bello y la democracia regida por los individuos espiritualmente más aptos. O Ugarte³¹², quien concibiendo el socialismo como parte de un proceso de transformaciones que sigue la marcha hacia el “deseo de perfección”, propuso el colectivismo socialista como única opción frente al individualismo utilitarista norteamericano, y como único camino para lograr la

³¹¹ Rodó, J. E. (1993): *Ariel y Proteo selecto*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

³¹² Ugarte, M. (1978): “La defensa latina”, en *La nación latinoamericana*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

unidad armónica de los elementos raciales y culturales presentes en el continente .

Podría afirmarse que, con sus diferencias, los modernistas anudaron dos hilos fundamentales en su ideal de una sociedad que sintetizara armónicamente la diversidad racial y cultural: la exaltación las raíces latinas y la proyección de una imaginaria unidad latinoamericana que favorecería la reducción de las diferencias culturales en pro de las prácticas de homogeneización que, siguiendo a Rama, tachaban la heterogeneidad de la palabra hablada bajo los moldes rígidos de la escritura. Razón por la cual puede sostenerse que los imaginarios sociales construidos por el movimiento modernista, lejos de arraigar en la dinámica viva de la ciudad real, dieron expresión a un tipo de disidencia circunscrita a los letrados, a ciertos habitantes de la ciudad escrituraria frente al poder institucionalizado, sin que ello implicara una liberación respecto del orden de los signos que esta ciudad imponía.

Dicho movimiento no fue, por tanto, un proyecto colectivo del cual los modernistas formaran parte como sus “intelectuales orgánicos”, en el sentido gramsciano, sino un proyecto exclusivo de un sector intelectual cuyas utopías respondieron a la lógica homogeneizadora y, por ello, fueron reapropiadas por los regímenes populistas y nacionalistas que más tarde se instituirían en América Latina.

La indudable pluralidad discursiva de la época se desplegó, pues, bajo la lógica homogeneizadora de la heterogeneidad cultural proyectada en imágenes unificadoras, con lo cual la retórica de “lo nacional” fue utilizada como un dispositivo de disciplinamiento modernizador, como una estrategia articulada a toda una red de prácticas institucionales que buscaron ordenar y controlar la vida pública. Los discursos, por ende, supusieron la función de control de su producción y circulación, de modo que los discursos autorizados, legitimadores y legitimados, formaron parte de la vasta empresa que comportaba la construcción de los Estados nacionales, uno de cuyos propósitos esenciales fue el de modelar sujetos adaptados a las nuevas formas urbanas de vida que implicaba la deseada realización del “proyecto civilizador”. Porque construir el

Estado-nación significaba, sobremanera, construir espacios y sujetos de los que dependía su existencia y, en consecuencia, forjar un imaginario de comunidad nacional, para lo cual la creación de nuevo tejido simbólico resultaba esencial.

Si, como, entre otros, ha mostrado Benedict Anderson³¹³, la formación de los Estados nacionales implicaron el forjamiento cultural de dicho imaginario, la particularidad latinoamericana remite al hecho de que tal formación fue movilizaba desde el poder político estatal para enfrentar la fuerza de las culturas locales que marchaban por caminos contrarios a los proyectos de unidad nacional, en los que se reconocían fundamentalmente los sectores urbanos, económica, social, cultural y políticamente dominantes. La ficción de “Unidad Nacional”, en cuanto ficción fundacional de los Estados nacionales latinoamericanos, movilizó prácticas discursivas e institucionales orientadas a construir el tipo de ciudadano deseado como protagonista del proyecto modernizador.

La escritura prescribió y reglamentó conductas civilizadas, reguló las nuevas jerarquías, etiquetó los impulsos, ordenó los movimientos de los cuerpos individuales y del cuerpo social, distribuyendo y definiendo espacios del orden y del desorden, informó, ordenó y reguló las formas autorizadas de pensar, decir y actuar. Lo que supuso expulsar fuera del orden y de la ley todo aquello que el logos de la escritura distribuyera y definiera como ilegal, desautorizado, incivilizado, bárbaro. La norma normalizadora, pasó a ser la razón de ser de la formalización escrituraria que dictaba un orden de las cosas y exigía obediencia a él, trazando límites entre lo prohibido y lo permitido, demarcando el espacio del “adentro” (lo sujeto al orden de la norma) y el del “afuera” (lo que transgrede dicho orden), determinando el individuo modélico que habría de funcionar como el ciudadano ideal, el ciudadano a la vez dócil y útil.

Puede sostenerse, así, que el discurso normalizador construye al ciudadano imaginado homogeneizando lo diverso y lo plural, y estableciendo las

³¹³ Benedict, A. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.

comunidades nacionales imaginadas como espacios homogéneos que suprimen la heterogeneidad y conflictividad constitutivas de la vida social. Y que este discurso sirvió a los nuevos Estados, especialmente mediante la formación de ciudadanos aptos para dirigir los destinos de las naciones. Por ello, puede afirmarse que la construcción de los Estados nacionales es impensable sin el control de un orden discursivo que vino a reforzar la concepción positivista en cuanto fundamento y justificación de las formas autoritarias y conservadoras asumidas por el Estado en América Latina, incluso ya entrado el XX. Fundamentalmente, porque el estatuto de la “razón” que dio autoridad a diversos registros discursivos es el mismo del positivismo filosófico legitimador de dichas formas.

Así pues, los cambios en la función y en el discurso de los intelectuales implicaron ciertos modos de recepción del positivismo, especialmente a través de uno de los temas centrales que éste introdujo en la dinámica intelectual latinoamericana, a saber, el de la posibilidad y necesidad de que la ciencia positiva guiara la acción de las clases dirigentes y de los gobernantes. Aunque parece pertinente observar que, bajo el predominio de esta matriz de pensamiento, la función de los intelectuales durante el período puede ser pensada como el lugar en el que se cruzan puntos de tensión entre la adopción del paradigma positivista (que fungiría como sustento para la interpretación de la realidad latinoamericana, el establecimiento de valores universales racionalistas que regirían en las naciones a través de sus instituciones y el diseño de dispositivos de ordenamiento y control de las poblaciones), y el deseo de reivindicación de la tradición cultural indispensable al reconocimiento que, de sí mismas, reclamaban las naciones latinoamericanas en el marco de su ingreso a los procesos continentales y mundiales de modernización.

Con lo expuesto hasta aquí, hemos querido resaltar que tras los discursos en y con los cuales se forjaron las ficciones fundacionales del Estado–nación en América Latina, no se encuentran las “conciencias” de los intelectuales, sino el anudamiento entre un orden de verdad y relaciones de poder. Anudamiento en virtud del cual la función predominante de los discursos fue la de instaurar un orden de la producción y circulación de la verdad que cristalizó en un orden

lingüístico, en un modelo de racionalidad y en un modelo de moral pública, objetivados en redes simbólicas e institucionales y devenidos en condiciones de ejercicio de nuevas formas de poder, que haría del cuerpo de las poblaciones un cuerpo a ser ordenado, distribuido y normalizado.

La emergencia de dichos discursos comportó, pues, la convergencia de determinadas condiciones epistémicas y socio-políticas de producción intelectual, en la cual se redefinieron los principios organizadores del discurso, los sistemas de referencia doctrinaria y teórica a los cuales recurrieron los intelectuales para elaborar sus interpretaciones de la propia realidad del continente y para construir las formas de legitimación social del poder político y sus instituciones, o sus cuestionamientos.

El deseo de unificación nacional y la anulación de la diversidad cultural constituyen dos caras del gran proyecto que alimentó las propuestas del pensamiento decimonónico latinoamericano: la organización y consolidación de los Estados nación; proyecto al cual se anudó la apuesta por la educación como el instrumento privilegiado para la unificación nacional, como el gran antídoto contra los males sociales y como la fuente en la cual se depositaron las promesas y esperanzas de progreso, igualdad, justicia social y emancipación. En fin, como la empresa que haría posible el tránsito de la ignorancia a las luces de la modernidad, de la barbarie a la civilización, del atraso al progreso, del sojuzgamiento a la emancipación.

Apuesta cuya fuerza recorrió, como sabemos, el siglo XIX latinoamericano haciéndose parte fundamental de las constelaciones de sentido que hicieron de este siglo el de la proliferación de formas de enunciación –leyes, decretos, proyectos de reforma, planes de estudio, doctrinas de pensamiento educativo, reglamentaciones, etc. – mediante las cuales fue construyéndose, con sus prácticas y discursos, el espacio de la educación institucional. En torno a él, fueron reinterpretándose y reagrupándose referentes disímiles provenientes de la Ilustración francesa, de la Ilustración española y del Positivismo anglosajón, en una red discursiva que tradujo la aspiración de dichas las élites políticas e

intelectuales de conducir las nacientes repúblicas hacia el progreso económico, social, político y cultural.

El surgimiento y desarrollo de los sistemas educativos en América Latina fue inseparable de dicho proyecto, la responsabilidad de su diseño y organización responsabilidad exclusiva del Estado como institución que se dio a sí misma la función de ser representación de la voluntad y de los intereses generales. A la institución escolar como agencia fundamental de socialización se le otorgó el poder de llevar a cabo la capacidad integradora del proyecto nacional, viéndose en ella, frente al tradicionalismo, el medio privilegiado para llevar a cabo las ansias modernizadoras. De allí que la confianza en la educación de individuos y poblaciones como elemento central de la empresa modernizadora constituyera un núcleo común a la diversidad discursiva, y que formar ciudadanos se determinara como tarea central del proceso de formación de los sujetos en cuanto tales. Para decirlo de otra manera, el proyecto educativo era portador de un sentido, esto es, de fundamento y finalidad. Su fundamento, no otro que el dado por los principios de Orden y Progreso, Emancipación y Nación, potentes imágenes del proyecto colectivo. Su finalidad, no otra que la proporcionada por la imagen de un futuro en el que habrían de reinar la libertad y la felicidad.

Nación, prosperidad económica, soberanía, emancipación cultural, ciudadanía, orden y progreso, etc., devinieron ideas-fuerza desde las cuales se configuró la pretensión de reducir las diferencias internas de las nacientes naciones por medio de la unidad de fines educativos, tarea ésta que correspondería al Estado. La fe en la fuerza de la educación como instrumento indispensable para alcanzar la «emancipación mental», una vez lograda la emancipación política frente al poder político de la colonia, impregnó la segunda mitad de siglo. Éste cuyas redes de sentido se tejieron al hilo de lo que Zea llama proyecto de «incorporación al progreso como agentes activos de la civilización», en el que se instaló la convicción relativa al fortalecimiento de la Nación, mediante el fortalecimiento de la educación. La resonancia de tal convicción en el precedente entresiglos del continente, fue inseparable de las

plurales voces armadas del instrumental de comprensión del positivismo. Tal convicción tradujo, prosiguiendo con Zea,

«...la preocupación liberal y civilizadora de emancipar la mente de los americanos, de liberarlos de hábitos y costumbres que les fueran impuestos para hacer más eficaz su servidumbre, los latinoamericanos también encontrarán en el positivismo el instrumento para crear nuevos sistemas educativos, que permitieran que un futuro que se espera próximo, surjan los hombres que en esta América hagan por sus pueblos, lo que los creadores del positivismo hicieron ya por sus pueblos en Europa y en Norteamérica»³¹⁴

El lema positivista Orden y Progreso fue la justificación que hicieron suya los grupos de poder en su pretensión de incorporar las nacientes naciones a la civilización y al progreso. En este lema, las élites políticas e intelectuales del último tercio del XIX encontraron la fórmula para anudar la unidad de fines educativos a la imagen unitaria de la Nación cuya organicidad comportaba la supresión de las diferencias culturales.

El vínculo establecido entre unidad de fines educativos y unidad de la nación fue el lugar de elaboración de las prácticas educativas como el principal dispositivo de la homogeneización lingüística y cultural, esto es, de la imposición de los códigos dominantes desde los cuales absorber-disolver la heterogeneidad de formas culturales coexistentes en las fronteras de las naciones. La cultura dominante, tenida como la cultura, impuso así una codificación y una valoración –la suya–, de modo tal que los miembros de las clases y grupos sociales subalternos interpretaran desde ella su propia existencia estigmatizada como “ignorancia” o “barbarie”, e hicieran suyo el deseo de lengua y cuerpo civilizados. La imposición de una lengua y una cultura civilizadoras, de un orden, de una moral: fue ésta la lógica en la que al mismo tiempo se inscribió la legitimación del saber tal como aquel que era

³¹⁴ Zea, L. (1980): “El positivismo”. Prólogo al *Pensamiento positivista Latinoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 9-54.

institucionalizado y, correlativamente, de la institución escolar como la portadora del mismo.

Desde su emergencia, la organización de los sistemas educativos respondió al empeño de unificación nacional definido desde la pretensión homogeneizadora inherente a la identificación entre Estado y Nación, la cual marcó de manera decisiva el proyecto de un futuro común a cuyo logro se asoció la necesidad de un Estado centralizado y fuerte del cual formaría parte el control sobre el sistema de enseñanza obligatorio y único como garantía de la pervivencia del sentimiento nacionalista. Inicialmente, durante la primera mitad del siglo que termina, bajo dos perspectivas encontradas, a saber, la que ha dado en llamarse nacionalismo continental y culturalista y la conocida como nacionalismo populista. La primera, en abierta polémica con los positivistas y en rechazo a los Estados Unidos de Norteamérica, apeló al sentimiento nacional como componente decisivo para la efectiva realización de los Estados nacionales en cuanto empresa que aún debía ser cumplida, pues los Estados se habían constituido sin que se hubiera formado dicho sentimiento. La segunda perspectiva se enfrentó igualmente a las corrientes liberales y positivistas, pero a diferencia de los partidarios del nacionalismo continental rechazaron su orientación universalista y abogaron por el “auténtico nacionalismo” que se resistía a la adopción de teorías y modelos extranjeros con el argumento conforme al cual ella no sólo impedía el conocimiento del “modo de ser” nacional sino que servía al imperialismo y a la oligarquía a la cual se asociaba.

Más tarde, entre los años cincuenta y setenta, tal empeño se hizo parte de los nacionalismos configurados como desarrollismos, con los cuales se consagró el protagonismo estatal.

En uno y otro de estos hitos, y a ritmos temporales distintos, se han constituido esas identidades que todavía es posible reconocer como Estados nacionales, cuyo proyecto fundador estuvo atravesado por el sentido civilizatorio inseparable a su vez del poder legislador y normativo que dicho proyectó otorgó a la escritura para la constitución de sujetos cuya identidad estaría a

partir de entonces circunscrita al régimen letrado. Esto es, a la escritura como expresión decisiva de la práctica civilizatoria de la cual hacer depender la superación de la “barbarie”, término con el cual se hacía referencia no sólo a conductas violentas sino también a toda manifestación de un tipo de sensibilidad ajena a la contención de pulsiones e identificada, por tanto, a la transgresión, lo incivilizado, lo vulgar y la culpa: la risa, la sensualidad, la gestualidad corporal, la algarabía, los ritos, etc.

Siguiendo a Lozano,

«...La gente comenzó a vivir –en las formas de la vida cotidiana- de forma menos solidaria y a veces más solitaria, aunque el ideal de fraternidad nunca se haya dejado de citar al hablar de igualdad y de libertad, trasladándolo al territorio de las políticas públicas, de los derechos civiles. Se ha luchado durante dos siglos por una sociedad más justa y más libre, en lo económico y por tanto en lo mental, abriendo las cabezas para que huyeran los viejos prejuicios, se dejara de arrojar a los niños a los taigetos de turno y se viviera –desde la sexualidad a la religiosidad- de manera racional. La escuela ha sido un formidable dique en cada conquista al mar de la superstición, la ausencia de higiene, la carencia de libertad de expresión, la servidumbre. Y los maestros, hoplitas anónimos con oficio de esclavos, ellos mismos los penúltimos libertos...»³¹⁵

Cincuenta años de independencia no fueron suficientes para estabilizar el orden político en América Latina. Cuando irrumpe en Europa la revolución industrial, el desequilibrio latinoamericano era patente: el caudillismo ocupaba el vacío político generado por la desorganización administrativa. Hombres fuertes con insaciable sed de poder, rivalidad entre potentados locales y debilidad del Estado central son, entre otras, circunstancias que explican las

³¹⁵ Lozano, C. (1994): *La educación en los siglos XIX y XX*. Madrid, Síntesis.

tensiones de fuerza centrífuga que soportan las sociedades latinoamericanas del XIX.

Los caudillos afianzaron un sistema de dominación del que aún hoy se resiente parte del subcontinente.

Los debates que animaban aquellas sociedades –privilegios de la Iglesia católica, centralismo o federalismo,...- provocaron los enfrentamientos continuos y virulentos entre liberales y conservadores; desórdenes internos que generaron, con frecuencia, conflictos de mayor envergadura. En lo económico, no asomaban aún los ejes del desarrollo para la región.

Resulta, pues, complicado señalar los tiempos y escenarios de introducción de la modernidad en América Latina en esa maraña de promesas incumplidas, de emancipaciones aún por conseguir, de cambios de dependencias y servidumbres impuestas, de soledades interrumpidas sólo para abundar la soledad.

Organizar las naciones supuso entonces una doble condición. La primera refiere a la construcción de una realidad reservada a los letrados: esa clase de «comunidad imaginada que es la nación» a la cual refería Anderson como narración producto del reemplazo de la idea de comunidad religiosa por la de comunidad de iguales asociada a la conversión de la unidad de lengua y cultura en el componente referencial de la identidad nacional. La segunda condición concierne al modelo liberal de nación en cuya implantación se siguió la figura de un poder fuertemente centralizado en un Estado cuyo modo de funcionamiento la han sido inherentes esas funciones a las cuales refieren Deleuze y Guattari³¹⁶ como fijar y sedentarizar la fuerza de trabajo, «regular el movimiento del flujo del trabajo» y del campo social mediante el trabajo; limitar, distribuir, clasificar, jerarquizar individuos, poblaciones y territorios; tareas con las que se propone acabar con «un vagabundeo de banda y un nomadismo de

³¹⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. (1994): *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pretextos, pp. 360-374.

cuerpo» , aquello que permanentemente escapa al plan de organización iterativo.

En esta doble condición, en la que las élites económicas, políticas e intelectuales criollas se imaginaron a sí mismas como los nuevos sujetos de un nuevo proyecto social, se inscribe la emergencia de políticas de re-educación de individuos y poblaciones orientadas en la dirección del trabajo y en la de reencauzamiento de sus conductas como sujetos de sociedades que se quieren civilizadas. Políticas que implicaron nuevas formas de ejercicio de poder; formas disciplinarias en el sentido que Foucault ha dado a éstas.

En efecto, el ejercicio del poder disciplinario se despliega en y mediante la proliferación de instituciones –escuelas, correccionales, hospicios, manicomios, cárceles, talleres) y de discursos (constituciones, leyes, reglamentos, teorías, manuales de urbanidad, textos escolares, diccionarios, tratados de higiene, guías para maestros que regulan minuciosamente las acciones escolares, etc.), cuyos entrecruzamientos confluyen en un propósito común: producir sujetos útiles y dóciles. Y para ello, prácticas institucionales y discursivas inherentes a los aparatos educativos y culturales han fungido como máquinas de normalización, campos de vigilancia y ortopedia en las que la constitución de sujetos ha sido posible sólo desde determinadas tecnologías de disciplinamiento de gestos, movimientos, lenguaje, pensamiento y deseos; tecnologías de registro, clasificación y división entre los individuos y al interior de ellos, e inseparables de la escritura disciplinaria fundada en el modelo de ciudadano sujeto del Estado³¹⁷.

La proliferación de tales prácticas institucionales y discursivas se intensificó cuando, ya entrado el siglo XX, los procesos de modernización cobraron fuerza en las urbes y el crecimiento de las poblaciones planteaban la puesta en marcha de diversos mecanismos de vigilancia y control sobre ellas. De allí que pueda decirse que si bien los proyectos de Estado nación y de ciudadanía se configuraron como un imaginario de élites, su capacidad de expansión y de

³¹⁷ Son diversos los aportes que muestran en el caso de América Latina este vínculo entre poder disciplinario, constitución de sujetos y proyecto de nación y ciudadanía.

homogeneización tuvo efectos en la construcción de la diferencia como lo patológico, lo bárbaro o ilegal.

La tarea de integrar y modelar a los grupos sociales conforme a las normas normalizadoras y, a la vez, de excluir e incluso exterminar a quienes no lograban ajustarse a las normas, fue la tarea fundamental de las instituciones y discursos disciplinarios. En ellas ocupó un papel central el proyecto de escolarización de los gobiernos del último tercio del diecinueve latinoamericano, y desde entonces, ha sido inseparable de los modos en que la óptica del poder estatal, arropado con la ideología nacionalista, ha construido rasgos homogéneos de identidad nacional desde los cuales absorber, segregar, excluir las diferencias culturales, con las consecuentes formas de negación del otro y de lo otro: lo femenino, lo indígena, lo negro, o lo rural.

Es interesante observar que el desarrollo de la ciencia, en el siglo XIX, se transforma, para la ideología liberal, en un vehículo legitimador de inferioridades. Si el discurso científico proponía el triunfo del más fuerte como argumento naturalizador de la industrialización y el imperialismo colonialista, la comprobación científica de la superioridad del hombre garantizaba, de manera objetiva, el derecho a perpetuar la subordinación del sexo femenino y de la raza blanca sobre cualquier otra.

De la misma forma, observamos un grave descuido histórico en relación con el campesinado indígena, las etnias y la población negra, de fuerte presencia en tantos países iberoamericanos. Con respecto al campesinado indígena nos han informado sus estudiosos especialmente en torno al ideario construido. Se trata de sincretismo de fuerte sentido religioso y otras construcciones simbólicas que han sobrevivido, aun cuando lógicamente transformadas. Mesianismo y milenarismo aparecen como conglomerado ideológico, sustento de las luchas sociales donde religión y política se encuentran profundamente interconectadas.

Estas voces si bien surgen como el substrato ideológico de las innumerables insurrecciones campesinas, no tuvieron en el XIX la fuerte presencia que

muestran en los siglos coloniales y en el XX. La reaparición actual de esas ideologías es una prueba de que quedaron latentes durante aquella centuria en la que una fuerte represión social impidió la contestación e hizo inaudibles sus voces.

También hay un contenido milenarista en el pensamiento de las etnias indígenas y de la población negra que, durante el siglo XIX fue exclusivamente oral, a diferencia del de los criollos herederos del poder de la colonia española. Por ello, la historia de los pueblos indios y negros está hecha de testimonios aislados y constituyen materiales insuficientes para reconstruir una memoria cabal. En la revolución de la independencia, miembros del sector criollo como Hidalgo, Olmedo o Bolívar, exigieron y pusieron en marcha formas de reivindicación de los indígenas que fueron ignoradas por la aristocracia de ese mismo sector. El liberalismo que al final del siglo retomara esas vindicaciones en la América andina, no superó sus propias contradicciones.

Aunque mucho y mejor ha sido el registro histórico de las luchas obreras y los movimientos sociales en América Latina, cabe señalar que aquellos ideales experimentaron en Iberoamérica y el Caribe, durante el siglo XIX, una evolución pautada por la recepción que el impacto factual de las revoluciones industriales y la experiencia intelectual europea operó en cada unidad regional. La modernización inicial chocó contra la estructura productivo-mercantil-artesanal, que recibió aquellos aspectos del socialismo utópico e igualitario que convenían a las condiciones de grupo atropellado y en peligro de extinción.

Aunque el socialismo cristiano en sus múltiples matices parece haber ocupado un lugar notable en esa primera y parcial difusión, pronto debió compartir con otras corrientes diferentes, más acordes con las necesidades de los grupos sociales subalternos. El surgimiento de núcleos fabriles y el nuevo tipo de explotación engendró una clase trabajadora sin las adherencias pequeño-burguesas del artesanado.

La fuerte presencia en esa masa trabajadora de inmigrantes europeos, sobre todo españoles e italianos, que ya eran portadores de representaciones anti-

capitalistas, colectivistas, socialistas, anarquistas, ejercieron eficaces estímulos en confluencia con las tradiciones vernáculas. De esta amalgama entre lo propio –o apropiado- y lo recién importado se fueron generando los fundamentos objetivos básicos que le dieron color y vigor al despunte de las ideas de cambio revolucionario del S.XX, encarnadas –por mencionar a dos de sus portavoces más emblemáticos- en José Carlos Mariátegui³¹⁸ y Aníbal Ponce³¹⁹.

Este lado de la utopía educacional moderna en América Latina es el que suele olvidarse, este lado con el cual la agenda educativa del siglo XX latinoamericano no dejó de estar definida desde el estado-centrismo plasmado en la figura del Estado Docente y en la monopolización estatal de las decisiones en materia educativa. Hechos éstos que dieron expresión tanto a la identificación entre lo público y lo estatal, como a la permanencia de la incuestionada uniformidad de fines, contenidos y medios educativos, en aras de que la educación siguiera cumpliendo su función central: la integración nacional basada en la clausura de la pluralidad cultural, del otro y de lo otro, diferente a las codificaciones de la racionalidad dominante.

No hay que olvidar, sin embargo, que frente a tal entendimiento de la función educativa se levantaron diversas voces como la de Mariátegui, cuya obra revela la articulación entre una orientación política y programática de la interpretación de América Latina, y la preocupación por las especificidades culturales que sirven de base a la interpretación política; articulación a la cual respondió su planteamiento acerca del reconocimiento de las formas culturales indígenas, y de su papel en el desarrollo de la sociedad peruana, como aspecto fundamental de una política de educación pública. Y más tarde, la de Paulo Freire cuyo pensamiento, como sabemos, marcó en los años setenta un hito decisivo en lo que bien podría denominarse apertura de una perspectiva pedagógica que se hace cargo de la valoración positiva de la condición pluricultural constitutiva de las sociedades latinoamericanas.

³¹⁸ Mariátegui, J.C. (1996): *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta Empresa editora.

³¹⁹ Ponce, A. (2010): *Educación y lucha de clases*. Buenos Aires, Edición de Imago Mundi.

De ese lado de la utopía educacional moderna en América Latina puede decirse que se inclinó la balanza del siglo XX latinoamericano, para decirlo con palabras de Calderón, Hopenhayn y Ottone,

«como una de las grandes marcas de la historia cultural de la región [...] esa larga tradición de la dialéctica de la negación del otro, donde la negación cultural (del indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, etc.) constituye el cimiento en que a su vez se monta una larga tradición de exclusión socio-económica y dominación socio-política»³²⁰.

Posiblemente las grandes cuestiones que llenarían en XIX latinoamericano estaban ya perfiladas desde finales del XVIII. Identidad, unidad, republicanismo, formación de la conciencia burguesa, políticas pedagógicas en la conformación de los Estados nacionales. Formas de pensamiento social y político, desde la ilustración y el romanticismo, hasta la etapa del espiritualismo y el positivismo de la segunda mitad del XIX, el pensamiento filosófico-político de la independencia tardía y, en fin, de liberales y conservadores. Quedan, sin embargo, graves deudas pendientes con la memoria; las voces silenciadas, los excluidos e invisibles de las historias oficiales: mujeres, campesinos, etnias indígenas, población negra, movimientos obreros, etc. Aún más, quedan los olvidos incomprensibles, las amnesias programadas o las historias ficcionadas sobre las propias tradiciones conocidas y más o menos difundidas; ahí, donde probablemente pudiera respirarse el único *cierto olor a modernidad*, aunque a la postre resultara también ficticia.

Se trata, pues, de volver a encarar dos apretados siglos de extrema densidad social e histórica.

La América decimonónica vista desde los procesos de independencia y constitución de los Estados-Nación, cuyas modalidades impulsaron uno de los

³²⁰ Calderón, F., Hopenhayn, M., Ottone, E. (1999): "Desarrollo, ciudadanía y la negación del otro". En *Trasiego*, Revista de la Facultad de Humanidades y Educación. Mérida, Universidad de Los Andes, núm. 9 y 10, p.102.

cuestionamientos más agudos y permanentes, el de *la Identidad*, hecho que a diferencia de la América sajona, despreocupada de esta problemática, cualifica todos nuestros procesos sociales y políticos y arribarían hoy, en el marco de la expansión geopolítica, de la globalización feroz y neoliberal, al agónico interrogante de *cómo ser latino, negro, indio, homosexual o mujer y no morir en el intento*.

Las encrucijadas de identidad cultural determinadas por el mestizaje, aquella raza cósmica por la que apostara Vasconcelos, y la permanente ambigüedad dada entre una revolución política y otra; la problemática de la *unidad continental* de los pueblos iberoamericanos, integrando 'sui generis' la cultura occidental, no es ajena al cuestionamiento sobre las formas identitarias. Latinoamericanismo y panamericanismo, hendiendo sus raíces, el uno en Miranda y Bolívar, el otro en la doctrina Monroe.

Unidad continental, identidad inescindible del vasto programa de integración sugerido por los independentistas que recorre el siglo XIX de principio a fin, desde el *ejercicio utópico* de la voluntad política. Categorías de unidad, unidad cultural fundada en las lenguas ibéricas, la religión, las costumbres...Categoría de Patria Grande, de pasión americanista sin fronteras –casi siempre transterrada-, que se extiende desde los precursores, especialmente Miranda, cuyo republicanismismo fue el arsenal político de los ideólogos de la emancipación, atravesando lo profundo del siglo XIX y traspasando el XX: desde las *invenciones* de Rodríguez, su *Robinson*, y sus *escuelas* para las nuevas repúblicas liberadas, o el *Discurso de Angostura* de Bolívar y su *Moral y Luces*, a las *dialógicas del amor que libera* de Freire y las *novelas de vida* en las montañas o ensuciándose las manos con Orlando Pineda, trazan casi dos siglos de imaginario político-pedagógico; pasando por el preciosismo lingüístico (o "quijotismo liberal") de Bello, el *Facundo* sarmentino y la fe pedagógica civilizatoria y redencionista, la esperanza en *la educación del pueblo* y el laicismo de Varela; o por la incomparable expedición hostosiana a *Bayoán* que marca la ruta de la *Nuestra América* martiana y culmina en el *Ariel* de Rodó, dando paso a un nuevo siglo que reflejará el legado de disidencia y apertura desde la *Savia moderna*, nutriente del Ateneo de México (1906-1914), liderado

por la figura de Henríquez Ureña que refería en su *Ciudadano de América*, el inigualable magisterio nacionalista y americanista de Hostos. Y comenzando la gran conflagración mundial, encontramos la continuación del viaje en el insigne educador y político venezolano Briceño Iragorry, que renombra a *Ariel* y envía *Mensajes sin destino* en sus años de juventud, para terminar *avisando a los navegantes en la hora undécima* con sus *diálogos en la soledad*, desde su *cartera de proscrito* y su *prosa de llanto*, ya en la década de los cincuenta del siglo XX. No, no se cierra el círculo virtuoso.

Podríamos penetrar aún más en el nuevo siglo y reencontrarnos con el *hombre prometeico* y el triple *mesianismo* de Vasconcelos: el maestro, el artista, el libro; o la ejemplar *vida de un maestro* para América que encarnara el uruguayo Jesualdo Sosa, las experiencias de *Warisata* en Bolivia, el *diario de ruta* civilizador y la comprometida tarea de la educación rural argentina de un maestro desterrado como Iglesias, o el *singular* magisterio del freinetista José de Tapia en México, ó la *Morelia* de Ponce, ó....

Este lado de la utopía educacional moderna en América Latina es el que o se olvida o se entierra, o se rememora en el vacío.

La instauración del ideal y la práctica republicana cuya raíz histórica encontramos en aquel pensamiento ilustrado de Rodríguez, abriendo las puertas a las nuevas repúblicas liberadas y democráticas, se transforma paulatinamente; las luchas intestinas provocan en los sectores gobernantes el temor a la anarquía y se regresa al primitivo monarquismo o a la república con una alta concentración de poder. El continuo movimiento en zig-zag, la línea quebrada que marca el ritmo decimonónico provoca la constante contradicción identitaria. El discurso, pues, identitario independentista y republicano con sus marchas y contramarchas atraviesa el XIX. Función decisiva en la creación de un nuevo orden social y económico ejercieron las burguesías, vinculado a la expansión del capitalismo industrial europeo. Entre 1820 y 1880 se acota una etapa en la que las marcas de la conciencia burguesa configuran un espacio social y económico que favorece la acumulación de capital originario y el

cambio en el concepto de ciudadanía construido ahora no a partir de valores políticos, sino económicos, especialmente en la segunda mitad del siglo.

Desde las Cruzadas hasta los “descubrimientos” de África y América, la expansión europea de final del XV comenzó el proceso inacabado de “occidentalización” del mundo. Evangelizar a los “paganos”, civilizar a los “salvajes”, desarrollar a los “subdesarrollados”, no son más que los ejes-base que, en distintos periodos, conforman el mismo proceso histórico de dominación económica y cultural hasta un hoy, pretendidamente globalizado, mediante la imposición del etnocentrismo occidental. Gran parte del discurso independentista que iluminó el XIX latinoamericano dio cuenta de ello. Una concepción de “lo occidental” que se redefine constantemente, como la propia visión del mundo y del conjunto de sus sistemas de valores como universales en relación a ‘lo otro’ y ‘los otros’ tan posibles como improbables.

La constelación política y social que las filosofías ilustradas europeas encontraron en Latinoamérica no es equiparable a las condiciones de censura y asfixia intelectual bajo las que se apagaron en la península ibérica. A primera vista, tampoco puede compararse con las reformas administrativas y políticas portuguesas, encerradas en los límites de una modernización autoritaria. El rechazo del poder colonial español bajo el aspecto de su atraso intelectual y político trazó una clara línea divisoria entre el pensamiento hispanoamericano y el escuálido panorama intelectual de la metrópoli. La Independencia despertó una auténtica necesidad de renovación literaria, intelectual y social.

Pero el proceso político y militar de esta Independencia hispanoamericana no puede identificarse sin más con el de una reforma ilustrada del pensamiento. Tampoco puede equipararse con un concepto secular y liberal de reforma social. Se ha llegado a señalar, incluso, la ausencia de una auténtica reforma ilustrada del pensamiento latinoamericano. La nueva filosofía de Montesquieu, Voltaire, Diderot o Rousseau sirvió, en el mejor de los casos, y siempre de una manera más emblemática que conceptual, como referencia intelectual y justificación a posteriori de la revolución hispanoamericana. En modo alguno puede decirse que fuera su impulso motor.

Se llega a poner en duda, asimismo, que el nexo causal entre Ilustración filosófica y reforma social pudiera trasladarse del contexto intelectual y político de la Revolución francesa, al de la Independencia hispanoamericana. En América latina la Ilustración filosófica no fue la causa intelectual, sino más bien la consecuencia política de su Independencia. Es por este aspecto capital que su historia moderna se distingue radicalmente de la Independencia de Norteamérica.

En Bolívar parece cumplirse la pretendida universalidad de los valores revolucionarios de la Ilustración europea en las propias fronteras de su expansión colonial. La emancipación colombiana representaba el esfuerzo de indios y mestizos por romper este yugo. Se hacía asimismo en nombre de la emancipación de la esclavitud afroamericana. Se alzaba contra la destrucción de sus culturas y sus memorias, y contra la brutal violencia que España empleó con el objeto de aniquilar biológicamente y estrangular políticamente a las aristocracias precoloniales de América. El concepto bolivariano de independencia se coronaba con una sociedad civil democrática.

Pero que abrazara efectivamente un proyecto ilustrado de soberanía política y democracia civil de ningún modo debe hacer olvidar que, al mismo tiempo, contemplará también su contrario: las dificultades, los límites e incluso la imposibilidad de la emancipación colonial hispanoamericana. Un concepto limitado de democracia, la exaltación del fanatismo, sacrificio de lo más precioso: tal era el núcleo jurídico y doctrinario de la Independencia. En 1810, Bolívar relataba las orgías de anarquía, violencia y corrupción encendidas por la revolución mexicana como un auténtico descenso a los infiernos. Idéntica disyuntiva entre la barbarie del indio y mestizo por un lado, y la brutalidad del colonizador por otro, la repiten más tarde Sarmiento en su *Facundo* o *Valle-Inclán* en su *Tirano Banderas*.

Se puede llamar a este paisaje cultural, tal como refiere Subirats, con el nombre de una 'Ilustración insuficiente'. Esta categoría señala una ausencia. Pone de manifiesto un problema que a menudo se oculta bajo piadosos conceptos de diferencia, heterogeneidad e hibridismo. Pero la crítica negativa

de esta insuficiencia no es nueva. Fue el propio Bolívar quien se sirvió de esta limitación a la vez intelectual y social para explicitar la difícil configuración de una sociedad civil en Hispanoamérica. Orfandad, carencia de preparación, imperfección de las virtudes y talentos políticos, la ineficacia de la forma democrática y federal para nuestros nacientes estados, fueron las elocuentes categorías que usó insistentemente a este respecto.

Miranda, Humbolt, Sarmiento, Blanco White, Hostos o Martí dirigieron la misma crítica a la metrópoli autoritaria e ignorante que había lastrado la sociedad colonial con el estigma de la corrupción y la decadencia.

Los discursos de Bolívar invocaron siempre el dilema de una ciudadanía escasamente educada en aquel sentido moral y estético que Simón Rodríguez había formulado en su obra literaria y educadora. Repetidas veces protestó la falta de mayoría de edad política y de un principio interior de autonomía social en la América hispana. Los propios cuadros variopintos de hibridismo étnico y cultural latinoamericanos se revelan demasiadas veces en sus escritos como obstáculos a una verdadera soberanía.

Bolívar era un intelectual ilustrado con brotes ya románticos que luchaba en nombre de los valores modernos de autonomía e independencia, igualdad y educación secular. Pero fue también el político consciente de una realidad social atrasada y embrutecida, incapaz de una emancipación en el sentido ilustrado de la palabra. De ahí que su pensamiento adoptara en ocasiones giros insólitos. Frente a una masa infamada y la efectiva inexistencia de una sociedad civil en la que fundar una estrategia política en nombre de los nuevos valores ilustrados, acabó asumiendo la necesidad de una emancipación colonial a partir del propio sujeto ilustrado europeo. Años más tarde añadía a esta paradoja la arcaica concepción cristiana de la existencia como sacrificio en aras de legitimar el sufrimiento de la condena a la inevitable tutela.

Era el coste del hibridismo. Sujeto híbrido de la Independencia. Primero Bolívar lo definió como un cuarto de indígena, un tercio de mestizo, un quinto de africano y un poco de conquistador español. A este ecléctico collage

multicultural, se añadió más tarde la virtual dimensión de un sujeto universal de la revolución que, a falta de mejores fundamentos, tenía que identificarse con un europeo ideal, asumido al mismo tiempo bajo una atormentada constelación emocional. Esta mezcla de identidades cruzadas, de discursos sobrepuestos de lo nuevo y lo viejo define la nueva condición poscolonial. Híbrida emancipación latinoamericana comprometida con una doble servidumbre: por una parte, los legados culturales de las atrasadas culturas ibéricas, con cuyo principio colonizador nunca estableció una ruptura consistente, ni en lo intelectual ni en lo político; por otra, los valores del progreso y la modernidad, asumidos nuevamente como un destino exterior, una trascendencia secularizada a la que ha sometido bajo la misma mezcla de sacrificio y obligación que moralmente había definido el colonialismo cristiano.

Para poder escapar al destino trágico de ser, por un lado, fieros y sanguinarios como caciques primitivos, y por otro, despóticos e ignorantes como dictadores españoles, el héroe cultural de la modernidad argentina que estilizó Sarmiento, quiso convertirse en francés o hacerse pasar por inglés. Para salvar a la revolución americana de la ignorancia y la anarquía, Bolívar hizo un desesperado llamado a un inexistente sujeto revolucionario ilustrado europeo de la emancipación colonial.

Humboldt y Blanco White son los dos únicos intelectuales pertenecientes a la Ilustración europea en un sentido amplio de la palabra, que cuestionaron filosóficamente el proyecto colonial ilustrado, es decir, lo que se ha llamado la modernidad latinoamericana. El segundo puso de manifiesto las raíces morales, religiosas y políticas de la civilización hispánica trasladada a América como el principio nefasto de destrucción que amenazaba –desde dentro- con disolver el proyecto independentista. En consecuencia, propuso una ruptura profunda con los valores teológicos del imperio español tanto en la Península como en sus excolonias, como condición sine qua non para una emancipación radical.

Esa Ilustración adolescente, las versiones eclécticas de ilustraciones, positivismos *hibridizados* con formas arcaicas de poder feudal, no constituyen

solamente el problema fronterizo de las tachadas culturas ibéricas. Constituye, más bien, el límite radical de la Ilustración como intachable concepto universal o global de modernidad. Es un límite exterior, puesto que coincide con estrategias políticas, financieras, y militares de expolio, de genocidio, de sumisión violenta de pueblos enteros a lo ancho del globo. Pero es también un límite interior. Define una dialéctica de la ilustración.

Las políticas pedagógicas implementadas en los procesos de constitución de los Estados nacionales nos aclaran que si bien esta categoría es la figura política de la modernidad, no se configuró de igual modo en todas partes y vive hoy la pérdida de los fundamentos sobre los que se edificó.

Las políticas de traducción del prototipo de Estado-nación por parte de los intelectuales del XIX y los medios utilizados para implementarlas se expresaron a través de políticas educacionales y políticas del lenguaje y las letras que serán desplazadas a final de siglo, obra del positivismo, a políticas del lenguaje y las ciencias. A lo largo de toda la centuria se observa una estrecha fusión del espacio político y el intelectual a cuyo servicio se colocó la escuela y la universidad y, salvo excepciones, la comunicación fue vertical. Los románticos decimonónicos, divididos entre liberales y conservadores, derivan el problema identitario a la semiótica, invocando revolucionariamente el lenguaje “mestizo” unos y, aferrándose al gramaticalismo, los otros.

También se diluye, aunque vencedor al fin y al cabo, aquel otro lado de la utopía americana, con el cual la agenda educativa del siglo XX latinoamericano no dejó de estar definida desde el estado-centrismo plasmado en la figura del *Estado Docente* y en la monopolización estatal de las decisiones en materia educativa. Hechos éstos que dieron expresión tanto a la identificación entre lo público y lo estatal, como a la permanencia de la incuestionada uniformidad de fines, contenidos y medios educativos, en aras de que la educación siguiera cumpliendo su función central: *la integración nacional basada en la clausura de la pluralidad cultural, del otro y de lo otro, diferente a las codificaciones de la racionalidad dominante.*

No hay que olvidar, sin embargo, que frente a tal entendimiento de la función educativa se levantaron diversas voces como la del marxista peruano Mariátegui, en cuya obra, se revela la articulación entre una orientación política y programática de la interpretación de América Latina, y la preocupación por las especificidades culturales que sirven de base a la interpretación política; articulación a la cual respondió su planteamiento acerca del reconocimiento de las formas culturales indígenas, y de su papel en el desarrollo de la sociedad peruana, como aspecto fundamental de una política de educación pública. Y más tarde, la de Paulo Freire cuyo pensamiento, como sabemos, marcó en los años setenta un hito decisivo en lo que bien podría denominarse apertura de una perspectiva pedagógica que se hace cargo de la valoración positiva de la condición pluricultural constitutiva de las sociedades latinoamericanas; con esta última voz en divergencia clausuramos el maltrecho y esperpéntico siglo XX, el de la claudicación definitiva de otra posibilidad.

De cualquier forma, ni la realidad es igual para todos los países del subcontinente, ni han hecho frente a su situación de la misma forma; aunque en ese *mosaico de desarrollo desigual y combinado* que conforma la América Latina, al decir de Adriana Puiggrós, sí hayan sido similares las explosiones de disidencia ante la hartura y las medidas antisubversivas consiguientes; sí hayan sido similares los sueños convertidos en relatos y las lobotomías que la realidad aplicó a la región de los sueños; sí hayan sido similares los caldos de cultivo fundamentalistas y los corruptos que vaciaron de contenido las democracias. Así hemos llegado a una Colombia en la que “hay que tener miedo del miedo”, una ciudad como Lima que ha sonado muchas veces a Beirut por el rugido de los generadores que sustituían la luz eléctrica, cuyo suministro se cortaba de nueve a cinco, cuando no cortaban el agua, eso donde la había, claro. O nos adentramos en Ecuador donde 150.000 niños menores de catorce años se desloman de sol a sol, desconociendo o mofándose de la existencia de la escuela, o el Chile de anteaer el de la clandestinidad, aquel que García Márquez dio a conocer en *Las aventuras de Miguel Littín*, o el del “teléfono, la picana o la parrilla”, que nos recordó el Benedetti de *Pedro y el Capitán*, o ‘la escuelita’ en la que torturaba disidentes la triple A argentina...y es que no han faltado espacios para el horror, tan

reciente aún en las cicatrices que suena a surrealista la propuesta, en nueva versión humanitaria, del alivio y el perdón por la negación o el olvido.

Porque si casi todo lo que queda es ficción, es relato, es hora de quedarse con esos que han narrado, al menos, la vida. Tanto los de Florida, con su escritura estetizante y evasiva, como a los de Boedo, realistas y analíticos de los problemas sociales, como los que oscilan entre ambos polos, que no escriben con facilidad sino con desgarró, que intentan con su obra salvar al hombre del caos y la angustia. Con los que imaginaron y combatieron por salvar al hombre de sí mismo y ahondaron en el sentido general de la existencia; con los que describieron al hombre de su tiempo, siempre incompleto, siempre incomunicado, siempre sufriente, padeciendo la misma soledad de siglos, cuya respuesta es 'la vida' sobre la muerte,

«...ante esta realidad sobrecogedora que a través de todo el tiempo humano debió parecer una utopía, los inventores de fábulas, que todo lo creemos, nos sentimos con derecho de creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra»³²¹

Entretanto, la generación intermedia, influenciada por Joyce, Faulkner, Hemingway, Dostoievsky, Proust, Kafka o James, redescubre los "subterráneos metafísicos" de la gran ciudad de Robert Arlt, pero sobre todo aprenden el individualismo literario que se da en escritores como Vallejo, Fuentes, Sábato, Borges o Cortázar, y hasta en Vargas Llosa o el propio Gabo. Una literatura, la latinoamericana, que vacila entre racionalidad y sentido mágico de la vida, lo

³²¹ García Márquez, G. (1982): Fragmentos del Discurso pronunciado ante la Academia sueca al recibir el Nobel.

que da continuidad a la búsqueda de la novela total que pone punto y final al metarrelato, o que como afirmaba Fuentes, permita el triunfo del multirrelato: esa mezcla perfecta entre el yo, la memoria colectiva, la realidad y el deseo.

Tal vez sea que la utopía aparezca únicamente como una sacudida necesaria de vez en cuando para arrancarnos de la insoportable quietud...

Hoy día, en un mundo globalizado con desafíos cada vez más grandes en lo económico, en lo científico y en lo tecnológico, en una sociedad mundial regida cada vez más por la información y el conocimiento de vanguardia, y en el marco del aún dominante sistema capitalista, las posibilidades de crecimiento y desarrollo como país independiente parecen ya imposibles. Ante ello se torna imprescindible entonces el impulso de bloques de naciones. Estamos quizá ante el comienzo del fin de la idea de Estado-nación moderno, surgida en los albores del mundo post renacentista con un capitalismo naciente. Hoy la historia se juega en términos de bloques, de grandes bloques de poder económico-científico-político. Es por ello imperioso reconocernos en Latinoamérica como un gran bloque con historia común, y sin dudas también con un destino común.

Las burguesías nacionales que se desarrollaron a partir de la independencia formal a principios del siglo XIX han estado siempre en una relación de dependencia/complicidad con las potencias extranjeras. Son socios menores de los capitales transnacionales, o comercian con ellos los productos primarios que produce la región, pero la idea de unidad hemisférica independentista no pasa por su proyecto.

Contrariamente a lo dicho hasta el hartazgo por la prédica neoliberal, la liberación del comercio no basta para lograr automáticamente el desarrollo humano. La expansión comercial no garantiza un crecimiento económico inmediato ni un desarrollo humano o económico a largo plazo. Es más: la liberación no es un mecanismo fiable para generar un crecimiento sostenible por sí mismo ni para emprender una real reducción de la pobreza.

Es por eso que, pensando no tanto en el dios mercado y en el beneficio empresarial sino en los seres humanos de carne y hueso, en las poblaciones sufridas, marginadas, históricamente postergadas, que es retomable el proyecto de patria común latinoamericana efímeramente levantado en el momento de las independencias contra la corona española así como contra las viejas y siempre renovadas iniciativas de dominación.

Proyectos de integración dentro de América Latina ha habido muchos, desde los primeros de los líderes independentistas a principios del siglo XIX hasta los más recientes del siglo XXI, su característica esencial ha estado dominada por el criterio economicista, su destino condenado al sempiterno fracaso.

Si otro mundo más justo y equitativo es posible requiere una transformación de las mentalidades, sólo derivable de una revolución de las conciencias, inscrita inobviamente en lo cultural.

Las identidades, sin embargo, y aquí concordamos plenamente con Néstor García Canclini, se construyen en cada época histórica. No podemos hoy abordar las nuevas circunstancias con identidades de ayer. Son muchos y muy variados los ámbitos culturales en los que, hoy en día, se reconstruyen las identidades. En última instancia, nuestras identidades habitan en el patrimonio cultural.

Así lo expresa, magistralmente, Carlos Fuentes:

«Alucinados por el progreso, creímos que avanzar era olvidar, dejar atrás las manifestaciones de lo mejor que hemos hecho, la cultura riquísima de un continente indio, europeo, negro, mestizo, mulato, cuya creatividad aún no encuentra equivalencia económica, cuya continuidad aún no encuentra correspondencia política».³²²

³²² Fuentes, C. (1997): *Introducción a documento del Programa de Cultura de la UNESCO*, Paris, UNESCO, p.1.

La conciencia, cuidado y cooperación con los que abordemos el patrimonio y la proyección cultural, por tanto, tendrá repercusión en muchos otros ámbitos. Se ha convertido en el campo de prueba de nuevas formas de organizar las identidades, así como de forjar mecanismos de cooperación entre el Estado y los agentes del desarrollo. El patrimonio, como emblema, es también la materia con la que se están tejiendo actualmente las nuevas redes de relaciones políticas entre los pueblos autóctonos y las sociedades nacionales, entre las naciones y los bloques regionales, y los nuevos acuerdos éticos y políticos con los que se está construyendo la globalidad.

Tanta diversidad, ¿no amenaza con escindir voluntades y medios para fortalecer a los países de la región? Responderíamos señalando que tampoco es suficiente, como política cultural, afirmar que la nación es multicultural. Porque, a pesar de las predicciones, los estados-nación no desaparecerán por las presiones de la globalización. Es por esto un tanto prematuro afirmar que van a desdibujarse las culturas nacionales. Cinco siglos de convivencia son más que suficientes para crear hábitos de pensamiento, formas de reacción hacia otras culturas y naciones, costumbres compartidas y todo ese lenguaje invisible, hecho de acento, gesto y emoción, que sólo surge en nuestra conciencia cuando nos comparamos con personas de otra cultura.

Ahora bien, también es un hecho el que parte de la afectividad que hasta ahora se había depositado en esa identidad nacional está ampliándose para abarcar regiones culturales de mayor tamaño. Por ejemplo, hacia las colonias de migrantes hispánicos en Estados, hacia la región latinoamericana y del Caribe, o hacia el fenómeno migratorio del África subsahariana a Europa. Asimismo, parte de esa afectividad está volviendo hacia micro-identidades basadas en filiación étnica y territorial, así como religiosas, políticas y de movimientos sociales importantes tales como el feminismo o la libertad de opción sexual.

La imagen decimonónica, por tanto, de culturas nacionales, imaginadas como archipiélagos de entidades aisladas, ya no es vigente. Hay que desechar la metáfora que nos legó la antropología, que tuvo su razón de ser intelectual y política en el siglo pasado, que describe al mundo como un "mosaico de

culturas". Esta horizontalidad y yuxtaposición no corresponde ya a un mundo de telecomunicaciones instantáneas, de migraciones y de transición cultural.

Habitamos ese espacio, dicho sea de paso, desde el cual tomaron una foto y nos demostraron que pertenecemos a una sola, única y vulnerable humanidad planetaria). Pero paradójicamente, mientras nos internetizamos, robotizamos, panoptizamos, la aldea global de las redes se aldeaniza. Tiempo de tribus, al decir de Maffesoli.

Por ello mismo, no puede pensarse que una integración regional sea posible desatendiendo los demás niveles de re-integración cultural. Por ejemplo, las demandas indígenas, la reivindicación de formas culturales afroamericanas, etc. Especialmente en un tiempo en el que nos invade la amenaza de una disyuntiva monstruosa entre el pensamiento único (aniquilador de identidades) o un insuperable conflicto de civilizaciones (desde identidades asesinas). En cualquier caso es integrismo, totalitarismo. La ética del futuro es la del mestizaje o no es.

Es aquí donde se inscribe el papel de las políticas culturales como el lugar de la recuperación de la cordura.

Los estudios recientes tienden a incluir bajo el concepto de política cultural al conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social. Pero esta manera de caracterizar el ámbito de las políticas culturales necesita ser ampliada teniendo en cuenta el carácter transnacional de los procesos simbólicos y materiales en la actualidad. No puede haber políticas sólo nacionales en un tiempo donde las mayores inversiones en cultura y los flujos comunicacionales más influyentes, o sea las industrias culturales, atraviesan fronteras, nos agrupan y conectan en forma globalizada, o al menos por regiones geoculturales o lingüísticas. Esta transnacionalización crece también, año tras año, con las migraciones

internacionales que plantean desafíos inéditos a la gestión de la interculturalidad más allá de las fronteras de cada país.

Las políticas culturales pueden ser un tipo de operación que asuma esa densidad y complejidad a fin de replantear los problemas identitarios como oportunidades y peligros de la convivencia en la heterogeneidad. En esta perspectiva, la función principal de la política cultural no es afirmar identidades o dar elementos a los miembros de una cultura para que la idealicen, sino para que sean capaces de aprovechar la heterogeneidad y la variedad de mensajes disponibles y convivir con los otros.

Hasta ahora lo poco que ha habido de horizonte supranacional en las políticas culturales se concibe como cooperación intergubernamental. Necesitamos también políticas de regulación y de movilización de recursos a escala internacional. Esto tiene que ver con la reconstrucción de la esfera pública. Urge revitalizar lo público dentro de cada país para dar sentido social a ámbitos y circuitos culturales afectados por los procesos de privatización, pero también es preciso reformular el papel de los organismos internacionales y otros actores públicos en medio de los acelerados acuerdos para integrar las economías latinoamericanas entre sí y con las del resto del planeta.

*El tercer nacimiento. Del poscolonialismo al decolonialismo, el necesario viraje.*³²³

*El ejercicio del poder crea perpetuamente
saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder.*

Michel Foucault

Desde el punto de vista de la racionalidad empírica y productiva de la sociedad industrial, todos los saberes y formas de vida históricos eran falsos, por el

³²³ Parte de las reflexiones aquí vertidas están basadas en el texto de González-Luis, M.L.C. y Pais Álvarez, N.: "Ni Próspero, ni Ariel, ni Calibán...De los relatos del amo al tercer nacimiento". En Sierra González, A. (2015): *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*. Barcelona, Laertes, pp. 235-257

simple hecho de que carecían de poder universal. Eran formas, conocimientos o creencias locales, regionales, “domésticos”. El discurso de las ciencias productivas estaba indisolublemente ligado, en cambio, a un proceso de colonización universal de las formas de vida, y con ella de destrucción de sus culturas y de dominación tecnoeconómica global.

La dominación económica y su mediación política, gestadoras del síndrome pernicioso de la dependencia, han precedido en todo tiempo, lugar y circunstancias a la dominación cultural. La expansión planetaria del modelo capitalista en esa fase de globalización, que se consolida tras la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética poco después, forma parte del proyecto de reconversión hegemónica con pretensiones de perdurabilidad.

El último tercio del S. XX marcó simbólicamente el fin de un mundo bipolar y el espejismo de una unicidad impuesta y triunfante sobre una realidad que se reveló múltiple y diversa, con más claridad que nunca. Realidad conflictiva y resistente, por otra parte.

Las grandes empresas multinacionales han liderado estos procesos y han requerido para su penetración y flujo de una pensada estandarización cultural y formulación política que catalizara un único credo económico.

Asistimos a un tiempo difícil de analizar y diagnosticar, aún más de tratar o predecir, especialmente en sus aspectos socio-culturales. Convenimos que lo económico marca la pauta de los grandes cambios y mutaciones, pero no es suficiente para explicar toda la sintomatología, ni mucho menos para anunciar la panacea sanadora de los males del planeta y la humanidad. La revolución tecno-científica y comunicacional que habitamos y nos habita, la evolución tecnológica y de la información, representa en la actualidad el paradigma cultural, de generación de valores, conciencias y subjetividades más relevante de la hegemonía.

Así pues, la historia de la dominación colonial (imperialista) y post-colonial (o neo-imperialista) del mundo pervive aún, uniformante y depredadora, como

nicho de contención o exterminio de biodiversidades, pluralidad de valores y culturas o singularidad de apuestas y alternativas de organización social, política y económica. Formulaciones de resistencia que van dibujando (aún en trazos de boceto) y fungiendo (todavía en forma débil y fragmentada) como desafíos a lo dado, pensado y constituido.

Atravesamos un tiempo hostil, perturbado como todo tiempo de transición. El tránsito que apunta a la superación y subversión de un modelo mundo y una mentalidad colonial y hasta post-colonial, a la constatación de un orden mundial conformado alrededor de una hegemonía y unos intereses a cuestionar y combatir desde otra mirada geopolítica. Una nueva mirada que conduzca a la auténtica emancipación mental y vital, a la emergencia de otro pensamiento constituyente, descolonizado y decolonizador.

Nos centraremos en lo cultural y en la educación como práctica y discurso de la cultura como base insoslayable de nuestro análisis, reflexión y perspectivas. Entendemos la educación desde el inescindible binomio saber-poder -según al servicio de qué o quién se ponga- como eje de la consolidación de conciencias secuestradas y vidas subalternas; pero también puede concebirse como motor de construcción emancipadora, intercultural, de diálogo creador de un nuevo espacio democrático. Lo pedagógico, aquí lo asumimos como un lugar privilegiado para la fundación de un nuevo vínculo social, ético y político, que reclame, proponga y vehiculice justicia y sostenibilidad.

Una perspectiva pedagógica que inunda y se ramifica en los dominios de todas las ciencias y que refiere a la interacción, la reciprocidad, la interdependencia, la complejidad, lo transdisciplinar y la colectivización del saber y su genuina vocación de comprensión y transformación del mundo. Somos conscientes, que es éste un abordaje panóptico, demasiado amplio y complejo. Se trata de una incursión rupturista y de largo alcance a la que nuestras propias limitaciones nos obligan a aportar, de momento, más preguntas que respuestas. Pues nos preguntamos con Michel de Certeau

«¿en qué consiste entonces el acto de escribir?» A lo que se respondía: “*designo por escritura la actividad concreta que consiste en construir, encima de un espacio propio, la página, un texto que tiene poder sobre la exterioridad de la que antes ha sido aislado*»³²⁴.

Las agencias financieras globales definen hoy sus estrategias de desarrollo exigiendo el sacrificio de millones de humanos, su condena a las formas más brutales de explotación y de miseria como condición de la salvación político-económica de las naciones latinoamericanas. El atraso y el subdesarrollo no ha sido el estado finito que el progreso estaba llamado a superar en su marcha a lo largo de los escenarios de la historia latinoamericana. Lo mismo que el estado de gentilidad en la era colonial, ha sido la cláusula del chantaje teológico, tecnológico y político-militar de su continuada dependencia y marginalidad.

Los estudios poscoloniales insuflados ideológicamente por el posestructuralismo francés, desarrollados por autores como E. Said, H. Bhabba y G. Spivak continúan el debate en torno a esa dialéctica de la negación. Intentan poner en evidencia la manera en que la herencia colonial se ha instalado en los discursos y praxis sociales, cómo se ha conformado la cultura a través de los programas de estudio, el modo en que se han forjado las relaciones de poder en la lucha emancipatoria o cómo determinados nacionalismos recrean la identidad colectiva de los pueblos con fines políticos -incluso la propia invención del orientalismo-, entre otros temas.

En el caso de América Latina, tal como plantea Hernández Ramírez³²⁵, destacan entre los estudios poscoloniales los trabajos de José Carlos Mariátegui, las teorías de la dependencia de los años 70, el concepto de Sistema-Mundo, centro y periferia de I. Wallerstein, o las teorías de la liberación pertinentemente desarrolladas por Enrique Dussel, quien ofrece un

³²⁴ Certeau, M. (1990): *L'invention du quotidien*. París, Gallimard, p. 199.

³²⁵ Hernández Ramírez, V. (2006): “Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro-Gómez”, En *Athenea Digital* n°. 11, Barcelona, Universidad Autónoma (UAB), p. 150.

análisis crítico contra el enfoque epistémico que es el eurocentrismo, en una clara apuesta, todos ellos, por la emancipación cultural.

Un eurocentrismo que, en lo concerniente específicamente a la otredad, quedaba reflejado en la celeberrima obra de Shakespeare *La Tempestad*, que sirvió la metáfora que habrían de retomar José Enrique Rodó y Roberto Fernández Retamar. De esa metáfora nos interesan, al menos, dos aspectos: la relación etimológica entre el personaje Calibán y el concepto «caníbal» por una parte y, por otra, el sistema de representación simbólica de los personajes principales de dicha obra: Próspero, Ariel y el señalado Calibán.

El mito de tradición «canibalismo y antropofagias» se expone como imagen fundacional del otro en la cultura occidental, desde donde se percibió como un icono que definiría un “nosotros” civilizado frente a un “ellos” bárbaro, sin tener en cuenta el origen ritual de tales prácticas. Este olvido fue salvado en ciertas ocasiones desde posiciones que mitificaban al bárbaro; algo que, a su vez, sirvió para subrayar la diferencia que se intentaba salvar. Montaigne, en su ensayo *De los caníbales*, servía una reflexión que pone en evidencia la polaridad nosotros/ellos:

«No me irrita que señalemos el bárbaro horror que hay en semejante acción, pero sí que señalando tan claramente sus errores, seamos tan ciegos ante los nuestros. Pienso que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comérselo muerto, y en desgarrar con tormentos y torturas a un cuerpo aún sensible, asarlo poco a poco, darlo a los perros y a los cerdos [...] la hay más en asarlo y comerlo después de muerto [...] Y los médicos no temen en utilizarlos para toda clases de cosas por nuestra salud [se refiere a la práctica de resistir el hambre del asedio con los cuerpos de la personas inútiles en el combate], sea por fuera; pero nunca se oyó una opinión que excusara la traición, la deslealtad, la tiranía, la crueldad, que son nuestros hechos cotidianos. Incluso podemos llamarlos bárbaros con respecto de las reglas de la razón, pero no con

respecto a nosotros, que los superamos en todo tipo de barbarie»³²⁶.

Se aprecia ya en estas líneas un ejercicio de relativización de las prácticas culturales propias y en este sentido, cierto desvío de la costumbre. Sin embargo, no se advierte aún la idea de presunción de humanidad, sino un cuestionamiento moral de las prácticas propias, una argumentación sobre lo que se considera bárbaro o civilizado.

Fernández Retamar marcará posteriormente la pauta de la representación del vínculo caribe/caníbal y plantea al Calibán como «anagrama forjado por Shakespeare a partir de “caníbal”», término que según indica, proviene de «caribe». De unos caribes que «antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que ahora ocupamos nosotros»³²⁷.

Próspero representará el paradójico paradigma civilizatorio-colonizador europeo que fracasa. Calibán es el personaje deforme al que Próspero esclaviza y despoja de su isla (el esclavo negro en la lectura de Césaire). Encarna al bárbaro-colonizado, al buen salvaje taíno, al pueblo que es preciso modelar, que se rebela incesante e instintivamente. Ariel personaliza al letrado, al intelectual que ha de pagar con su fidelidad la deuda de su educación. Más que rebelarse, es un conspirador (el esclavo mulato para Césaire). Pero a juicio de Retamar, Ariel es un conspirador insuficiente. En este sentido, cuestiona la validez de la propuesta del uruguayo de convertir a Ariel en el símbolo de la emancipación cultural y de la identidad latinoamericana. Es cierto que Ariel es, como Calibán, un esclavo de Próspero, y como el propio Retamar explica, también tienen en común ser hijos de la isla, sin embargo, considera que no hay auténtica polaridad entre el hechizador Próspero y Ariel.

Acaso esto puede justificarse desde el propio texto de Rodó, heredero del humanismo ilustrado, con sus recurrentes elogios a opulencia espiritual y a la

³²⁶ Montaigne, M. (2011): *Ensayos*. Buenos Aires, Losada, pp. 125-16.

³²⁷ Fernández Retamar, R. (1971): “Calibán revisitado”. Buenos Aires, Clacso (biblioteca virtual)

superioridad de un letrado salvífico, cuando defiende que «*la ciudad es, sin duda, un organismo necesario de la alta cultura*»³²⁸. No interesa tanto subrayar la referencia a la ciudad cuanto la defensa de la alta cultura.

Es este sentido aristocrático de la cultura lo que evidencia las limitaciones de Ariel como símbolo de una América Latina que trata de encontrarse a sí misma tras la esperpentización identitaria resultante de una dominación cultural occidental. Ariel se deshace, huye, como personaje aéreo (en la ficción shakesperiana) que es, de Próspero, pero no toma la mano de Calibán, sino que se autoproclama como otro, un híbrido autocreado que perteneciendo a la misma isla leva anclas, no es raíz. Calibán, en cambio, representa toda radicalidad: raíz y extremismo.

Los estudios coloniales se han habían afanado en reclamar el valor del intelectual latinoamericano en la fragua independentista, pero los ilustrados latinoamericanos adalides de la independencia vinieron a encarnar, en cierto modo, el personaje de Ariel en la narrativa simbólica de la representatividad. En un segundo momento, los estudios poscoloniales continuaron interpelando el valor del intelectual, como expone Santiago Castro Gómez³²⁹. Pero incorporan la identidad como vértice de la crítica social y comienzan a reclamar la voz de Calibán como icono de la genuinidad identitaria.

La limitación de esta propuesta ya no es sólo que prosigue con aquella vieja tradición que plantea, en términos dicotómicos, la diferencia nosotros/ellos, invirtiendo el orden de un ellos/nosotros (ese es en cierto modo un logro), sino que el nosotros no es lo suficientemente amplio en la dialéctica de la negación.

La poscolonialidad, como señala Spivak, estuvo vinculada a los movimientos de liberación nacional. Sin embargo, esta relación ya no tiene sentido puesto que el contexto ha cambiado y los periodos de liberación han concluido

³²⁸ Rodó, J.E. (2003): Op. cit., p. 59.

³²⁹ Castro-Gómez, S.: "Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de «lo latinoamericano». La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización". En Follari, R. y Lanz, R. (1998): *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*. Caracas, Editorial Sentido.

(salvando, como apunta, el excepcional caso de Israel) que nos exige cuestionar quién es el otro en un mundo globalizado. Más aún si tenemos en cuenta que se trata de una globalización en la que la revolución tecnológica ha intensificado el vínculo información y poder y que ha creado un nuevo mito: la idealización del capitalismo digital.

La reflexión sobre el ellos/nosotros ha de pasar indefectiblemente por una revisión del papel de los subalternos en estas coordenadas conocimiento/poder más que en el mero análisis de los procesos de liberación nacionales o de su posición en el esquema de la división internacional de trabajo.

Más allá del análisis de los procesos de liberación, porque, como se dijo, han concluido; en lo que respecta al segundo punto, porque es un reto imposible incorporar a los subalternos al mercado laboral internacional si previamente no se incorporan las epistemologías del Sur en las epistemologías “oficiales”. Esto es algo que los enfoques críticos sobre colonialismo deben tener en cuenta, en la medida en que no habrá auténtico reconocimiento hasta que la supremacía cultural del Norte sea contrarrestada con la incorporación de las epistemologías de los propios subalternos.

Las epistemologías del Norte se han sustentado fundamentalmente en una premisa incuestionada que es situar la economía como eje sobre el que se construyen las relaciones de poder. Sin embargo, tal y como plantea Ramón Rosfoguel³³⁰, el entramado es mucho más complejo y debe incluir otras relaciones si se pretende una auténtica decolonización en el siglo XXI.

La común división terminológica Norte/Sur deja fuera, en cierto modo, esas otras relaciones ya que se trata de una dicotomía inspirada en una concepción meramente economicista. Es pertinente retomar aquí la división de Frantz Fanon, quien considera que más allá de la nomenclatura Norte/Sur, podríamos

³³⁰ Grosfoguel, R. (2013): “Decolonizar la economía es mirar desde otra geopolítica”. Entrevista publicada en *Periódico Diagonal* (19/03/2013)
<https://www.diagonalperiodico.net/saberes/decolonizar-la-economia-es-mirar-desde-otra-geopolitica.html>

distinguir dos zonas en el mundo: las *zonas del ser* y las *zonas del no ser*. Lo que definiría estar de un lado u otro, como plantea Grosfoguel en su interpretación a Fanon, sería el reconocimiento de la humanidad de los sujetos.

Y esta división cambiaría de geografía el debate en torno a las identidades. Las luchas por la identidad no han de librarse en o desde el Sur, sino desde la zona del no ser, que es donde está la mayoría del mundo. Esto no significa que las zonas del ser sean zonas de orden y consenso absolutos. Existe conflicto. Pero Grosfoguel plantea que, puesto que allí se han librado las batallas identitarias, el subalterno ha dejado de vivir la opresión (racial, por ejemplo) para pasar a vivir el privilegio.

Son estos subalternos de las zonas de ser quienes, desde su posición privilegiada con respecto a quienes, con la misma identidad habitan las zonas del no ser, se han convertido en las voces de la identidad para los sujetos que viven en ambas zonas.

Asimismo, el privilegio no significa que no haya derechos que deban ser reclamados, ni conflictos, ni que haya culminado la contienda identitaria. Sin embargo, están a salvo de ser reducidos con métodos violentos o amenazados de desposesión puesto que forman parte de la zona del ser y su humanidad ha sido reconocida. También su derecho a la educación; y este hecho les ha permitido convertirse en los voces que hablan de sí mismos, pero también en nombre de su comunidad (incluidos los de la zona del no ser).

Es una instrumentalización del nuevo intelectual subalterno, pero solo del subalterno de la zona del ser. De este modo, el origen de la resistencia es el mismo, pero no están en condiciones similares. La humanidad de los habitantes de la zona del no ser aún no ha sido reconocida, luego su lucha no es mera ni estrictamente, una lucha identitaria, sino una lucha por el reconocimiento de su humanidad.

Y en esto también parece estar de acuerdo Spivak; este intelectual subalterno debe intentar comprender al subalterno, no solo desde su posición en la zona

del ser, sino entender sus propias jerarquías, sus propias estructuras. Por otra parte, la pretensión de algunos poscolonialistas de anular la diferencia o su apuesta por la deconstrucción identitaria en nombre de la universalidad del derecho no tiene sentido en aquellas zonas del planeta donde la lucha no ha sido librada aun, al menos hasta que su humanidad sea reconocida.

El reconocimiento quizá no pueda llegar entonces solo desde un sistema de pensamiento, sino, como sugiere Spivak, de un impulso que denomina ética incondicional, que permita abrir una línea de fuga para las experiencias de lo posible. Estas experiencias deben estar inspiradas en esa ética incondicional que no deje fuera a los informantes olvidados, a los sujetos con voz en la conformación epistemológica de un conocimiento hegemonizado por los informantes oficiales. Y ese es acaso el reto que hoy nos ocupa: trabajar por el derecho a la legitimidad de las voces que aún no se han expresado, reubicar las geografías de la razón, relativizar los relatos del amo [master narratives] de la historia como explicación cultural.

Decolonizar el pensamiento dominante exige cuestionar las lógicas sobre las que se ha sustentado éste y las relaciones económicas interestatales del sistema-mundo, así como el análisis desde esta complejidad y multiplicidad de relaciones de poder, sin focalizarlo únicamente en el eje económico con objeto de un auténtico viraje geo-político y geo-cultural.

El cambio de geografía de la razón no ha de interpretarse, sin embargo como una sugerencia de territorialización de las identidades. Estamos de acuerdo con Spivak cuando expone que *“los programas de auto-representación cultural nunca son correctos o incorrectos. Son la sustancia de las inscripciones culturales”*³³¹. Y es esa sustancia lo que es preciso definir.

El reto cartográfico que proponía la unión de la América es, al mismo tiempo, una propuesta de desterritorialización de las identidades; la nueva cartografía no busca un centro, no propone una capitalidad. Por lo tanto, la idea de buscar a un personaje que represente la identidad, en el imaginario colectivo de los

³³¹ Spivak, G. Ch. (2010): Op. cit., p. 331.

pueblos, como en nuestro caso, a un Calibán que sustituya a Próspero, no deja de ser más que una metáfora. Los estudios poscoloniales intentaron dar un lugar al otro que había sido pretendidamente demonizado desde la lógica dominante.

Pero ese demonizado convertido en héroe también contiene cierta trampa, en la medida en que simboliza la inversión de roles, no necesariamente una decolonización de una lógica de dominación sustentada en una lucha emancipatoria de un pueblo. Esa lógica, invertida siguió sustentada en una liberación político-económica de los estados-nación, pero no en una genuina emancipación de la propia lógica, lo que nos devuelve al origen etimológico Calibán/Caníbal que apuntábamos. El personaje de Calibán corre el riesgo de pasar, hobbesianamente, de demonizado a demonizador. Y esto se aleja de la ética incondicional que plantea Spivak.

El resultado pues, es un icono de resistencia, pero también de resentimiento que espera dar una vuelta de tuerca para invertir las posiciones. Si seguimos aquella línea de Ángel Rama, con la que apuntaba a un segundo nacimiento literario de América Latina, cabe plantearse ahora las limitaciones del poscolonialismo y la necesidad de un análisis de las fallas de la integración cultural en América Latina, que inaugure la posibilidad de un tercer nacimiento cuyo personaje referencial supere a los propuestos por el dramaturgo inglés.

Así que la metáfora que pretende servir en estas líneas es la de la necesidad de un nuevo personaje que ante todo apueste por el reconocimiento de la humanidad, y este es el cambio de la geografía de la razón que proponemos, donde nuevos informantes adviertan y reclamen otros criterios que alcancen la misma legitimidad que el económico. Son esos informantes quienes estarían en disposición de ofrecer las nuevas directrices de una nueva lógica epistemológica.

Con todo, este es el ingente reto de quienes intentan reclamar las voces del Sur, y que dada la inexperiencia práctica de los apuntes teóricos que autores como Spivak están ofreciendo, devienen en incertidumbre. Sin embargo,

consideramos que la incertidumbre de las alternativas no reside en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita, como plantea de Sousa Santos³³².

Los nuevos informantes habrán de marcar la pauta para contrarrestar el descrédito hegemónico que los invisibiliza.

4.2. Ensayos herejes, ensayos de emergencia.

Es propio de las ideas fecundas crecer solas, ir más allá de la intención del que las concibe, y alcanzar a veces desarrollos inesperados. La verdadera creación consiste en esto: la criatura se arranca de su creador y empieza a vivir por cuenta propia.

Alfonso Reyes.

El ensayo como alumbramiento: De la preposición a la proposición.-

Ensayo proviene del término *exagium*, del latín tardío, pero no basta esta observación mínima para entender el modo en que, con Montaigne y Bacon, se carga de un nuevo significado. *Exagium* significa tanto pesar de manera exacta como, por extensión, prueba, intento y luego examen. El lexema ensayo y el verbo ensayar, tratar, probar, ya existían en diversas expresiones, pero con el surgimiento de un marcado interés por la observación y la experimentación a partir del renacimiento, se carga de nuevos sentidos³³³.

³³² Sousa Santos, B. (2010): *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Clacso, p.62.

³³³ De este modo, ensayo puede designar hoy al mismo tiempo un experimento (moral o físico), un examen (de conciencia o de recursos), y un ejercicio, o prueba física. El verbo *essaier* ('tratar'), por su parte, significa 'examinar' tanto en el sentido de 'juzgar' (como, por ejemplo, someter a examen a un aprendiz que quiere ser reconocido en un oficio), como en el de 'probar', 'poner a prueba', 'experimentar'. He aquí un interesante doble significado, a la vez 'experimental' y 'legal': 'probar' y 'someter a prueba', que el ensayo retomó desde sus orígenes modernos, con Montaigne y Bacon. Jean Starobinski ha hecho también valiosas observaciones sobre los orígenes del término y su uso: *Essai* se conoce en francés desde el siglo XII y proviene del bajo latín 'exagium', balanza; ensayar deriva de 'exagiare' que significa pesar. Cerca del término se halla examen: 'aguja' o 'lengüeta' del fiel de la balanza y, por extensión, 'acto de pesar', 'examen', 'control'. Pero otra acepción de examen designa el 'enjambre de las abejas', la 'bandada de los pájaros'. La etimología común sería el verbo *exigo*, 'empujar hacia fuera', 'expulsar', más tarde 'exigir'. Desde luego, es muy tentador que el sentido nuclear de las palabras actuales deba resultar de lo que han significado en un remoto pasado. Decir ensayo es decir 'pesada exigente', 'examen atento', pero también 'enjambre verbal' que libera su impulso. Por qué singular intuición el autor de los *Essais* hizo labrar una

Pero habría aún mucho más para decir aunque solo nos quedáramos con el problema filológico³³⁴. Al objeto que nos atañe, solo añadir una reflexión al respecto. Vemos cómo Montaigne se apropia, para su trabajo intelectual, de un término ligado a la experiencia, al mundo de artesanos y comerciantes, al mundo de los gremios y también a uno de esa fuerte corporación que es la ligada a la justicia. La balanza representa el acto artesanal de pesar, el acto judicial de sopesar, el acto filosófico de evaluar, de poner en suspenso, de dudar y revisar los conocimientos adquiridos. Nos encontramos en el punto axial de reestructuración de las ramas del hacer y del conocer, de una reevaluación de la experiencia pero a la vez de un apoderamiento de la empiria por parte del pensador, que se nutre de ella, que se nutre de la situacionalidad de toda experiencia, pero para remontarse a su vez a un nivel superior de inteligibilidad.

Diremos que nace el ensayo como una tensión entre el ámbito de lo intelectual y el de lo experimental, precisamente en ese momento histórico en el cual comienza a definirse lo intelectual como un trabajo y a repensarse en asociación con un quehacer práctico, al que a la vez se acerca y niega, en cuanto es umbral de paso entre la actividad intelectual y la actividad manual, entre el ver el mundo a partir de la propia experiencia y el volcarse al mundo a través de la acción, donde comienza a definirse una nueva forma simbólica de relación del hombre y el cosmos: lo intelectual como quehacer que simboliza una práctica.

balanza en su medalla, añadiéndole la divisa *Qué sé yo?* Este emblema —destinado, por cierto, si los platillos están equilibrados, a simbolizar el espíritu en suspenso— representaba también el acto mismo del ensayo, el examen de la posición del fiel. Recurriendo a la misma metáfora de ponderación, Galileo, fundador de la física experimental, llamaría *Il saggiaiore* a la obra publicada en 1623. Si seguimos interrogando a los léxicos, aprenderemos que *essayer*, en el Este y Sur de Francia competía con *prouver* y *prouver* ('probar' y 'comprobar', pero también 'experimentar'), concurrencia interesante que hace del ensayo un sinónimo de puesta a prueba o búsqueda de una prueba. Se trata, convengámoslo, de cartas de nobleza semántica que nos llevan a admitir que la mejor filosofía es la que se manifiesta bajo la forma del ensayo.

³³⁴ Ensayo se vincula a la pareja *agere-facere* en latín: dos verbos relativos a la acción que, sin embargo, tienen una profunda diferencia: *agere* (del cual deriva *agir* en francés), se centra en el sujeto; *facere* (*faire* en francés), se centra en el objeto o en el producto. *Agere*, y su familia *exactis*, *exegere*, remiten siempre a una actitud evaluativa, experimental, crítica, centrada en el sujeto que la realiza., mientras que el segundo enfatiza lo realizado en el objeto, el producto, y es determinado. *Agere*, y los términos con él relacionados *exactis*, *exegere*, etc. conducen siempre a un quehacer experimental, crítico, evaluativo, centrado en el sujeto que lo realiza y en el proceso de su realización antes que en el objeto exterior que recibe su acción.

Como dice Arturo Souto, el ensayista tiene una actitud de prueba, de examen, a veces de tentativa o de sondeo. El ensayo es una cala, una avanzada, un tiento por el que se reconoce un terreno nuevo, inexplorado. En el fondo, es una hipótesis, una idea que se *ensaya*. Y prosigue: El ensayo abre una ventana, lo remueve, lo perturba todo. En otras palabras: *ensaya* lo establecido, lo pesa, lo temple, lo pone a prueba. A esto se debe que la raíz espiritual del ensayo y del ensayismo sea la *duda*.³³⁵ He aquí una observación muy valiosa: lo que se ensaya, se pesa y sopesa, se examina, se reconoce, se prueba en el ensayo una idea, y también se pone en duda lo aceptado, lo establecido.

Mariano Picón-Salas, en “Y va de ensayo”, dice:

«La función del ensayista cuando lo es como Carlyle, Emerson, Santayana, Unamuno, parece conciliar la poesía y la filosofía, tiende un extraño puente entre el mundo de las imágenes y de los conceptos, previene un poco al hombre entre las oscuras vueltas del laberinto y quiere ayudarle a buscar el agujero de salida. No pretende como el filósofo ofrecer un sistema del mundo intemporalmente válido, sino procede de la situación o el conflicto inmediato»³³⁶

Como se ve, también en opinión del ensayista venezolano es posible encontrar, para el caso del ensayo, un puente, un vínculo, entre poesía y filosofía. Enfatiza también la relación del ensayista con la situación o el conflicto inmediato. De allí que la mayor insistencia en lo concreto, la visión no sólo intelectual sino también plástica del Universo, marcarán una amable frontera entre el ensayista y el filósofo. Y dice también que *la fórmula del ensayo radica en realidad, como la de la literatura toda en tener algo que decir; decirlo de modo que agite la conciencia y despierte la emoción de los otros*

³³⁵ Arturo S. (1973): *El ensayo*. México, Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior, p.8.

³³⁶ Picón-Salas, M. (1955): “Y va de ensayo”, *Crisis, cambio, tradición. Ensayos sobre la forma de nuestra cultura*, Madrid-Caracas, Ediciones Edime, pp.143-145.

*hombres, y en lengua tan personal y propia, que ella se bautice a sí misma [...].*³³⁷

El estudio del ensayo dio un giro fundamental con la aproximación filosófica del joven Lukács, quien lo define así: el ensayo es un juicio, pero lo que decide su valor no es sólo el juicio, sino el proceso mismo de juzgar. El ensayo es por tanto el despliegue de un juicio, de una forma de entender algún aspecto del mundo y de enlazar lo particular con lo universal. Lukács caracteriza al ensayo *como poema intelectual, y enfatiza que es posible acceder a la intelectualidad como vivencia sentimental.*³³⁸ Lukács reconoce la jerarquía del ensayo al reconocer su forma y su vínculo particular con la crítica.

En 1947 el semiólogo alemán Max Bense dice:

«Escribe ensayísticamente quien compone experimentando, quien hace rodar su tema de un lado a otro, quien repregunta, palpa, prueba, quien atraviesa un objeto con reflexión, quien vuelve y revuelve, quien parte hacia él desde diversos lugares y en su atisbo intelectual reúne lo que ve y prefabrica lo que el tema bajo la escritura deja ver cuando se logran ciertas condiciones».³³⁹

Y llega Bense a una conclusión interesantísima: aquello que se hace evidente en el ensayo no es propiamente la subjetividad que escribe sino el tema ensayado, puesto que la primera produce las condiciones bajo las cuales un tema o asunto en su totalidad llega a respaldar una configuración literaria. No se intenta escribir, no se intenta conocer, se intenta que un tema se relacione literariamente, se establece entonces una pregunta, se experimenta con un tema.

³³⁷ *Ídem.*

³³⁸ Lukács, G. (1985): "Sobre la esencia y forma del ensayo" (Carta a Leo Popper), En *El alma y las formas; La teoría de la novela*. México, Grijalbo, pp. 13-39.

³³⁹ Bense, M. (1947): "Über den Essay und seine Prosa". *Merkur*, 3, p. 418.

De este modo, Bense retoma la pregunta por la forma o configuración del ensayo, su relación con la crítica, y explica que el ensayo es una actividad, *ars combinatoria* que se mueve allí donde confinan ética y estética.

El filósofo alemán Theodor W. Adorno ha hecho también fundamentales aportes al ensayo, al recuperar su valor cognoscitivo respecto del discurso filosófico.³⁴⁰ Dice Adorno que, a diferencia de la pretensión de objetividad, neutralidad, originariedad y universalidad del discurso filosófico, el ensayo asume su carácter parcial, ligado a los valores y a la historia, y no parte de la falsa creencia de que puede haber temas originarios, anteriores al devenir histórico y al mundo de los valores.

Por otra parte, a diferencia de la tajante división sujeto-objeto que rige muchas esferas del pensamiento abstracto, el ensayo permite salvar la distancia arbitraria entre sujeto y objeto y hacer que el ensayo se dé como una experiencia espiritual de fusión del sujeto con el mundo. Y en esa organización no jerárquica de las esferas el ensayo empieza siempre de nuevo. Por ello el ensayo, cuya más íntima ley es la herejía, es desenmascarador de otros discursos, es siempre crítica de todo sistema y trabaja a partir de conceptos preformados culturalmente que acepta como tales: de allí que el ensayo sea entendido por muchos como una hiperinterpretación, es decir, como una interpretación no filológicamente fundada:

«El ensayo es lo que fue desde el principio: la forma crítica par excellence, y precisamente como crítica immanente de las formaciones espirituales, como confrontación de lo que son con su concepto, el ensayo es crítica de la ideología».³⁴¹

La idea de preformación cultural, ya presente en Lukács, es de gran valor para nosotros, puesto que nos muestra cómo el ensayo reinterpreta objetos culturales siempre ya a su vez interpretados por la cultura. Una noción cercana

³⁴⁰ Véase Adorno, Th. W. (1962): "El ensayo como forma", *Notas de literatura*. Barcelona, Ariel, pp. 9-36.

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 30.

a la de Bajtin: *todos los enunciados se dirigen a un mundo del que ya se hablará, y se apoyan sobre un campo de responsabilidad socialmente constituido.*³⁴² Pensemos que a través de nuestra experiencia en el mundo nos encontramos ante dos grandes clases de elementos: objetos naturales, hechos crudos, brutos, que pueden existir sin nosotros. Pero en el caso de un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor, se trata de artefactos, objetos y hechos culturales, y éstos no se pueden entender a fondo sin atender a la intencionalidad de los agentes que lo producen y utilizan.

Los artefactos no son tales por poseer ciertas cualidades intrínsecas (su composición química, por ejemplo), sino por sus propiedades relacionales, que los ligan a productores y usuarios, así como —añadimos— a otros objetos culturales con los que forman un sistema. Y al hablar de intencionalidad, no solo nos referimos a una intención individual y explícita sino colectiva e implícita: lo que tenemos en común en cuanto a creencias, deseos, intenciones. Mis propias ideas no se constituyen independientemente del cuadro intencional colectivo o institucional. De allí que sea importante remarcar que el quehacer ensayístico se dedica a entender las relaciones entre las cosas, a las que ve no bajo una sombra de neutralidad, sino precisamente insertas en el mundo de los valores.

Pero precisamente por llevar a cabo una tarea tan radical como la que indica Adorno, el ensayo resulta más abierto y más cerrado, según el autor, de lo que puede gustar al pensamiento tradicional: más abierto, porque niega toda sistemática previa, e incluso se atiene a esa negación (de allí, acotemos, que haya muchos ensayos construidos como antítesis de otras ideas, o que adoptan la forma de la paradoja o la ironía), pero también es más cerrado porque, dado que no puede apoyarse en ningún molde previo, se ve obligado a trabajar enfáticamente la forma de exposición. De allí que el estilo del ensayo no sea un mero elemento adicional, adjetivo o prescindible, sino que la forma del ensayo acompaña al despliegue del juicio que se lleva a cabo: para regresar a nuestro ejemplo, antítesis, paradoja e ironía no serían meros

³⁴² Véase Morson, G. S. (comp.) (1993): *Bajtin; ensayos y diálogos sobre su obra*, México, UNAM-UAM-FCE, p. 150.

adornos o fórmulas llamativas, sino que resultan consustanciales para el trabajo de crítica que el ensayo emprende.

Dice Adorno:

«Es inherente a la forma del ensayo su propia relativización; el ensayo tiene que estructurarse como si pudiera suspenderse en cualquier momento. El ensayo piensa discontinuamente, como la realidad es discontinua, y encuentra su unidad a través de las rupturas, no intentando taparlas. La armonía del orden lógico engaña acerca del ser antagónico de aquello a que se ha impuesto ese orden. La discontinuidad es esencial al ensayo; su asunto es siempre un conflicto detenido»³⁴³

Otro rasgo interesante del ensayo es su fragmentariedad, precisamente resultado del esfuerzo del ensayista por no obedecer sistemas preconcebidos. Dice también Adorno que el ensayo no busca destilar lo eterno que subyace a lo perecedero, sino, inversamente, dar dimensión de largo plazo a lo perecedero.

Adorno nos enseñará así a respetar precisamente aquellos rasgos del ensayo que muchos consideraban lo hacían inferior al discurso filosófico. Con Adorno, hemos aprendido a indagar la forma del ensayo, atender a su carácter crítico, fragmentario y a su vínculo con el mundo de lo contingente y no neutral: el mundo de los valores.

Para un escritor como Robert Musil, el ensayo anuda ética y estética. Dice también que Ensayo es: *en un terreno en que se puede trabajar con precisión, hacer algo con descuido [...]. O bien: el máximo rigor accesible en un terreno en el que no se puede trabajar con precisión.*³⁴⁴

³⁴³ Adorno, Th. W. (1962): *Op. cit.*, p. 27.

³⁴⁴ Musil, R. (1992): *Ensayos y conferencias*. Madrid, Visor, p. 343.

José Luis Martínez en Orígenes y definición del ensayo (parte de su Prólogo a *El ensayo mexicano moderno*³⁴⁵): *“La expresión más concisa y exacta de lo que es un ensayo es que se trata de literatura de las ideas”*.

Comentaba el ensayista, crítico de arte y periodista español, Eduardo Gómez de Baquero, "Andrenio", que el ensayo es un permanente bamboleo entre lo lírico y lo explicativo, entre la forma y lo sustancioso: *"Se encuentra el ensayo en la frontera de dos reinos, el de la didáctica y el de la poesía, y hace permanentes excursiones de un género a otro"*. Karl Marx en las décadas de 1872-1897(9) pudo haber escrito un graffitti en las calles alemanas, "¡No se dejen explotar! ¡Revolución!", y exponer todo su punto teórico sin ninguna necesidad de emitir un panfleto o hacer un ensayo; pero no, Marx decidió en cambio hacer uso de su maestría y crear un gran ensayo que desde el enigmático inicio -"Un fantasma recorre Europa..."-, hasta la convocatoria final -"Proletarios del mundo, ¡uníos!"-, fuese una obra maestra.

Edward Said recupera en toda su vitalidad las ideas de Lukács, en cuanto ve en el ensayo una de las más altas y logradas manifestaciones de la crítica a la vez que un esfuerzo de actualización, de revitalización, de contemporaneización de las discusiones, y, por fin, una voluntad de forma. Said presta particular atención a la idea de crítica: es a partir de la distancia entre la conciencia y ese mundo respecto del cual para otros solo ha habido conformidad y pertenencia, que existe la distancia crítica. Así, la conciencia crítica es parte de su mundo social real y del cuerpo literal que la conciencia habita y no es, de ninguna manera, una forma de escape de la una ni de la otra.

La crítica, dice Said, siempre está situada, es escéptica, secular, reflexivamente abierta a sus fallas y errores. Esto no quiere decir de ninguna manera —prosigue— que está libre de valores. Muy por el contrario, la trayectoria inevitable de la conciencia crítica es alcanzar algún sentido agudo

³⁴⁵ VV.AA (1975): *Ensayo mexicano moderno*, México, FCE, Colección Letras Mexicanas.

respecto de cuáles son los valores políticos, sociales y humanos vinculados a la lectura, la producción y la transmisión de cada texto.

Para Said situarse entre cultura y sistema es nada menos que encontrarse estrechamente próximo a una realidad concreta sobre la cual es necesario formular juicios políticos, morales y sociales, que deben a su vez ser expuestos y desmitificados, puesto que —como sostiene también Stanley Fish— todo acto de interpretación es hecho posible y reforzado por una comunidad interpretativa. *Es por ello necesario ir más lejos aún para ver qué situación, qué configuración histórica y social, qué intereses políticos se encuentran concretamente vinculados por la existencia de comunidades interpretativas.*³⁴⁶

La crítica secular se caracteriza fundamentalmente por su carácter oposicional, esto es, *irreductible a cualquier doctrina o posición política predeterminadas, exigida de estar a la vez situada en el mundo y consciente de sí misma*³⁴⁷ en una permanente desconfianza hacia cualquier sistema totalizador, hacia la cosificación de los fenómenos, e independiente de todo interés gremial o feudal e incluso de los hábitos repetitivos de razonamiento, de tal modo que la crítica coincide más con ella misma cuando, en el comienzo de su desenvolvimiento, es capaz de tomar distancia de sí y generar un conocimiento de modo no coercitivo. Estos rasgos acercan crítica y ensayo:

«[...] todo aquello que entiendo por crítica y conciencia crítica se refleja directamente no solo en los temas de estos ensayos sino en la forma del ensayo misma. Porque si se me toma en serio cuando digo que la crítica secular trata con situaciones locales y mundiales, y que está constitutivamente opuesta a la producción de sistemas masivos y herméticos, luego de allí se debe seguir que el ensayo una forma comparativamente corta, de carácter investigativo, radicalmente escéptica es la principal vía en la cual escribir crítica. Ciertos temas, naturalmente adecuados,

³⁴⁶ Said, E. W. (1983): *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Harvard University Press, p. 26.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 42.

concurrer a los ensayos que conforman este libro [...] la unidad del libro es también una unidad de actitud y de preocupación [...]. Así, cada ensayo presupone ese libro»³⁴⁸

Marc Angenot, estudioso de la discursividad social, coloca al ensayo en una familia más amplia, la de la prosa de ideas, categoría que abarca varias formas en prosa, desde el ensayo hasta aquello que ha sido vagamente clasificado como literatura de combate ligada al debate, a la vez que propone salir de la reducción del discurso literario a la ficción o del estudio del puro trabajo sobre el lenguaje:

«La noción de ensayo en nuestro estado de cultura reagrupa formas discursivas muy variadas en su función ideológica, su modo de enunciación y su organización interna, la relación que se establece entre lo vivido y la regla. Del diagnóstico a la meditación, de la demostración a la deriva de un pensamiento, del ensayo científico al ensayo aforístico, de lo didáctico a lo onírico, de la disociación conceptual a la fusión mística, la palabra ensayo llega a recubrir toda forma de utilización del lenguaje en la cual no domina ni la narración ni la expresión lírica»³⁴⁹

El mismo Angenot establece una diferencia entre el ensayo cognitivo o diagnóstico y el ensayo de meditación:

«El primero corresponde a un discurso que busca hacerse cargo y plantear en términos relacionales un conjunto de objetos nocionales, sin crítica del modo de aprehensión que determina su organización. Se trata de ocupar un cierto espacio ideológico y de establecer sus elementos. Un tal discurso no se da mediante una reflexión sobre un mundo en movimiento sino por medio de la reflexión sobre un mundo captado en la trama de

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 26.

³⁴⁹ Angenot, M. (1995): *La parole pamphletaire, typologie des discours modernes*, París, Payot, p. 46.

conceptos a través de un juego de vinculaciones, conjunciones y disyunciones, la relación de lo vivido con la regla tendiente a hacerlo unívoco y la incertidumbre consustancial a lo vivido colocada en un sentido categórico»³⁵⁰

En cuanto al segundo, corresponde a un discurso en vía de conformarse, un discurso en busca de una conceptualización que, lejos de apoyarse en pares de opuestos y disyunciones, se orienta por el camino azaroso y los saltos analógicos de la imaginación:

«De Montaigne a Rousseau, el ensayo-meditación, el género deliberativo interior, constituye una tradición esencial en la institución literaria [...]. La estructura general del discurso es azarosa, zigzagueante; el paso de una proposición a la otra se da de manera no esencial sino accesoria: en él la imagen intuitiva tiene más fuerza que el silogismo. En el caso de Montaigne se ha mostrado [...] que esta apariencia de desorden esconde a menudo un desarrollo riguroso. Pero se trata en todo caso menos de develar un contenido exterior al pensamiento que de mostrar los mecanismos íntimos por los cuales el pensamiento se da sus objetos. El carácter discontinuo del desarrollo [...] se explica a partir del hecho de que no se apoya sobre un saber sino que busca atrapar su génesis, a través de la intuición o de lo vivido»³⁵¹

En este segundo tipo, dice también Angenot, el yo del enunciador es de capital importancia y estará sin cesar presente, no tanto como garantía de la verdad de su escrito sino como conciencia y medida de sus alcances.

Si algo caracteriza al ensayo latinoamericano no es precisamente el desarrollo de temáticas particulares (la cuestión identitaria, por ejemplo), sino algo que está aún antes que esas realizaciones particulares, y es una peculiar forma de

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 57.

traducirse simbólicamente, a través del ensayo, la situación del intelectual en su relación con la cosa pública. Retomando una observación de Antonio Cándido en torno a la existencia de una literatura sin lectores en el Brasil del siglo XIX, plantea Liliana Weinberg que el paraíso no es más que el ideal de la lectura total y el infierno su contrario: la incompreensión de los textos y la falta no sólo de lectores sino de un horizonte compartido de discusión. Esta autora sigue considerando que las transformaciones arduas e incompletas que conmovieron a la “ciudad letrada”³⁵² desde la segunda mitad del siglo XVIII son características de América Latina y de su intelectualidad.³⁵³

Muchos críticos y ensayistas hispanoamericanos se han acercado al enigma del ensayo y lo han caracterizado certeramente, sólo que vieron con extrañeza ese carácter de mezcla, de mestizo, una necesidad hecha virtud, que lo convertía en el “centauro de los géneros” como lo calificara Alfonso Reyes³⁵⁴, en “un extraño puente entre las imágenes y los conceptos”, en palabras de Picón Salas, entre el mundo frío y objetivo del conocimiento y el mundo de los valores y las ideologías³⁵⁵

«La función del ensayista [...] parece conciliar la poesía y la filosofía, tiende un extraño puente entre el mundo de las imágenes y de los conceptos, previene un poco al hombre entre las oscuras vueltas del laberinto y quiere ayudarle a buscar el agujero de salida. No pretende como el filósofo ofrecer un sistema del mundo intemporalmente válido, sino procede de la situación o el conflicto inmediato»³⁵⁶

³⁵² Véase Rama, A. (1984): Op. cit.

³⁵³ Weinberg, L. (2001): *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE.

³⁵⁴ Reyes, A. (1944): *El declive: prolegómenos a una teoría literaria*. El Colegio de México, Reimpresión en Fondo de Cultura Económica, ahí mismo también para A. R., Obras Completas, vol. XV, con Nota preliminar de Ernesto Mejía Sánchez.

³⁵⁵ Cfr. En Ortega y Gasset (1914): *Meditaciones del Quijote*. En (1993): *Obras Completas I*. Madrid, Alianza, p. 311. Para Ortega: dado un hecho, un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden que la vida [...] arroja a nuestros pies [...] en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones [...] Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud (...), el ensayo es la ciencia menos la prueba explícita [...] y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal. Para Alfonso Reyes, el ensayo es ‘ese centauro de los géneros’, donde hay de todo y cabe todo, propio hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al “Etcétera” cantado ya por un poeta contemporáneo preocupado de filosofía.

³⁵⁶ Picón-Salas, M. (1955): Op. cit. pp. 143-145.

Y Alfonso Reyes puntualizaba: *"el ensayo es propio hijo de la cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a una curva abierta, a un proceso, una marcha"*³⁵⁷ ...

A propósito de la denominación del ensayo que diera Reyes como "centauro de los géneros", Eloy Caloca Lafont³⁵⁸ comenta muy pertinentemente:

«Del griego Κένταυρος, que quiere decir "cien torres" o "cien toros", el solo vocablo alude a una fuerza sobrehumana, al brío del galope y, en el imaginario colectivo, a una criatura mitológica mitad hombre, mitad equino. Ni hombre ni caballo, el ensayo es centauro porque posee la alusión centáuride tanto a nivel lingüístico (es directo, fuerte, certero, como "cien torres" o "cien toros") como a nivel iconográfico. Es congruente con lo que, de acuerdo al imaginario colectivo -nuevamente-, se entiende por un centauro: un bicéfalo, un objeto que es mitad una cosa, mitad otra. El ensayo no es cuento, pero puede tener ínfulas narrativas. No es poema, pero se obliga a hacer uso de un ritmo lírico que emula la conversación o la cátedra. Es tanto el qué como el cómo; el contenido y la expresión. Es el arte de saber decir algo y de saber al mismo tiempo cómo decirlo».

Dejo solamente apuntada esta veta, que sería interesante explorar: la del hibridismo y cómo las definiciones incluyentes de ensayo y la idea incluyente de mestizaje, contra las visiones racistas excluyentes y las racialistas más moderadas, se expanden paralelamente en nuestra historia intelectual.

Otro tema de creciente interés en los últimos años es el del aspecto retórico y el carácter argumentativo del ensayo. En efecto, muchos estudiosos han reconocido el vínculo entre la estructura del ensayo y la superestructura argumentativa: a pesar de su libertad creativa, todo ensayo podría traducirse a

³⁵⁷ Reyes, A. (1975): *Ensayo mexicano moderno*, México, FCE, Colección Letras Mexicanas,

³⁵⁸ Caloca Lafont, E.: "Centauro. Un ensayo del ensayo".

En <http://eloyaloca.blogspot.com.es/2010/07/ensayo-sobre-el-ensayo-o-una-carta-de.html>

una superestructura que cuenta con las partes retóricas tradicionales: exposición o planteamiento del problema, reunión de pruebas, argumentación propiamente dicha, conclusión. Dado que al lector no solo le interesa lo que dice el ensayo sino cómo lo dice, este método nos permitiría traducir el ensayo a los términos de una argumentación diferente de la demostración científica, pero no por ello menos rigurosa. El ensayista no apunta a la verdad sino a la verosimilitud y a la coherencia. Ésta es la posición de Arenas Cruz³⁵⁹.

Será necesario dar un mayor énfasis a una operación primera que está aún antes de los pasos retóricos ya señalados, y que es fundamental para el ensayo: se trata de la invención (*inventio*), esto es, la determinación y el recorte de un tema, puesto que es a partir de ese *big bang* que el ensayo encuentra su impulso inicial. Hay entonces un primer momento interpretativo previo a la exposición misma de las ideas, que es la selección, la determinación, la precomprensión del tema, algo así como la comprensión por adelantado del tema que se va a tratar, siguiendo el modelo de un círculo hermenéutico.

No debe tampoco olvidarse que el ensayo se liga, a partir de Montaigne, a una línea de ruptura con la retórica tradicional, en una voluntad que algunos caracterizan incluso como anti-retórica.

Otro aspecto que ha llamado la atención recientemente es el carácter escritural del ensayo, al que Barthes considera sería óptimo deslastrar de su contenido argumentativo, hasta dejarlo en la escritura desnuda, libre. Y esto trae aparejada la discusión de otra serie de cuestiones. Si enfatizamos el carácter argumentado, razonado, del ensayo, tendremos la tendencia a resaltar su organización a partir de una serie de elementos subordinados. Pero la lectura de ensayistas como el propio Montaigne nos conduce a la certeza de que el ensayo se va constituyendo también a partir de fragmentos, de iluminaciones de sentido, que a veces, como es el caso de la prosa de Nietzsche, pueden traducirse bajo la forma de aforismos.

³⁵⁹ Arenas Cruz, M. E. (1997): *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Puede haber también figuras predominantes que den su peculiar tinte al ensayo: la paradoja o la ironía, por ejemplo. De este modo, el ensayo puede a veces asimilarse a una línea de desarrollo cercano al tratado, pero muchas veces a un crecimiento más afín al árbol: un crecimiento por complicación infinita.

A este respecto, los defensores de la posición escritural, como el crítico Réda Bensmaïa³⁶⁰, por ejemplo, plantean una noción altamente productiva para encontrar las principales hiladas del ensayo: es la noción de “*mot bastant*” o “palabra suficiente”, que es aquella capaz de concentrar en sí misma varias líneas de sentido en el texto, a la vez que desenvolverse productivamente.

Tal es, para poner un ejemplo, el modo en que funciona la máscara en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Si por una parte podemos realizar una lectura lineal y seguir un determinado hilo argumental en *El laberinto*, o si podemos también asociarlo a la interpretación de distintas etapas de la historia cultural de México, la incorporación de la máscara da otra posible línea de lectura y otra dinámica de sentido al texto, y le permite enlazar y atravesar varios planos y órbitas de sentido.

Desde esta perspectiva, la tan útil e iluminadora noción de “palabra suficiente” permite también atender no sólo a la táctica escritural que plantea Bensmaïa, sino también a la estrategia simbólica por la cual el ensayista busca introducir al texto apelaciones y discusiones ligadas a su entorno cultural y social. El ensayista hace uso de las potencialidades metafóricas y metonímicas de distintas imágenes y símbolos, que le permiten a su vez confirmar su posición como intelectual y traducirla simbólicamente.

Otra posición posible para el estudio del ensayo es su acercamiento a la interpretación. Si bien algunos autores consideran la interpretación como un quehacer específico ligado a la tradición hermenéutica, otros estudiosos advierten que, a partir de Dilthey, Heidegger, Gadamer y Ricoeur se abre una

³⁶⁰ Véase Bensmaïa, R. (1987): “Appendix: The essay”, *The Barthes effect, the essay as reflective text*, foreword by Michele Richman, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 95.

nueva concepción más amplia de la interpretación en cuanto ligada a la comprensión del mundo. Como ha dicho Gadamer en *Verdad y método*, “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación”.³⁶¹

Pero una vez que el concepto de interpretación parece haber alcanzado su más amplio sentido posible, algunos estudiosos proponen regresar a un empleo restringido y acotado, como es el caso de la “hermenéutica simbólica”, mientras que otros prefieren regresar a la línea que va de Peirce a la antropología simbólica, y explorarlo como una actividad permanente de confrontación entre lenguaje y mundo. Claro está que en este sentido el ensayista resultaría algo así como un “especialista” de la interpretación, de la “comprensión hermenéutica” de un estado del mundo que supera la reducción a concepto y a teoría, ya que, como dice Mignolo, “las interpretaciones desbordan las teorías”³⁶².

Resulta desde nuestra perspectiva clave asociar ensayo y evaluación social, como lo hizo en general para todas las formas enunciativas Bajtin y como lo hizo para la literatura latinoamericana Mariátegui, al hablar de “valores-signo”.

La teoría del discurso y la pragmática aportan así herramientas fundamentales para la comprensión del ensayo. Desde que Foucault³⁶³ planteara que el “autor” es un efecto del discurso y considerara la inscripción del ensayo en el marco de las instituciones, mucho se ha avanzado en el tratamiento del discurso y en la determinación de ciertos rasgos que, como la recurrencia de vocablos o frases, resultarían sintomáticos de una propuesta ideológica. En recordadas y revolucionarias palabras se refiere Foucault “al autor no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como

³⁶¹ Tomás Díez, M. (1985): “Introducción a la hermenéutica simbólica”, León, Estudios humanísticos, filología, Universidad de León, 7, pp. 171-183.

³⁶² Véase Mignolo, W. D. (1984): “Discurso ensayístico y tipología textual”, en Lévy I. y Loveluck J., (eds) (1981): *El ensayo hispánico*, Actas del simposio celebrado en Columbia, Carolina del Sur, Columbia, University of South Carolina, p. 53. También ver Mignolo, W. D. (1986): *Teoría del texto e interpretación de textos*. México, UNAM, p. 181.

³⁶³ Foucault, M. (2004): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Fábula.

unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia". Existen además, según el filósofo francés, tanto procedimientos externos como internos de control del discurso: procedimientos que intervienen en calidad de principios de clasificación, de ordenación, de distribución. Con ello se abre la posibilidad de pensar, como lo harán más tarde Castoriadis o Derrida, en un instituido instituyente, en una "ley" que rige el discurso y que está a la vez fuera y dentro del texto.

En los últimos años, la aparición de nuevas manifestaciones en prosa no ficcional como las "formas breves" de Piglia o los textos de crítica literaria y cultural de Vargas Llosa, Fuentes, Aira, Juan Villoro, nos lleva a replantear las concepciones tradicionales de ensayo. Por otra parte, la relectura de grandes clásicos del pensamiento latinoamericano, tales como la "Carta de Jamaica" de Bolívar, el *Facundo* de Sarmiento, el *Ariel* de Rodó o *Nuestra América* de Martí, que muchos colocan en la categoría de ensayo, conduce también a la necesidad de repensar el propio concepto de género y recuperar la noción de "aires de familia"³⁶⁴.

«Sí, existe un "público meta" del ensayo, un target, pero cualquiera puede leer cualquier ensayo si le es posible contextualizarse; ponerse en los zapatos adecuados. Marx le escribía a los obreros europeos, Gadamer a los filólogos y lingüistas, Ángel Rama a los latinoamericanos, Andrés Bello a los criollos, y Enrique Lihn -el ensayista, no el poeta- a los poetas. Lo que resulta peculiar en un ensayo es que, en lugar de tener un carácter tajantemente exclusivo, incita a ser a la vez obrero, lingüista, latinoamericano y poeta. Es un campo de insondable fertilidad donde se puede viajar a tiempos y circunstancias remotos, y sentar las bases para entender y actuar en función del tiempo y circunstancia, propios».³⁶⁵

³⁶⁴ A propósito recomendamos la lectura de Monsiváis, C. (2000). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona, Anagrama.

³⁶⁵ Caloca Lafont, E.: Op. cit.

Los mismos escritores toman conciencia de las transformaciones de la prosa y dan cuenta de ellas en los propios textos. Hablar de “formas breves” es ya una toma de posición por parte de Piglia³⁶⁶. No menos sintomático es el texto crítico que dedica a la decadencia de la prosa un autor como Juan José Saer, quien en “La cuestión de la prosa”³⁶⁷ se dedica a desenmascarar la prosa envilecida del autoritarismo y el eficientismo. Su ensayo se escribe en una prosa que el lenguaje va minando desde adentro mismo, de tal modo que la palabra poética y la pasión van corroyendo, minando, el texto, inauguran una y otra vez su propia transgresión y obligan al discurso razonado y razonante a concluir antes que la demostración quede cerrada y se institucionalice.

La presentación histórica y lineal del problema, que marca el ritmo de la marcha inexorable del avance del Estado y del mercado, apoderados ambos de la prosa a la que imparten sus dictados, entra en tensión con la ruptura de esa temporalidad, con el asomo a momentos de transgresión, de liberación de la prosa, de su recuperación mediante el quehacer del escritor.

El ensayo se vuelve así, en éste como en muchos otros notables casos, escenario de experiencias estéticas límite, como sucede con los textos ya clásicos de Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Juan García Ponce, o para citar un ejemplo más reciente y menos difundido, del colombiano Carlos Jiménez.³⁶⁸

Como sociedad, no podemos concebir un tiempo sin ensayos cuando el siglo pasado fue la muestra de que los más grandes criterios se divulgaban mediante este género.

Desde los existencialistas -Sartre, Kierkegaard, Camus con su Mito de Sísifo- hasta la Escuela de Frankfurt -Adorno, Habermas, Lowenthal, Horkheimer, Walter Benjamin, Jürgen Habermas-pasando por el psicoanálisis -Freud, Lacan- o por la semiótica -Peirce, y después Ricoeur y Umberto Eco-, la

³⁶⁶ Piglia, R. (2000): *Formas breves*, Barcelona, Anagrama.

³⁶⁷ Saer, J.J.: (1999): “La cuestión de la prosa”, en *La narración-objeto*, Buenos Aires, Grupo editorial Planeta-Seix Barral, pp. 55-61.

³⁶⁸ Jiménez, C. (1993): *Extraños en el paraíso; ojeadas al arte de los 80*, Bogotá, COLCULTURA, agrupada sintomáticamente en la serie Escritores colombianos en la diáspora.

lingüística -Saussure, Hjelmslev, Jakobson- y el ensayo literario -Propp, Greimas, Bajtín-, el siglo veinte hizo del ensayo su género.

Para Alain Baidou, en el siglo veinte nacen las ciencias sociales, la ciencia política como estudio, las relaciones internacionales, los estudios subalternos en la Historia; en fin, una serie de disciplinas cuya única herramienta de estudio son los ensayos: se leen ensayos y se hacen todo el tiempo, ensayos. Y, además, hay una infinidad de subgéneros del ensayo. Hay epístolas: cartas que en su contenido son ensayísticas porque exponen la visión del autor ante un evento específico, y circunscrito a un momento histórico, moral y psico-social, específico. Hay diálogos, los cuales pueden resultar ensayísticos. También el discurso, que puede ir de Las Bienaventuranzas a las palabras de Alain Badiou en la Plaza de Mayo, en Argentina, sobre la conciencia del mal. La ponencia como variante del discurso, es también un ensayo. Los mejores ensayos de Elena Poniatowska, Gonzalo Celorio, José de la Colina, Juan Hernández Luna, no se han escrito, se han escuchado en distintos foros donde estos escritores se han presentado. Esta oralidad también se hace presente en ensayos "inasibles" y cuyo registro esencial queda en el impacto sobre la conciencia y la memoria del que escucha.

El ensayo invita a ver y luego, a hacer. Como dirá Foucault en *Las palabras y las cosas*, es bidimensional: performativo (hace, y "hace hacer") y lingüístico (se lee, registra, expone).

Se trata de un género cuya pasión es lo inacabado.

Discurso situado, prosa de ideas, interpretación de interpretaciones, resolución estética de cuestiones éticas y abordaje desde la ética de cuestiones estéticas, los diversos ensayos que podemos encontrar como lectores pueden ser tan variados como los que se dedican a la política, la crítica literaria, el debate de ideas.

Pueden, unos, acercarse a la formalidad del tratado y seguir un orden argumentativo riguroso; pueden, otros, dedicarse a la crítica de textos y

pueden, otros más, adoptar la libertad del centauro, la capacidad de atravesar planos y hacer enlaces poéticos entre mundos diversos, tendiendo un extraño puente entre imágenes y conceptos. Pueden unos, de carácter escolar, autoobligarse a cumplir con las expectativas académicas; pueden, otros, alcanzar grados de libertad y heterodoxia altamente llamativos. Pueden, unos, coquetear con la crónica periodística y pueden, otros, acercarse a la prosa contestataria. En todos los casos representan el lugar para la resignificación de lo dado, para la expresión del pesar, de la insatisfacción y el dolor del mundo, para la libertad de construcción de un imaginario, para acercar lo ideal a lo posible. Es decir, el ensayo es un arma epistemológica que propaga casi viralmente visiones, argumentos y propuestas que, según su originalidad o certidumbre, amenazan con cambiar al mundo o destruir los discursos mejor parados. Es el espacio para la palabra hereje, alada, combativa, irreverente...

Y los dos últimos siglos latinoamericanos, plagados de *pesares*, han sugerido fecundamente ensayar desde la emergencia; buscando esos espacios sanadores, proféticos, cantores,... desde *la palabra suficiente*.

El renacer discursivo: convocando la utopía.-

Briceño Guerrero entendía la historia discursiva de América Latina como “laberinto de los tres minotauros”. Los tres discursos de fondo que a su juicio habían atravesado la narrativa política latinoamericana habían sido «el discurso europeo segundo» (que se importara desde el siglo XVIII, marcado por la razón segunda e inspirado en los resultados científico-técnico europeos), el «discurso cristiano-hispánico o discurso mantuano»³⁶⁹, heredado de la España imperial (propio de los criollos y del sistema colonial español) y el «discurso salvaje» (que reabre las heridas de la tradición cultural precolombina y provenientes de los esclavos trasladados a América).

³⁶⁹ El propio Briceño expone en qué sentido define como “mantuano” este discurso: «Uso en el título la palabra mantuano sólo como referencia ubicatoria aproximativa, pues la actitud estudiada no se limita a un periodo ni a una clase, sino que está presente en el juego de actitudes de todo latinoamericano, con frecuencia de aparición e intensidad variables, según la medida en que cada uno es o se siente criollo». En Briceño Guerrero, J. M. (1993): *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, p. 92.

Todos ellos tienen en común la búsqueda de una identidad «americana», desde los discursos oficiales hasta los de resistencia. La pregunta giraba en torno a qué es ser «americano». El análisis que ofrece el venezolano ofrece un debate exhaustivo sobre la defensa o reprobación de la pertenencia a Occidente, que resuelve a favor:

«Somos occidentales sin duda alguna, pero debemos admitir la presencia de una resistencia no occidental en América. El despliegue majestuoso del discurso occidental en las instrucciones y en la historia de América se ve interferido aquí y acullá, a veces entorpecido y hasta desfigurado, aunque nunca interrumpido, por lo que pareciera ser otro discurso u otros discursos de la naturaleza bárbara»³⁷⁰.

Critica la nostalgia de una barbarie pre-occidental y de una pretensión de retorno a su juicio absurdos. Esta pretensión pertenece al discurso “salvaje”, pero la misma distinción nosotros-los otros (nosotros, nos-otros, como plantea el autor, para referirse a la visión que de sí mismos tienen los americanos) está presente los tres discursos señalados: Europa / nosotros, no criollos / nosotros. Son los discursos de los antagonismos.

Considera que el destino cultural de América es el mestizaje y que la salida es una idea de occidente ampliado. De hecho, no es posible ya estar a favor o en contra de la idea de Occidente sin caer en el riesgo de atentar contra la propia idea de supervivencia.

«La fantasía apocalíptica segregada por la nostalgia sirve de evasión y consuelo pero no puede cambiar la situación real ni disminuir el horror: el aislamiento auténtico de una cultura es, hoy por hoy, imposible; Occidente ha intercomunicado todas las regiones del planeta; los terminales de alimentación y descarga de la gran industria han penetrado en todas las culturas; todas

³⁷⁰ Op. cit., p. 275.

las culturas quieren consumir productos de Occidente y se dejan consumir por él. El destino de la Tierra se confunde con el destino de Occidente; la destrucción de Occidente significaría la destrucción de la humanidad»³⁷¹.

Occidente es una realidad; no es contra Occidente contra quién debe librarse la batalla de la identidad. Diríamos que es más bien contra lo que Occidente ha hecho de sí misma, y de cómo ha devenido el desarrollo de la empresa civilizatoria. Este punto de partida es importante tenerlo en cuenta para comprender el tipo de ensayística de resistencia del siglo XXI que nos interesa rescatar en este trabajo, con objeto de sugerir líneas de fuga.

Tras ese tercer laberinto de Briceño, el nosotros-ellos latinoamericano se vio en gran medida definido por la relación amigo/enemigo con EE.UU., que aún sigue vigente no solo en toda una literatura contestataria sino en determinadas prácticas políticas, que guardan una relación directa con la historia de las dictaduras latinoamericanas. Las oligarquías plutocráticas que ocupaban la arena política no partían de un ideario democrático, llegando a mostrar una total falta de decoro³⁷² a los oprimidos sociales que conformaban las mayorías de América Latina. La historia del subcontinente está atravesada por el signo de la dictadura³⁷³. El vínculo de las oligarquías con Washington ha sido constante durante el siglo XX hasta hoy. Y no solo con Washington, sino con otras organizaciones latinoamericanas que financian dictaduras. De hecho, tal y como expone Atilio Borón, Mark Feierstein, administrador adjunto para América Latina y el Caribe de la USAID, había confirmado públicamente que «su agencia disponía de un multimillonario presupuesto para ayudar a

³⁷¹ Op. cit., p. 302.

³⁷² «Los dueños de Chile somos nosotros, los dueños del capital y del suelo; lo demás es masa influenciada y vendible; ella no pesa ni como opinión ni como prestigio», son declaraciones históricas de Eduardo Matte Pérez, patriarca de una de las familias más influyentes de Chile, que llegó a ser diputado. Cifrado en Roitman Rosenmann, M. (2013): *Tiempos de oscuridad. Historia de los golpes de estado en América Latina*. Madrid, Akal, S.A., p. 43.

³⁷³ Marcos Roitman, en colaboración con Eduardo Fort, ha elaborado un interesante anexo en el que expone una cronología breve de las dictaduras e intentos de golpes de estado en América Latina durante el siglo XX: cinco en Argentina, once en Bolivia, dos en Brasil, cinco en Chile, tres en Colombia, dos en Costa Rica, cinco en Cuba, 6 en Ecuador, dos en El Salvador, nueve en Guatemala, siete en Haití, cuatro en Honduras y en México, cinco en Nicaragua, tres en Panamá, ocho en Paraguay, cuatro en Perú, siete en República Dominicana, tres en Uruguay, seis en Venezuela. En Roitman Rosenmann, M. (2013): Op cit., pp. 210-220.

candidatos opositores o a sectores antigubernamentales en países como Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua y, por supuesto, para propiciar el “cambio de régimen” en Cuba». Asimismo, informa Borón que según la investigadora estadounidense Eva Golinger, «Washington ha canalizado más de 100 millones de dólares a grupos antichavistas en Venezuela desde el 2002» y que en 2011, Barack Obama «solicitó cinco millones de dólares en su presupuesto nacional para el 2012 para financiar grupos antichavistas en Venezuela»³⁷⁴.

La emergencia de discursos emancipadores en torno al neocolonialismo norteamericano conformarían, siguiendo la tríada de Briceño, el cuarto minotauro. No es de extrañar pues, que de América Latina haya emanado toda una tradición ensayística de discursos de liberación. Discursos que refundan una y otra vez las viejas utopías y recrean híbridos con seña de identidad propias. Ha sido América Latina un laboratorio de discursos contrahegemónicos y la contrahegemonía es una utopía, es decir, una posibilidad.

Si damos un paseo por los entresijos de sus reminiscencias, el balance del XIX está plagado de incertidumbres, de caciques, de lucrados tiranos, de búsquedas sin escrúpulos, de busca-paraísos realizados y busca-paraísos frustrados, y de un pueblo, cuyo reto pedagógico no podía ser la trascendencia hacia el tropo (sus tropos no estaban en castellano) sino el aprendizaje del alfabeto impuesto. También está lleno de almas sensibles que sacan lo mejor del continente y lo peor de quienes atentan contra el continente, en cualesquiera que sean los modos de atentar. Destruídas, desvirtuadas o devaluadas sus lenguas indígenas, América aprendió la impuesta; ello ha determinado su identidad mestiza.

La historia, por lo tanto, de *Nuestra América*, como la de otros pueblos sellados por la imposición o el intercambio culturales, se halla inmersa en un proceso de

³⁷⁴ Roitman Rosenmann, M. (2013): Op. cit. p. 8.

búsqueda identitaria que comienza con la colonización³⁷⁵. Su desarrollo tiene en el sistema colonial su primer obstáculo; se busca reproducir los patrones de la nación colonizadora, pero paradójica y dialécticamente, por tratarse de un sistema de dominación, de explotación, va a provocar una respuesta que avanza en dirección de la formación de otra identidad.

Este proceso de búsqueda identitaria sembrará una tradición de crítica y resistencia a una empresa civilizatoria impropia, desde ópticas múltiples resultantes de una dialéctica que se debate entre la autenticidad y la herencia, entre la elección y la imposición y que es, simultáneamente, política, económica, filosófica, antropológica y literaria. Por eso, esta tradición de resistencia no se deja traducir en categorías de mestizaje étnico, en rigor, una práctica, entre muchas, de la que se valieron soldados y misioneros para romper la cohesión social de los pueblos invadidos. Resistencia cultural significa más bien restauración hermenéutica y lingüística, recreación poética del pasado, recuperación de las memorias del olvido, de la memoria alterativa que construye memoria alternativa, en un sentido temprana y programáticamente formulado por el Inca Garcilaso.

La colonización europea de América fue una empresa ambigua. El relato que la recorre como una racionalidad interior, pasa por la destrucción y la muerte, y por la constitución de las identidades de siempre renovados poderes. Su fundamento teológico fue la aspiración apocalíptica del cristianismo a la constitución de un poder universal, a través de un proceso indefinido de culpa, expiación y subjetivación, es decir, de un proceso infinito de conversión (de esto saben mucho los pobres y...las mujeres). Su reformulación moderna es la idea de un progreso tecno-económico indefinido y depredador que hoy también alcanza los límites de su formulación apocalíptica a la vez como sistema civilizatorio global y como destrucción universal.

Analizamos dicho relato desde el análisis del papel que ha desempeñado la intelectualidad latinoamericana y caribeña en la definición de esa identidad, y

³⁷⁵ Casimir, J. (1997): *La invención del Caribe*. Puerto Rico, Río Piedras, Editorial de la UPR, pp. 260-261.

establecemos su inicio en el siglo XIX, por entender que esta centuria alumbra una amplia nómina de pensadores que, desde Las Antillas, en las voces de Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, Gregorio Luperón y desde el resto del subcontinente, en las de Simón Rodríguez, Bolívar, Miranda, Vasconcelos o Mariátegui, entre otros, enseñan no solo una forma nueva de observar la realidad de esta América, sino que sientan las bases del proceso que nos ocupa.

De este modo, desde el siglo XIX se constituye una filosofía educativa latinoamericana que a contrapelo de la europea y la estadounidense, es una interdisciplina en la que se combinan en forma sintética ciencia, ética, sociología, antropología, epistemología (lógica), psicología y tecnología. Si concretamos aún más, consideramos que en Hostos, como en ningún otro educador en el mundo de su época, encontramos una teoría-práctica de la educación capaz de pensar y organizar los procesos de formación humana en toda su complejidad. Piensa e imagina la América Latina y el Caribe en el momento mismo de su primera definición y siembra las primeras raíces de la búsqueda de la identidad en el sentido cultural, no estático, sino como proceso, que hemos anunciado.

Para Hostos educar es un proceso de rupturas; es liberación de la esclavitud, de la dependencia, de la desigualdad, de la injusticia, del coloniaje, en fin, de la barbarie. Y esa ruptura viene acompañada de una agenda civilizadora. Este era el desafío de su gesta educativa.

Por otra parte, las Antillas han conocido mejor que nadie, y por más tiempo, lo que significa una Modernidad trasplantada. Esas ideas “fuera de lugar”, los signos importados, impuestos, superpuestos, en ese proceso de continua colonización que atraviesa la modernidad latinoamericana. Por eso los valores liberales pudieron servir a gobiernos despóticos. Por eso el ideario positivista de progreso y civilización acabó legitimando, en algunos casos, los nuevos genocidios poscoloniales. Por eso constituye, quizá, un escenario idóneo para continuar esa línea de tradición crítica y contestataria en la búsqueda de la identidad.

La visión de Hostos sobre las Antillas que hoy llamaríamos el Gran Caribe (porque en su visión utópica llegó a incluir a Jamaica, aunque hablaba otra lengua, y a la América Central) contiene elementos que lo convierten de una identidad de tipo moral a una confederación, a una sola nación con una gran ascendencia sobre los pueblos de la Tierra. Desde la diáspora insular, desde ese pensamiento nómada y de orillas que apostaba por la unidad, él dio cuenta de las contradicciones de una emancipación tardía, amenazada por una nueva y trágica dominación, clamando conocimiento, progreso y libertad en territorio de esclavos.

A este respecto nos parecen interesantes los recientes acercamientos a los fenómenos nacionales como *comunidades imaginadas*, que vemos en los trabajos del antropólogo Anderson Benedict³⁷⁶. Sin llegar aún a los extremos de los enfoques posmodernos que ven el fenómeno de las identidades como un simple discurso narrativo, ni mucho menos verlo en forma más tradicional y absoluta, en palabras de Anthony Smith, *como entidades fijas e inmutables, allá afuera*³⁷⁷, Anderson define, por ejemplo, las naciones como comunidades imaginadas por sus miembros como territorios limitados y soberanos que compartían lazos de solidaridad horizontal³⁷⁸.

No es de extrañar pues, que nuestros pensadores bandera iniciaran el proceso de imaginar a la América Latina y las Antillas como *la América toda, la Nuestra América, la Patria Grande*, como una comunidad en el fragor de las luchas por la independencia. Pero no es únicamente la lucha por la independencia de estas naciones lo que les hace pensar en ellas como una sola cosa, es también su premonición anti-imperialista, que les permitió ver el acecho norteamericano que podría amenazar esa independencia. El Caribe era, por su situación geográfica, de gran interés para los norteamericanos. Por lo tanto, ese era un destino común y tenía que provocar *lazos de solidaridad horizontal*. Con respecto a esto, ya Betances había dicho:

³⁷⁶ Anderson, B. (1991): *Imagined Communities*, citado en Duany, J: *Para reimaginarse la nación puertorriqueña*, Revista de Ciencias Sociales, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, p.2.

³⁷⁷ Smith, A. D. (1986): "The Ethnic Origin of Nations", cit. en Duany, *Op. cit.*, p. 3.

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 2.

«Yo creo en la independencia futura, próxima de mi país. Ella sola, por acuerdo de las demás Antillas, es capaz de salvarnos del minotauro americano...; yo creo en la libertad y en la república; creo en ellas, para mi patria, donde abundan los hombres de inteligencia y los hombres de bien; creo en la igualdad de nuestros derechos, con los de todos los pueblos civilizados»³⁷⁹.

Y establece claramente, el proceso colectivo de la construcción (fabricación, le llama) del ideal:

«...en el baño de mi vida que es la brisa de ese mar, dominicanos, cubanos y puertorriqueños fabricamos un día el ideal. Por aquí pasó Betances; por aquí pasó Luperón. De ahí, unas tras otras, salieron voces de estímulo para Borinquen; voces de entusiasmo para Cuba; voces de libertad para Quisqueya. Aquí se forjó la redención de Puerto Rico; aquí se fulminó la sentencia de muerte del coloniaje español en las Antillas; aquí se decretó la regeneración de Quisqueya por la libertad, por la verdad, por la justicia....; desde aquí se promulgó la Confederación de las Antillas como objetivo final de nuestra historia»³⁸⁰.

Las naciones no son, por lo tanto, ni producto de determinaciones geográficas, económicas o políticas ni simples fabricaciones artificiales, sino creaciones culturales enraizadas en procesos históricos y sociales. Las identidades nacionales no son, como afirmó Oscar Terán: *....bellas durmientes de la historia que aguardan al príncipe azul nacionalista que las arranque de su triste letargo...*³⁸¹, sino que dependen de que, basados en esos procesos históricos y

³⁷⁹ Ferrer Canales, J. (1986): *Antillanismo y anticolonialismo en Betances, Hostos y Máximo Gómez*, Río Piedras, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, p. 6.

³⁸⁰ Ferrer Canales, J.: *Ibíd.*, p.16.

³⁸¹ Terán, O. (1995) : La nación en la Sociología y la Moral social de Hostos. En López, J. C. (ed.) (1995): *Hostos: Sentido y proyección de su obra en América*. Río Piedras: Instituto de Estudios Hostosianos, UPR y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, p. 405.

sociales a los que hace referencia Anderson, sus miembros imaginen una comunidad.

Ahora cabe preguntar quiénes estarían en disposición de erigirse *amanuenses* de la imaginación disidente de los *miembros* (en el sentido de la crítica y la resistencia que apuntábamos al inicio) y a través de qué medios. Acaso, aunque no exclusivamente, los ensayistas podrían ser considerados auténticos vertebradores transdisciplinares del proceso, desde su posicionamiento teórico, y en muchos casos, desde su práctica.

Si junto a la gran obra ensayista de Hostos³⁸² analizamos su biografía, podremos dilucidar que fue mucho más que un teórico de su tiempo. Toda su obra gira en torno a un compromiso vital y su posición ante su época fue ciertamente la de un ensayista hereje. En primer lugar se proclama antiesclavista en pleno canto del evolucionismo, corriente cuyo impacto, si bien no es comparable al del positivismo, sí tuvo la fuerza suficiente para calar, como mínimo y sólo por lo pronto, hasta la emergencia de los fascismos. No olvidemos, además, que Hostos es coetáneo de autores como el polémico brasileño Silvio Romero, quien inspirado en Gobineau y Vacher de Lapouge, asume la realidad brasileña como resultado del mestizaje, pero entendido como fusión que contribuye al desprendimiento de la esencia portuguesa y que, pese a incluir al africano, manifiesta que la bonanza del hibridismo venía dada por el componente blanco, añadiendo que se le daba al indio una importancia que nunca tuvo³⁸³. También es cierto que este autor ha suscitado más fobias que filias.

Por otra parte, la cartografía planteada por Hostos se aleja de todo centralismo y de nuevo, vida y obra se nos presentan inseparables. La irreverencia de su ensayística pasa por una suerte de desterritorialización del hibridismo, por la

³⁸² No nos detendremos a justificar si el puertorriqueño fue un ensayista en el sentido estricto del género; es cierto que, como plantea Laboy, Hostos sólo escribió bajo la denominación de ensayo *Hamlet*, ahora bien, para abundar en el tema, léase el apartado *¿Pero por qué hablamos de ensayo?*, en "Hostos, ensayista" de Roberto Gutiérrez Laboy. Universidad de Puerto Rico.

³⁸³ Romero, S. (1982): *Ensayos literarios*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. XIII (del prólogo de Antonio Cándido).

ruptura del ser y el estar heredados. Este reto cartográfico que proponía la unión de la América es, al mismo tiempo, una propuesta de desterritorialización de las identidades; la nueva cartografía no busca un centro, no propone una capitalidad. Hostos ni siquiera otorga un lugar privilegiado a su Puerto Rico natal. Su idea de unidad está por encima de las diferencias. En el desprendimiento de la patria propia está la idea de una patria que constituye una unidad superior, y que no es geográfica, ni política, sino identitaria. Sólo en esa gran idea del Uno caben los todos: En el fondo es un apátrida patriota, y esto es lo que, aunque parezca paradójico, encierra la esencia misma del proceso de búsqueda identitaria. Anunciamos que Hostos era consciente de la potencia de este reto, como veremos.

Esta empresa entronca con un tercer elemento que nos conduce directamente a nuestro tiempo. Ya hemos comentado que no pretendemos arribar en los extremos de los enfoques posmodernos que ven el fenómeno de las identidades como un simple discurso narrativo; sin embargo tampoco podemos obviar el impacto que la posmodernidad ha tenido en América Latina. Impacto que se ha debido, fundamentalmente a la plasticidad con la que en el subcontinente (y Caribe) se ha digerido la “literatura” (en su más amplia acepción) posmoderna. De Hostos a los autores de la nueva ensayística existe un punto de encuentro que sitúa a uno y otros como orillados ideológica y territorialmente que comparten el tropo común de la comunidad imaginada (obviando las flagrantes diferencias en la concepción moral de ambos momentos).

Nos estamos referimos a escritores que, más allá del signo político, del compromiso con la ideología personal, se colocan en un punto cualquiera. No queremos decir un punto geopolítico, sino un lugar que no es, un «ser», un «cualquier lugar», desde exilios voluntarios, como el de Hostos, o involuntarios, como los del uruguayo Ángel Rama o el cubano Antonio Benítez Rojo. Este último logra mantenerse al margen ante la casi impuesta tendencia a la elección de la capitalidad política (Miami *versus* La Habana) tan presente hoy, sin dejar por ello, desde una posición de apátrida patrio –como Hostos, quien tampoco sitúa su patria natal como eje de la Federación-, de repensar el

meta-archipiélago caribeño y su reiterada problemática (en su *Liber insularum*, por ejemplo, no sitúa a Cuba como centro del archipiélago); nos referimos también a escritores Elouard Glissant (en *El discurso antillano*), como César Chirinos (en *Mezclaje*) o Alejo Carpentier (en *Los pasos perdidos*), que han tenido muy presente la metáfora cartográfica y el “topos” del Robinson Crusoe en su narrativa.

Ellos son capaces de una visión total de la Nuestra América y del Caribe, más que desde la política, desde la categoría de “lo político” que formulara Roberto Esposito, apátridas que denuncian “islas que se repiten” condenadas al naufragio. Esto explicaría en qué sentido hablamos de desterritorialización en este proceso de búsqueda identitaria, que supone simultáneamente un juego de sacralización y desacralización, de escritura y oralidad. *La isla que se repite*, de Benítez Rojo, es síntesis intelectual de los imaginarios sembrados una centuria antes por Hostos, y aún antes por Betances, pero que son retomados y analizados bajo el filtro de la rizomática deleuziano-guattariana.

Reconocemos el riesgo que implica situar a Hostos en esta línea de las narrativas de las comunidades imaginadas, más aún cuando el propio Hostos, en su *Moral Social* arremete ferozmente contra la literatura: abomina de ciertos géneros, propone la escritura social y de compromiso, herramienta de la tradición de resistencia como signo que marcará la historia latinoamericana, abomina del drama, la lírica, e incluso de la narrativa, concretamente de la novela; abomina también de las corrientes triunfantes de su época: Romanticismo, Realismo y Naturalismo y advierte los peligros morales de esta literatura: “en el arte todo son precipicios para la moral”³⁸⁴

Sin embargo, un lugar común que se desprende de la búsqueda identitaria en Nuestra América será el cuestionamiento acerca de la literatura nacional, no entendida ésta como reclamo nacionalista que revise las glorias literarias engendradas en una determinada geografía, sino como imaginario propio que contiene todas las letras prestadas, heredadas y reinventadas; sería esa

³⁸⁴ Hostos, E. M. (1906): *Moral social*. 2a. ed. Madrid. Bailly-Bailliere e hijos.

literatura autopoiética que aglutina no una imagen proyectada de lo que se hace, sino de lo que podría serse y hacerse.

Por eso el debate no estaría en plantear si un autor es más o menos nacional en la medida en que esté más o menos politizado, sea más o menos comprometido con la realidad social, frente al creador apático, contemplativo o meramente abstracto... el escritor tendrá pleno derecho a decidir su compromiso y su visión de la literatura y de su lugar en ella, más allá del peso canónico que organismos marginales del propio hecho literario otorgue o niegue. No importa demasiado que en el seno de la polémica expuesta por García-Romeu sobre la reconstrucción del sistema literario de su país se plantee que hay autores cuya vinculación con el contexto político es directa (Walsh) o nula (Borges)... sino más bien en la línea de Glissant.

La irreverencia del ensayo glissantiano sería promulgar, ya abiertamente, la desterritorialización literaria. Para Glissant, el debate no es el canon literario, no se trata de medir a los autores o su impacto mediático, como tampoco de condenar, como hiciera Hostos en su *Moral Social*, el “signo” literario que marca una historia de la literatura (contra el Romanticismo, contra el Realismo, contra el Naturalismo...) Glissant plantea el vínculo literatura-historia en unas coordenadas irreverentes si tenemos en cuenta el peso que la herencia humanista, racionalista e incluso positivista, deja en los próceres de Nuestra América: la palabra para la conciencia, la palabra para la civilización, la palabra para la praxis. Pero Glissant supera este debate, lo redimensiona. Inspirado en el mito, y superándolo:

«la relación historia-literatura se oculta en lo que llamo el deseo histórico. No se trata en el escritor ni de la pasión ni de la obsesión por la historia, en tanto reserva de inspirarse cómodamente; no se trata de una purificación tranquilizadora, sino más bien de la obsesión por una huella primordial que hay

que rastrear, mediante dilucidaciones cuya particularidad (como antaño el mito) es obscurecer al revelar»³⁸⁵.

Un planteamiento que pone en un mismo lugar a prosa y drama. Cuando habla del drama, Glissant plantea que *“lo trágico ya no es un destino histórico sino un desorden metafísico”*; y aclarará

«[la literatura] demasiado personalizada, suele alejarse de la vivencia para significarla mejor. Aún así, está obsesivamente presente en la función exploradora y reveladora del mito: el deseo histórico es la señal de esta presencia obsesiva. Si «se abre» casi siempre a (o con) un fracaso (por ejemplo, el personaje novelesco no logra culminar su búsqueda, o la culmina suprimiéndose), tal vez sea por fidelidad a otras leyes que rigen el mito (y por ende la tragedia): la necesidad de asumir (de asegurar) la revelación a través del «sacrificio» de un héroe propiciatorio, cuya muerte vuelve a unir a la comunidad».³⁸⁶

El deseo histórico toma diversas formas, no es un lugar determinado, ni siquiera politizado, aunque sirvan políticamente: deseo histórico en demostrar la legitimidad, la inocencia, la obsesión, el engaño, la fundación, origen o extravío primero, el consumo del propio deseo histórico, descender o ascender por las diferentes edades... la desterritorialización como el deambular en un bosque, sin rizoma...

«Efectivamente, en sus espesuras la historia madura nuestro deseo. Así, el bosque de las cimarronadas era el primer obstáculo que los esclavos fugados oponían a la transparencia del colono. En esta frondosidad no hay camino evidente, no hay

³⁸⁵ Glissant, E. (2002): *El discurso antillano*, Caracas, Monte Ávila Editores Lationamericana, , p. 198.

³⁸⁶ Y añade en nota al pie, *«El héroe asume la fuerza colectiva, y de su fulminación nace la concordia final» (La intención poética, 1969). Esta constancia de la tragedia en Occidente la deslinda del drama, que carece de reto colectivo. Ibíd., pp. 198-199.*

línea. Damos vueltas sin transparencia, hasta alcanzar el primer tronco. La formulación del deseo histórico, vinculado así a su imposible, nos introduce en las problemáticas de los pueblos todavía oprimidos por las culturas dominantes»³⁸⁷.

Pero si podemos argüir algo realmente proscrito en Glissant, es que indirectamente viene a situar a Hostos en el centro mismo del género que había denunciado y no como pensador, sino como persona. Le da, a través de estas líneas, nada menos que la dimensión de personaje: Hostos soñaba ser, vivió para ser, el héroe sacrificado de la tragedia (no drama) que había de culminar, según su deseo, en la tragedia cómica. Hostos pensó y “vivió” al héroe, desde su ser-estar como el prototipo del “hombre lógico” que proponía; de hecho, confesaba en el diario

«a los treinta y cinco años, uno que hubiera tenido un poco más de audacia, de pasión y de amor a sí mismo, hubiera hecho, con mis fuerzas morales e intelectuales, cualquiera que hubiera sido su objetivo en la existencia, todo lo que hubiera querido. Yo estoy tan lejos de haber llegado al fin que me proponía, que ni aún se lo que quería».

Sí, ya habíamos comentado que Hostos era consciente de la magnitud de su empresa.

Glissant, por su parte, escribirá en los finales del XX:

«Yo soñaba con esa tragedia nueva [que veníamos definiendo], y me extrañaba que fuera tan difícil de conquistar. Proyectaba una tragedia de la relación que no concibiera un sacrificio ritual del héroe comunitario. Una tragedia de muchos de nosotros, de tantos yo, implicados en uno solo, o dados por todos. Pero necesitaría siempre la unicidad sublimadora de la Historia, otro

³⁸⁷ *Ibíd.*, p 202.

rapto, y el mito de una nueva filiación. Así, el rechazo a lo trágico es para Occidente el signo evidente de la renuncia a una especie superada de unanimidad. Pero tampoco nos satisface la victimización trágica. Hemos sufrido la carencia histórica de lo trágico: por ejemplo, no haber convertido al negro cimarrón en nuestro héroe tutelar. Pero no podríamos fortalecernos de esa unicidad que fue la fuerza y el objeto de la ascesis trágica. Nuestros cuentos son quizás también lo antitrágico: la disrupción de la historia y el rechazo a toda legitimidad trascendental. La historia y la literatura, deslastradas de sus mayúsculas y contadas en nuestros gestos, se vuelven a unir para proponernos, más allá del deseo histórico, la novela de la implicación en el nosotros, del yo en el otro, de nosotros en el vosotros»³⁸⁸.

Es posible que si Hostos viviera hoy, fiel a su tradición, estaría trabajando en revisar y superar sus propias ideas. Haría para este nuevo siglo, lo que hizo para el suyo: una propuesta educativa basada en una ética y política a tono con los intereses y valoraciones emancipatorios de la época y a través de la síntesis de saberes contemporáneos en torno al ser humano y su sociedad. Tal y como exponía Ángel Rama

«si la literatura fue vista como disciplina específica que debía elaborarse con rigor, conocimiento y arte, dedicándole tiempo y trabajo, no fue vista por ninguno como «pura», al menos en el sentido que dio al término el abate Bremond en los años veinte pensando en Paul Valéry. Estuvo al servicio de una comunicación espiritual, cuya precisión imponía equivalente esfuerzo para lidiar con las palabras. Los escritores fueron francamente políticos e ideólogos, recogiendo la sacralización del intelectual diseñada en los albores de la independencia, y

³⁸⁸ *Ibíd.*, 207

aun antes, contribuyendo a su robustecimiento: “Torres de Dios, poetas”»³⁸⁹.

La utopía contiene, como se sabe, tanto el lugar que no es (lo que se proyecta), como el que es (lo que se denuncia). Las viejas Utopías, desde Platón, Moro, Campanella, Owen o Fourier... hasta el más reciente thriller-serial televisivo de Dennis Kelly, donde se ofrece, además de un testimonio de la naturalización de la violencia a la que asistimos, el esperpento de los creadores de Utopía, podrían considerarse los primeros modelos de toda una serie de utopías que podríamos denominar dialectales, de microrelatos especializados que conformarían un gran mosaico aun informe con que se teje también las culturas con minúsculas. Pero eso no mengua el significado de lo que la Utopía significa como crítica y proyección.

Aquellas Utopías eran proyectadas con autoconciencia de su propia significación, con deliberada pretensión utópica. Hoy, en la era de la multiplicación y reduplicación discursiva, herederos de la Teoría Crítica, de la Teoría General de Sistemas, de los estudios poscoloniales... asistimos a la eclosión de nuevas utopías que corresponden con los tiempos de especialización del conocimiento y que contribuyen a la ordenación de topoi con vocación de construcción y cambio, de lugares que aún no son pero podrían ser. Así pues, cualquier cuestionamiento de lo acontecido, de lo constituido es, en este sentido, una contribución a horizontes quiméricos, de posibilidades.

A nuestro juicio, un proyecto utópico hoy, como antes, como siempre, lejos de pertenecer a la esfera de idealismo, es un ejercicio de hermenéutica crítica político-social que además, sigue analizando las mismas viejas y irresueltas cuestiones: la definición y crítica del poder, la legalidad y la legitimidad de la Ley, esto es, el derecho en un sentido amplio, el papel y funcionamiento de las comunidades humanas en cualesquiera que sean sus variantes (llámense

³⁸⁹ RAMA, A. (1985): *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 92.

polis, Estados-nación, megalópolis, tribus), el bien común y la justicia, que se han ido focalizando o concretando en análisis sobre las políticas de redistribución y reconocimiento. Estaría inserta, en el sentido más amplio, en la esfera de lo político.

De hecho, muchas de estas cuestiones fueron pertinentemente desarrolladas especialmente durante la Modernidad y a esta le debemos la nomenclatura con que, entre acuerdos y desacuerdos, se ha venido debatiendo en los últimos siglos. Estos fueron en su origen, *topoi* de resistencia con que nos aventuramos a dar un gran salto epocal.

Por lo tanto, parece evidente que el análisis utópico precisa un análisis de la Historia. Ahora bien, también podría decirse que la propia noción de Historia ha cambiado. La historia, tal y como se ha mostrado, tal y como se ha planteado a través de los currículos estatales occidentales, y que ha servido no solo a la conformación de los espíritus nacionales decimonónicos, y también, con probabilidad, a la manipulación deliberada de los hechos y a la selección de la información que se ha venido dando en el decurso del tiempo. Han sido, de alguna manera, metarrelatos parciales al servicio de los Estados como clave de estrategia geopolítica de dominación y poder.

Esa concepción ha contribuido además a la conformación de una subalternidad cuya lucha por crearse un espacio social de reconocimiento es tan vigente como necesaria. Nos referimos, por ejemplo a la deconstrucción del patriarcado, a la imposibilidad de determinadas minorías planetaria a las áreas de poder que rigen los destinos planetarios y que se han asentado por la vía de una autolegitimación de la que muchas veces no existe conciencia social. Esbozar utopías políticas pasa necesariamente por desenmascarar las estrategias y poner en evidencia los acontecimientos que sostienen la hegemonía del pensamiento único, que ha sido uno de los campos de batalla de las luchas sociales en América Latina.

Como plantea Walsh, «la formación moderna del Estado-nación genera un mayor encubrimiento de la colonialidad del poder, ser y saber y logra

establecer los discursos jurídicos como legítimos frente a la constitución de identidades subalternizadas, siendo preciso entablar reflexiones que permitan destejer la geopolítica del conocimiento y forjar un diálogo de saberes epistémicamente diferenciado desde historias locales de frontera, lejos de la cotidiana dualidad de civilización y barbarie»³⁹⁰.

Esto no quiere decir que se cuestione la pertinencia ni de los Estados ni de sus instituciones, sino el papel que estos desempeñan en la toma de decisiones políticas y geopolíticas, que benefician a las transnacionales económicas y otros poderes financieros fácticos, de los cuales apenas se plantean las consecuencias que sus acciones tienen en los sectores sociales que no participan o cuyos derechos son violados o siquiera contemplados.

Arribar al siglo XXI con distinciones entre diversos grados ciudadanos da cuenta de un cuestionable progreso. Globalización y localismo son utilizados convenientemente en función de intereses que ya no se corresponden con los valores de la modernidad y el vínculo ética-política se ha destruido en aras de unos intereses que sirven a unos pocos. En realidad, se trata de una dislocación de las minorías y de las mayorías. Es paradójico que esas que se llaman minorías que luchan por alcanzar cotas de representatividad y reconocimiento públicos sea la mayoría planetaria, y que lo que aparentemente se presenta como mayoría, sea un ínfimo porcentaje.

En el seno de esta lucha por la hegemonía de las grandes potencias, eclosionaban simultáneamente formas de resistencia que dieron lugar a la lucha de clases y procesos de emancipación coloniales que fueron lugares comunes en el XIX y buena parte del XX. Así, diacrónicamente podríamos considerarlas utópicas, pese a que en su momento quizá no leyesen como tales, sino como espacios de repulsa.

³⁹⁰ Walsh, C, (2002): Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista Walter Mignolo, en Walsh, Catherine et al: *Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito, Ediciones Abya- Yala. Ver: http://www.academia.edu/953646/Una_propuesta_de_resistencia_epistemologica)

La historia integró esas figuras disidentes (no tanto otras minorías étnicas, de género, religiosas, etc., que empiezan a ocupar parcialmente aunque con escaso eco algunas esferas de poder contra-hegemónico), pero el conocimiento de esa historia no parece haber contribuido demasiado a la contraposición efectiva y fáctica de la hegemonía que se gestaba.

Ese libro de la Historia parece algo así como clausurado por la incontestable asunción de la naturaleza cibernética de los mercados y por un incontrovertible paradigma que coloca la economía en el centro de todo análisis. Y a esto no escapa ni el proyecto comunista, ni el neoliberalista que se impone en el tardocapitalismo. Ambos proyectos se sustentaron en la legitimidad incuestionable de la economía como infraestructura lógica e incontestable del sistema. El papel social, en ambos casos, ha formado parte de una superestructura. El comunismo como praxis ya se sabe que abocó en un totalitarismo finalista; el tardo capitalismo, por su parte, culmina en el totalitarismo del eurocentrismo e impone un modelo económico que atraviesa pensamiento, ética, cultura, y todas las esferas sociales.

Las luchas han continuado, y es cierto que han gestado avances en lo que respecta a la conformación de otro imaginario colectivo donde lo políticamente correcto ha cambiado y ampliado su geografía, donde determinadas minorías tienen espacios para reclamar sus derechos (y este es un tema ya complicado, porque nos llevaría profundizar en los estudios poscoloniales y las propias contradicciones de las que ha sido susceptible...) pero en suma, la historia no ha cambiado en lo sustancial los viejos problemas y quedan demasiados excluidos de un pacto poco funcional.

Como plantea Amin Maalouf

«En lo referente tanto a las relaciones entre las naciones como a la gestión de los recursos del planeta, el balance de la Historia nada tiene de ejemplar, puesto que la jalonan guerras catastróficas, crímenes contra la humanidad, despilfarros masivos y trágicos descarríos, y todo ello nos ha llevado a este

marasmo en que nos hallamos hoy. Más que adornar el pasado e idealizarlo, habría que desterrar los reflejos que adquirimos ayer y resultan desastrosos en el contexto de hoy; sí, hay que librarse de los prejuicios, de los atavismos, de los arcaísmos, para entrar sin trabas en una fase muy diferente de la aventura humana. Una fase en la que hay que volver a inventarlo todo: las solidaridades, las legitimidades, las identidades, los valores, los puntos de referencia».³⁹¹

Los Estados Naciones no solo absorbieron el concepto de Historia. Asimismo, se ha planteado la completud de los topoi, desde un prisma occidentalcentrista, de completud de la Cultura, de completud de la ciencia y del derecho. Y esta plenitud se ha instalado epistemológicamente de tal manera que su deconstrucción creemos que exigirá la proyección de nuevos retos contra-hegemónicos durante los años venideros. Los Estados, como plantea de Sousa Santos han contaminado la ciencia y el derecho, anegando las promesas de emancipación de la modernidad, sustituyéndolas por mera regulación social.

Esta plétora se plantea aquí como gran limitación en la medida en que constriñe las perspectivas y deja fuera de juego otras perspectivas y enfoques. La monopolización, incluso de la crítica, ha devenido en una hegemonía que otras voces comienzan a intentar destejer en los últimos tiempos, reclamando, en nombre de la incompletud, un espacio propio y no solo una redistribución económica, sino del reconocimiento en las esferas del poder.

Esto implica varias cosas: en primer lugar, un reclamo económico, pero también, la descolocación de un paradigma claramente economicista –la economía como eje-, en la medida en la que el reconocimiento pertenece a una esfera social y cultural. Y esto es algo que traspasa a los clásicos de Mont Pelerín, sino que alcanza a la propia Teoría crítica, algo de lo que a juicio de Axel Honeth, en su *Crítica del poder*, no fueron capaces de percatarse.

³⁹¹ Maalouf, A. (2009): *El desajuste del mundo*. Madrid, Alianza editorial, p. 200.

En opinión de Honeth, Tanto Horkheimer como Adorno, cada cual con sus diferencias, enfatizaron, en líneas generales, exageradamente la dimensión del trabajo social, descuidando el posible análisis de la vida cultural cotidiana y la dimensión conflictiva inherente al escenario social; no vieron en la dimensión social más que una extensión perversa de la dominación humana de la naturaleza.

Para Honeth, Foucault da un paso más al centrarse en el tema del poder, pero le cuestiona que lo haga solo en términos de intercambio estratégico intersubjetivo, lo cual lo acercan más a la teoría de sistemas que a un enfoque social. Por su parte, la teoría comunicativa de Habermas, según Honeth, ofrece criterios para desarrollar una crítica reflexiva del poder. Pero solo acepta de su teoría la versión que explica el desarrollo social no haciendo referencia a la lógica de la racionalización, sino a la dinámica de las luchas sociales insertada estructuralmente dentro del terreno moral de las interacciones sociales. Para Honeth, la distinción entre “sistema” y “mundo de Vida” le impide a Habermas apreciar en que medida el plexo social e institucional de una sociedad es el resultado de interacciones, conflictos y negociaciones constante entre grupos y actores sociales.

Considera que es un error continuar que la única tarea de la crítica debe ser escribir un proyecto emancipatorio y que no debe entenderse la labor crítica como una reflexión vinculada al proceso, es decir, a la historia de la opresión.³⁹²

Por ello, no puede pensarse que una integración regional sea posible desatendiendo los demás niveles de re-integración cultural. Por ejemplo, las demandas indígenas, la reivindicación de formas culturales afroamericanas, etc. Especialmente en un tiempo en el que nos invade la amenaza de una disyuntiva monstruosa entre el pensamiento único (aniquilador de identidades) o un insuperable conflicto de civilizaciones (desde identidades asesinas). En cualquier caso es integrismo, totalitarismo. La apuesta ha de ser “ni lo uno, ni lo

³⁹² Honeth, A. (2009): *Crítica al poder*. Madrid, Editorial Machado.

otro, sino todo lo contrario”. La ética del futuro debe ser híbrida y contener todas las culturas, no como suma de minorías.

Así que, más allá de las políticas nacionales y de que estas puedan periódicamente adoptar medidas más o menos al servicio financiero que se apuntaba, parece necesario asumir ya no como proyecto utópico, sino para garantizar la propia pervivencia del planeta y de la civilización, que es lo que realmente está en juego, exige una alianza y el compromiso común entre los estados. Sin la dimensión interestatal no es posible garantizar los derechos humanos más fundamentales. Poco puede hacerse desde disidencias monoestatales con oposiciones, como demuestran algunos escenarios actuales, fortísimas y antagónicas.

Los compromisos que creemos –de acuerdo con de Sousa Santos- que debería contener la necesaria construcción utópica hoy, pasa, necesariamente por la construcción de una nueva sociología jurídica. De Sousa ha expresado, revisado, sintetizado (cuestiones que de alguna manera ya estaban parcialmente en autores como Wallerstein –mucho más densamente que en el caso del portugués-) y conferido a su discurso un testimonio experiencial y de una concreción que le aleja de los tradicionales utopismo). Buena parte del contenido social novedoso y hasta ahora pasado por alto desde muchas posiciones pretendidamente críticas. Su propuesta, si bien nos remite al origen, es a un origen de lo que él denomina el ur-derecho³⁹³, que creemos que no debe leerse como el viraje a un derecho natural.

³⁹³ Se refiere aquí De Santos al ur-Derecho como el Derecho que contempla derechos fundadores, clandestinos que como indica «fueron suprimidos por los colonialistas occidentales y la modernidad capitalista a fin de construir, sobre sus ruinas, la monumental catedral de los derechos humanos fundamentales. La concepción de los ur-derechos es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical. Significa establecer y denunciar un acto abismal de negatividad en el centro de la expansión colonial, una negatividad abismal sobre la cual la modernidad occidental cimentó sus deslumbrantes edificios epistemológicos, políticos, económicos y culturales. Según esta concepción, los ur-derechos no son por tanto los derechos naturales de la tradición idealista de Occidente; son derechos que existen solo en el proceso de ser negados y como negaciones. En realidad, no son derechos originales, sino más bien injusticias originales [ur-injusticias o ur-ilegalidades]». En: Sousa Santos, B. (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid, Trotta, p. 534. El término ur-derecho (original ur-rights en inglés) se traduce literalmente como 'derecho original'.

Su propuesta de hecho, contiene la ley (derecho positivo). Pero plantea que es necesaria una renovación radical de la sociología jurídica que devuelva al derecho al origen mismo de lo que se considera legítimo y a su vínculo con la ética y con la justicia, y no solo con la legalidad, como sucede. Y ello desde una sociología de las emergencias en la que pueda incluirse derechos que la sociología de las ausencias no había contemplado.

Los derechos que pretende incorporar tienen muy en cuenta este interrogante y están enfocados a la necesidad de un compromiso interestatal con objeto de alcanzar una legalidad cosmopolita. Para ello presenta ocho tesis:

- a. Una cosa es utilizar una herramienta hegemónica en una determinada lucha política. Otra es utilizarla de manera hegemónica.
- b. El uso hegemónico o de herramientas jurídicas hegemónicas reposa en la idea de integrarlas en movilizaciones políticas más amplias que puedan incluir acciones tanto legales como ilegales (el caso de Pasárgada, Brasil).
- c. Las formas de derecho no hegemónico no favorecen o promueven necesariamente el cosmopolitismo subalterno.
- d. La legalidad cosmopolita es voraz en cuanto a las escalas de legalidad.
- e. La legalidad cosmopolita es una legalidad subalterna que tiene como objetivo la sociedad incivil y la sociedad civil extraña.
- f. Como forma es legalidad subalterna el cosmopolitismo. Somete los tres principios modernos de regulación a una hermenéutica de la sospecha.
- g. El vacío entre el exceso de sentido y el déficit de desempeño es inherente a una política de legalidad. La legalidad cosmopolita está preocupada por este vacío.
- h. A pesar de las profundas diferencias entre la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita, las relaciones entre ellos son dinámicas y complejas³⁹⁴.

³⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 575-580.

El pacto tácito- histórico entre Derecho y Estado (y este, recordamos, es un pacto claramente político), como la historia, se ha blindado en su pretensión de completud. Su pregunta, que es la nuestra, es si puede el derecho ser emancipatorio. Este procedimiento por el cual se entiende que todas las culturas y *topoi* están incompletos lo denomina Boaventura hermenéutica diatópica, que contiene el topos, como la utopía, y lo atraviesa en búsqueda de un camino que nos devuelva a la deseable presunción de humanidad, al amparo de un marco jurídico no solo universal, sino que pueda ponerse, de facto, en práctica y no quede relegado, como tantas proclamas y declaraciones humanas, a la utopía vacía del papel.

CONCLUSIONES

«No hay una escuela, hay formuladores... Tal vez sería bueno llegar a ser una escuela mundi, es decir, una escuela mundial para los oprimidos, por decirlo de alguna manera... En este momento, tenemos una aspiración de universalismo. Pero es desde abajo que debemos construir, de una manera subalterna, insurgente...»

Boaventura da Sousa Santos, *Epistemologías del Sur*.

«¿Qué es lo común? Algo que se pone en juego antes de los que enseñan y aprenden, antes de los que mandan y obedecen (...). Hay que volver a pensar lo común, el ciudadano debe reinventarse».

Jorge Alemán. *El nuevo malestar de la cultura. Políticas para un sujeto dividido*.

El tablero en la mesa.-

Partimos de la concepción de Posmodernidad como escenario, que intenta ampliar la esfera definitoria que propusiera Lyotard, queremos hacer referencia a los procesos de transformación “cultural” vinculados indefectiblemente a las transformaciones económicas y políticas acontecidas en occidente a partir de la Revolución Industrial. Por otra parte, en la medida en que es planteada como contexto, cualquier planteamiento, proyecto o discurso pedagógico ha de pasar por algunos de sus filtros en tanto en cuanto constituye el marco de contención.

En este escenario, la mundialización económica ha dejado sin obstáculos al sistema capitalista transnacional al que acompaña una Globalización cultural, intelectual, científica, que pretende abocar en pensamiento único sustentador de lo que hemos analizado como consolidación de un modelo hegemónico. El pensamiento único, una clase única planetaria, un saber único performativo, la anulación de los binomios, una *koiné* unificadora de raíz imperialista se esconden bajo la eclosión de múltiples lenguajes, axiomáticas y simbolismos. La complicidad de los Estados-naciones no equivale, como quieren algunos, a la desaparición del Estado-nación moderno (esa idea de un “territorio soberano y estable, de una población controlable y cuantificable, de un censo digno de confianza y de categorías transparentes y estables), pero se resquebrajan algunos de sus principios y procedimientos esenciales.

Se trata de una pérdida de la ilusión de la soberanía económica nacional y del bienestar, la globalización exacerba tales incertidumbres y produce incentivos nuevos para la purificación cultural, por ello la violencia global a la que asistimos en las últimas décadas puede ser más que un efecto de simples choques entre entidades antagónicas. Es también un recurso con que intentar contrarrestar las incertidumbres acerca de las identidades.

La nueva lógica global introduce inmensos desafíos. Es una fuerza normativa que impone directrices y políticas mundiales. El discurso hegemónico neoliberal

generó la aplicación de un recetario cuyos resultados han sido decepcionantes. La consecuencia de esas políticas ha sido un aumento significativo de la exclusión social, en medio de una sucesión de crisis que afectan una parte de los grandes países de la periferia, en primera instancia, y posteriormente termina por descalabrar la propia estabilidad de los centrales. Al mismo tiempo, la marcha acelerada de la globalización constriñe progresivamente el poder de los Estados nacionales, subordinándolos a metas monetarias rígidas que les impiden practicar los principios keynesianos en vigor en la mayor parte de la segunda mitad del último siglo. Intentar enfrentar estos nuevos desafíos significa, como una primera condición, aceptar que estamos definitivamente insertados en la realidad global; y que ella define grandes impasses.

Las personas están cada vez más vulnerables en todas las partes del mundo. La erosión del estado de bienestar elimina las redes de seguridad. Y la crisis financiera es ahora una crisis social. La mundialización corroe la base fiscal de los países, particularmente de los países en desarrollo, reduciendo los recursos públicos y limitando a las instituciones que protegían a los ciudadanos.

La liberalización económica ha dejado muchas promesas sin cumplir. La globalización no ha dado más frutos que la reproducción y el abundamiento de viejas asimetrías y crea otras nuevas, reflejando el contraste que existe entre la rápida internacionalización de algunos pocos mercados y la ausencia de una agenda mundial completa y menos distorsionada.

Los progresos han sido frustrantes en lo que se refiere a crecimiento económico, transformación productiva, aumento de productividad y disminución de las desigualdades.

La vulnerabilidad se ha constituido en un trazo social dominante en gran parte de la geografía del globo. El predominio del mercado en la vida económica, la economía abierta al mundo y la retirada del Estado de las funciones que tuvo en el pasado dejan expuestas a la inseguridad una amplia capa de la población de medianos y bajos ingresos.

El discurso hegemónico neoliberal del período posterior al fin de la Guerra Fría, que prometía a los grandes países de la periferia una nueva era de prosperidad a partir de las políticas de «abrir, privatizar y estabilizar», se mostró poco eficaz. Los resultados fueron, en general, decepcionantes. El aumento del flujo de comercio derivado de la apertura benefició a los países con mayor capacidad de añadir valor a su producción local, generando déficits comerciales recurrentes. La automatización y la tercerización de los procesos productivos redujeron el crecimiento de los empleos y ampliaron la informalidad de su mercado de trabajo. El equilibrio fiscal ha exigido presupuestos públicos muy apretados precisamente en momentos en que los efectos sociales perversos de la privatización aparecen con toda su fuerza, reduciendo aún más la legitimidad de los gobiernos y de las clases políticas. Y la privatización de los servicios públicos ha exigido ajustes de tarifas por encima de la capacidad de ingresos de la población.

El mundo ha aprendido que la economía global presenta riesgos mayores de lo que todos podríamos imaginar. Las lógicas de la globalización y del fraccionamiento de las cadenas productivas, muy oportunas para la pujanza del capitalismo contemporáneo, incorporaron a los grupos de trabajo barato mundiales sin aumentarles necesariamente los ingresos. Los puestos formales crecen con menor rapidez que las inversiones directas. Y si surgen oportunidades bien remuneradas en el trabajo flexible, el sector informal básicamente acumula el trabajo más precario y la miseria. Las grandes corporaciones transnacionales, responsables por el desarrollo de las opciones tecnológicas, refuerzan el desempleo estructural alegando que su misión es competir y crecer, y no necesariamente generar empleos.

En las dos últimas décadas del siglo XX, el discurso neoliberal barrió las economías mundiales. El vacío teórico y la incapacidad de gestión de los Estados nacionales, fenómenos que vinieron a continuación de la crisis poskeynesiana, abrieron espacio para los ardientes defensores del Estado mínimo; la reducción de sus dimensiones fue presentada como fundamental para resolver los problemas de un sector público estrangulado por sus deudas.

Y se predicó la flexibilización del mercado de trabajo como condición importante para el enfrentamiento del desempleo.

En realidad, la consolidación del capitalismo en el período posterior a la Guerra Fría había definido claramente el tono hegemónico contemporáneo. La movilidad del capital y la emergencia de un mercado global crearon una nueva elite que controla los flujos del capital financiero y de las informaciones, actuando sobre todo en redes y clusters, y reduciendo de forma progresiva los vínculos con sus comunidades de origen. Como consecuencia, mientras que el mercado internacional se unificó, la autoridad estatal se debilitó. Con esto aumentó la fragmentación, resurgió el tribalismo y se aceleró la pérdida del monopolio legítimo de la violencia por parte del Estado, que ahora compite con grupos armados y con el crimen organizado en varios lugares del mundo.

La consecuencia de este proceso fue una sucesión de crisis que han provocado un aumento significativo de la exclusión social en gran parte del mundo y la marginación de grupos que hasta poco tiempo antes estaban integrados al modelo de desarrollo. Para complicar todavía más este cuadro, la revolución en las tecnologías de información y comunicación aumentó de forma incesante las aspiraciones de consumo de gran parte de la población mundial, inclusive de los excluidos. El proceso de globalización también limitó progresivamente el poder de los Estados, restringiendo su capacidad de operar sus principales instrumentos discrecionales. Las fronteras nacionales pasaron a ser todo el tiempo transpuestas, siendo asumidas como obstáculos a la libre acción de las fuerzas de mercado.

Los Estados nacionales no consiguieron seguir respondiendo a los llamados para garantizar la supervivencia de los ciudadanos que están siendo expulsados en gran cantidad del mercado de trabajo formal. Ocurre claramente lo que podría llamarse «efecto democracia»: aumenta la cantidad de desempleados y pobres, creciendo su base política. Se introduce, de esta forma, una clara disonancia entre el discurso liberalizante de las elites y su práctica política. Mientras tanto, la cuestión sobre el futuro papel de los Estados nacionales continúa abierta, así como la creciente disparidad entre las

demandas sociales y la imposibilidad del Estado de satisfacerlas de forma convencional, pues mientras que el capitalismo global prospera y las ideologías nacionalistas avanzan en todo el mundo, el Estado-nación pierde parcelas considerables de su poder.

Por otra parte, mientras que los países de la periferia se encuentran amenazados por flujos de recursos especulativos, las economías maduras tienen que enfrentar repentinas irrupciones de liquidez y períodos de recesión. Y, sobre todo en los países más pobres, los gobiernos no tienen presupuesto ni estructuras eficaces para garantizar la supervivencia de los nuevos excluidos.

Este contexto de 'nueva pobreza' y 'generaciones de la incertidumbre' han creado una onda de inmigración, incluyendo a los individuos de clase media, sin precedentes en la historia contemporánea. En las agendas continentales la cuestión de los obligados éxodos pasará a ser, de aquí a poco tiempo, un problema de graves proporciones y sin fórmulas dignas de gestión.

La mejor comprensión de este cuadro penoso y complejo nos obliga a la profundización del análisis de los mecanismos de la nueva lógica global y a la identificación de los desequilibrios estructurales que ella favorece.

Piezas del meta-juego.-

Este nuevo siglo ha colocado en pleno vigor una nueva lógica global. Ella introduce inmensos desafíos en la práctica de la política mundial y tiene características mucho más complejas que las que estaban en vigor al final de la Guerra Fría. Usando una competente metáfora de Ulrich Beck³⁹⁵, llamemos esta nueva realidad meta-juego. Considero aquí el término meta en el sentido de lo que trasciende los modelos anteriores. Este nuevo sistema introduce múltiples paradojas y mucha falta de previsión, pues las reglas no son ya relativamente estables; se modifican en el curso del juego, confundiendo categorías, escenarios y tramas.

³⁹⁵ Beck, Ulrich (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, París, Éditions Flammarion.

En el período posterior a la globalización, los Estados pierden la posición de poder más relevante de la acción colectiva; sus fronteras son despreciadas y ya no consiguen regular las reglas de la acción política. El Estado-nación y el Estado del bienestar social se diluyen. Con la liberalización de las fronteras surgen papeles y reglas desconocidas, así como nuevas contradicciones y conflictos.

Al igual que un juego de damas donde los movimientos pasan a darse con la libertad inusitada de las piezas del ajedrez, los actores más poderosos saltan sobre los otros y cambian de dirección sin previo aviso, inventando nuevos papeles. Bien es verdad que el antiguo juego nacional-internacional era dominado por reglas de derecho internacional que partían del presupuesto de que los Estados podrían hacer lo que quisieran con sus ciudadanos dentro de sus fronteras. Estas reglas tienden a ser cuestionadas.

El paradigma de la soberanía es colocado en jaque, abriendo más espacio para intervenciones humanitarias internacionales; la inmunidad diplomática parece más relativa. Pero, ¿quién decide hoy las reglas que serán aplicadas? Beck recuerda que la posibilidad de acción de los jugadores, especialmente de los más fuertes, depende en gran medida de su autodefinición y de sus nuevas concepciones sobre la política. En este nuevo contexto, el nacionalismo puede pasar a ser extremadamente costoso, impidiendo que se descubran nuevas estrategias y recursos de poder. La primera condición para desobstruir esta visión es aceptar el hecho de que estamos definitivamente insertados en una nueva –y muchas veces perversa– realidad global. Ella implica la asunción de una perspectiva cosmopolita del ciudadano y de las instituciones públicas y privadas que pasan a integrar, quieran o no, la lógica global. Es esta actitud realista la que maximiza las posibilidades de acción de los jugadores del meta-juego. Revirtiendo el principio marxista, esta nueva esencia es la que determinará la conciencia del futuro espacio de acción.

La globalización contemporánea es una fuerza normativa que impone directrices y políticas. Si ellas conducen a crisis graves o callejones sin salida a

países que asuman solos el riesgo de comportarse como les fue exigido, el sistema internacional, cuyos actuales países ricos muchas veces infringieron sistemáticamente esas normas, lava sus manos. Por medio de instrumentos como el investment-grade, se decide quién se comportó de acuerdo o no con las expectativas. Los primeros están incluidos en el juego; los otros serán excluidos y sufrirán las duras sanciones del flujo de inversiones.

Podemos agrupar a los actores del nuevo juego global en tres áreas principales: capital, sociedad civil y Estado. En los años más recientes, los grupos terroristas adquirieron estatus de nuevos actores mundiales, disputando con los Estados el monopolio de la violencia. Los países se ven presionados en dos frentes. Se exige un Estado minimalista, donde la autonomía se reduce a opciones restringidas a la aplicación de las normas neoliberales. Por otra parte, se des-regulan los mercados, se privatizan los servicios y se asiste a un progresivo deterioro del cuadro social, lo que –paradójicamente– requiere un Estado fuerte y un aparato regulador muy eficiente, inclusive para tener el poder de imponer a la sociedad civil condiciones penosas como las indizaciones de las tarifas superiores al aumento de los salarios, consideradas medidas necesarias para la remuneración adecuada de los capitales.

Las naciones, especialmente los grandes países de la periferia, son obligadas a bajar cada vez más los costos de sus factores de producción para atraer parte de las cadenas productivas de las grandes corporaciones transnacionales; es la llamada estrategia de especialización, fuertemente competitiva y depredadora, que estimula una disminución general de los costos generales de la mano de obra y una guerra de exenciones tributarias.

El concepto tradicional de poder del Estado estaba ligado al control del territorio, de la población y de sus recursos. Ya las grandes corporaciones y el flujo de capitales –núcleos de la economía global– circulan libremente por el espacio mundial, lo que les permite maximizar su poder frente a los Estados, estimulando la competencia y lanzándolos a unos contra otros simplemente ejerciendo la opción-salida: «no invierto más, me voy para otro país». No importa más el control territorial y sí el libre acceso al mercado y a la mano de

obra barata; todos los factores de producción transitan libremente –y de esto las corporaciones sacan su provecho– excepto la mano de obra, eterna prisionera de sus contornos territoriales. En estas condiciones, poco queda del fundamento territorial y nacional de la autoridad económica. Los salarios reales disminuyen en función del aumento de la oferta global. Participar en las cadenas productivas no es más una opción, pasa a ser una obligación impuesta por la lógica global: quedar fuera de ellas es todavía peor.

Se opera en los intersticios de un sistema no regulado, en un ámbito metalegal, tomando el espacio digital y ejerciendo una influencia creciente sobre las decisiones y reformas del Estado, haciéndolas coincidir con las prioridades del mercado global, tanto en las normas en relación con el trabajo como en los procesos de arbitraje internacional. Las antiguas soberanías ahora son compartidas entre Estados y actores económicos. Estos últimos usan siempre la opción-salida como arma, llevando a muchos Estados a aproximarse cada vez más a los intereses del régimen neoliberal. Con esto las empresas transnacionales pasan a tomar decisiones casi políticas. Gobiernos y opinión pública se van transformando en espectadores y la legitimación democrática se debilita. No hay una definición clara de responsabilidades ni sistema legal, político o social que las apruebe o legitime.

En lo que se refiere a la sociedad civil, por una parte su poder se limitó con el debilitamiento continuo de los movimientos sindicales, incapaces de hacerse viables en el apoyo a la creciente cantidad de trabajo informal y de desempleo, provocados especialmente por los procesos intensos de tercerización y de automatización. A pesar de esto, con los enormes espacios vacíos dejados por el Estado, esta sociedad civil fue incorporando a la vida pública una infinidad de asociaciones civiles autónomas y una visión mediática para las actividades sociales, económicas y políticas de grupos particulares que pasaron a reivindicar el carácter público de sus intereses, exigiendo reconocimiento, regulación y salvaguarda de sus instituciones.

En este nuevo espacio público están principalmente lo que pasó a llamarse organizaciones no gubernamentales (ONGs), pero también un nuevo

asociacionismo a partir de barrios, habitantes, e iniciativas culturales, ambientales y de recreación de carácter local; pequeñas asociaciones profesionales y de solidaridad con diferentes segmentos sociales; asociaciones de reivindicación o defensa de derechos enfocando género, raza, credo, opción sexual, etnias...o cualquier otro sistema identitario por pertenencia. Estos nuevos actores introducen cambios sustanciales en la cultura política, ya que en tesis no aspiran más a su incorporación al Estado y defienden un nuevo modelo de acción colectiva vinculado a criterios territoriales y/o temáticos. La acción de las ONGs y de los movimientos sociales, así como las confederaciones, acuerdos regionales, convenios interestatales, que han dado lugar a instancias como ALBA, MERCOSUR, UNASUR, ALCA, CELAC, son procesos que interpelan de forma directa la acción de los actores sociales de esta parte del continente y aunque hayan avanzado bastante, aún no logran influir determinadamente en la alteración más amplia del proceso global y nacional, permaneciendo las asimetrías, la pobreza y la concentración de ingresos y poder.

Es necesario destacar a un actor muy especial dentro de la nueva lógica económica global, que aún está fuera de juego y puede asumir un rol fundamental en el equilibrio futuro del poder: el consumidor, el gigante adormecido, que –como bien recuerda Beck– podría transformar su acto de compra en un voto (o veto) sobre el papel político de los grandes grupos a escala mundial –en temas tan vitales como automatización y desempleo, contaminación ambiental y tecnologías peligrosas–, luchando con sus propias armas: el dinero; o mejor, su ausencia (rehusarse a comprar). Pero para que esto no sea una simple utopía, habrá que trabajar mucho a escala transnacional. Mientras varios países estén disputando a cualquier precio estas inversiones y jugando de forma desarticulada –unos contra otros– estas acciones de la sociedad civil simplemente llevarán a las grandes empresas a blandir nuevamente su amenaza fatal: la opción salida.

En la intensa y cambiante geometría variable que fomenta el nuevo juego, el aliado de hoy puede ser el enemigo de mañana. Es el caso típico de las alianzas Sur-Sur tipo Grupo de los Veinte (G-20), acuerdos temporales Brasil-

India-África del Sur y el apoyo de ONGs internacionales en determinadas resistencias. Aun así, hay bloques de intereses que definen conflictos básicos. Uno de ellos coloca corporaciones multinacionales contra movimientos sociales. Las grandes corporaciones –con su inmenso poder sin rostro– definen la dirección de la investigación tecno-científica y los vectores tecnológicos, la distribución mundial de la producción y los productos que serán considerados como objetos de deseo. Modelan los medios a través de los que penetrará el discurso diseñado en la conformación de mentalidades, conciencias, deseos y estilos de vida (incluso los que, en primera instancia, parecieran alternativos). Con todo este poder, están continuamente expuestas a las críticas sobre las consecuencias que la sociedad les pueda atribuir: degradación ambiental, riesgo de la utilización de la biogenética, toxicidad de los alimentos, desempleo y crecimiento de la informalidad, propaganda engañosa. La eficacia y la legitimidad de los movimientos sociales reposará sobre su credibilidad a largo plazo en el papel de testigos de hecho y reveladores de verdades ocultadas o maquilladas largo tiempo.

Como parece evidente, es fundamental pues, redefinir el papel del Estado y las instancias de lo público. Y de ahí, la necesaria resemantización de ‘lo político’, de los discursos, los escenarios y del propio campo de acción política, como instrumentos para reequilibrar, domar y revertir las fuerzas en juego.

Subvirtiendo las reglas.-

En función de los impasses configurados aquí, la política transnacional gana una nueva importancia a medida que puede pasar a ser una respuesta a la expansión de las fuerzas de mercado. Si es verdad que los Estados tienen reducidas alternativas de adaptación o resistencia, también es verdad que una federación de Estados puede recuperar y desarrollar el poder cooperativo de la política y conquistar en la economía mundial nuevas funciones y nuevas opciones para influir sobre los rumbos del equilibrio de poder.

Beck nos recuerda que las estrategias autárquicas del capital tienen como objetivo minimizar la independencia del mundo de los Estados. Sus objetivos

son alcanzados por medio de tres movimientos de fusión: del capital con el derecho; del capital con el Estado; y de la racionalidad económica con la identidad personal. Las estrategias de autosuficiencia del capital se confunden con la experiencia mundial de la neoliberalización del derecho. Ellas son incompatibles con cualquier intervencionismo estatal. La movilidad de capitales y la dictadura inversionista insta una brutal competencia entre los Estados y le da a la economía mundial el poder de excluir. Sus principales estrategias son el control del espacio transnacional; el control de la innovación por medio de la ciencia y la tecnología; el incentivo a la especialización y a la tercerización para minimizar los costos globales; la edición del derecho transnacional y la sumisión de las colectividades a sus decisiones estratégicas.

El sujeto ensimismado torna sujeto aquiescente y aun pudiendo estar en desacuerdo con el *nomos*, con *ley*, con el *sistema*, la fascinación deviene en una suerte de cautividad dorada.

La farsa de ese sueño se desarrolla entre las bambalinas donde se ha universalizado la idea de derecho y el discurso de la integración y pueden constatarse con toda lucidez las miserias de un sistema de facto desigual. Se trata de una universalización de apariencia y realmente excluyente. Y a esto habríamos de sumar el alarmante e imparable ecocidio.

Por otra parte, hace algo más de un lustro sobreviene un desajuste en los ritmos de acumulación del capital financiero, una alteración consecuencia de la desmedida aceleración de una economía desregulada y virtualizada. Esto se ha traducido en una flagrante crisis financiera internacional sobre la que han operado mecanismos de reajuste diseñados en las esferas del poder económico e implementados a través de sus cómplices del poder político para que la gravedad de la consecuencia, la afectación de las vidas de esos mecanismos de ajuste y reajuste, sean pagados por los pueblos.

La legitimación de estos procesos es inducida por el «autoritarismo de la eficacia», una especie de autolegitimación que reposa en la racionalidad de los especialistas y en el poder de los medios de comunicación y de los poderosos.

Eficacia y poder, aquí como sinónimos absolutos, tratan de imponer el poder normativo del «Estado» transnacional privado como fuerza de organización de la economía mundial. En la era global, este es el papel del FMI, del Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (BIRD) y de la OMC, que tratan de consolidar el poder de los agentes económicos en el espacio transnacional. Pero si la autoridad privada sustituye o debilita la autoridad pública legitimada, no es apenas porque es más eficaz, sino porque da a estos poderosos actores un medio de legitimar sus intereses particulares sin tener que asumir las consecuencias públicas de sus actos, sin tener que buscar el complejo consentimiento democrático y sin los obstáculos que se imponen a la autoridad emanada de los Estados constitucionales, siempre obligados a renovar su legitimación.

La responsabilidad final por las consecuencias sociales de estas acciones globales termina siendo del gobierno, que no previó, reguló o impidió. A lo que se está asistiendo por primera vez, recuerda Beck, «es al surgimiento de un Estado sin territorio, no político, sin opinión pública, un Estado sin sociedad, localizado en un «no lugar», practicando una «no política» con la cual él restringe el poder de las sociedades nacionales fracturándolas a partir de su interior». En fin, se identifica en el escenario global una soberanía en formación perfectamente simétrica a la soberanía estatal, una nueva forma de organización no pública, de poder privado, que se impone a los Estados soberanos, una red de gobernanza supranacional de la economía, combinación política inédita que origina su flujo de legitimación en la autoridad privada. Se desarrollan, de esta forma, nuevos tipos de tribunales privados y organismos transnacionales de arbitraje, regidos por leyes privadas conocida como *lex mercatoria*.

Sin embargo, y paradójicamente, los intereses de la sociedad y el bien público pueden ser redinamizados gracias a los graves *impasses* causados por la experiencia de las crisis políticas actuales. La economía mundial y el mercado en general tienen necesidad de una nueva política de Estado que cree un cuadro de reglamentación fundamental a su funcionamiento, sobre todo para tratar con las anomalías y disparidades creadas por los agentes económicos

privados. Esto podría ser resuelto con la fuerza legitimadora de una reorganización transnacional –aunque de carácter regional– democráticamente organizada y reintroduciendo el espacio de la mediación política en el cuadro global, ahora involucrando a ciudadanos y consumidores ligados por las redes.

Lo que puede fortalecer esta nueva concepción de poder es una curiosa coincidencia de intereses. Por lo que parece, la economía mundial no puede prescindir del Estado y de su política. Ella necesita un apoyo transestatal poderoso en el plan político mundial, capaz de imponer un ordenamiento y una aceptación sin la cual el poder de los actores transnacionales se complica. Aunque las estrategias del poder capitalista global generen la adecuada acumulación para mantenerlo en expansión –lo que parece ser el caso actual– ¿cómo tratar a los perdedores de la globalización y sus barricadas, con las continuas crisis en los grandes países periféricos y los fundamentalismos que proliferan por todo el mundo?

Los países de la periferia tratan de atraer los capitales con costos reducidos, menores controles y zonas de exención. La especialización se materializa por una reglamentación paradójica: abolición de las reglas. No se trata de una elección libre, sino de una especie de «elección de Sofía» –que se da visando el mal menor. Se camina hacia una especie de proletarización de los Estados. La estrategia de inserción radical competitiva coincide con los intereses de las naciones ricas, que mantienen sus valores culturales y abren espacios para la mayor tasa de acumulación de sus capitales. Por este camino no parece que exista luz para la mayoría al final del túnel.

Efectivamente el capitalismo está en crisis civilizatoria, ha puesto en jaque la vida del planeta y no ofrece oportunidades ni para los seres humanos, ni para la naturaleza. Estamos en un momento de urgencia, al borde de una catástrofe ecológica y de catástrofes sociales de diferente dimensión. Indudablemente esta crisis está intentando sujetarse maquillando el modelo y hasta pensando la emergencia de un capitalismo de nuevo tipo que no va a absorber todo lo que expulsó, que no es capaz de restablecer los niveles de empleo que tuvo en otro momento, porque sus propias condiciones, su propia estructura no lo va a

permitir, entre otros, porque el grado de concentración de la riqueza del capital impide que ello sea posible. Sea como fuere, ese genio maligno no va a recuperar todo lo que quedó fuera de la lámpara. ¿Por qué empeñarse en salvarlo? Especialmente, ¿por qué empeñarse en salvar un monstruo que condenó a las mayorías y que las mayorías no quieren?

En ese sentido, las propuestas de volver al desarrollismo, llamar a las inversiones ofreciendo mejores condiciones a la inversión privada, obviando las reglas ambientales y los derechos sindicales, con el pretexto de dar soluciones a la crisis, sólo agrava 'nuestras crisis'. Pero si el desarrollismo no es una salida, el estatismo tampoco lo es. Especialmente cuando lo que conocemos como Estado se rediseña como mecanismo de control y vigilancia, filtro de resolución de problemas de los grupos de poder locales e internacionales y garante de su impunidad.

Ante la emergencia de estos mecanismos es lógico que surjan, en contrapartida, discursos y acciones contestatarias por parte de quienes consideran injusto tener que pagar el precio de una bonanza económica de la que nunca disfrutaron, o que se vio intempestivamente interrumpida, sintiéndolo como pérdida de un derecho de calidad de vida para el mantenimiento del privilegio de los diseñadores de la crisis.

Es decir, se condena a resarcir una culpabilidad de un delito no cometido pero desde la retórica de una culpabilidad generalizada. Es aquí donde surge el brazo esperanzador de la crisis como oportunidad. Los sujetos aquiescentes-seducidos-fascinados que han sido cómplices de la permanencia de un modelo hegemónico, vulnerados, lesionados en sus derechos comienzan a decaer en la fascinación. Y paralelamente a la puesta en práctica de los mecanismos de ajuste y reajuste vuelven a eclosionar los mecanismos del combate.

Las estrategias transnacionales de colaboración –que incluyen los acuerdos regionales de cooperación– pueden permitir el comienzo de un nuevo juego de poder. Gracias a su movilidad, las empresas están en condiciones de lanzar a unos Estados contra otros y debilitarlos. Esta estrategia, que tiene como

objetivo aumentar la competencia entre actores privados y disminuirla entre Estados, tiene un precio elevado: restricción de la autonomía nacional y autodesnacionalización. La única forma de que los Estados reaccionen a este sistema de pérdidas crecientes es comprender el juego de las empresas e imitarlas. Esto sólo puede ser alcanzado con una cooperación interestatal, lo que exige una progresiva disolución de la unidad «natural» entre Estado y nación.

La estrategia de transnacionalización exige una nueva política de fronteras, ligada por acuerdos complejos y jurídicamente limitantes. La economía se transformó y pasó definitivamente de nacional a global; sin embargo la política, que define la legitimidad, se mantiene territorial y prisionera de sus características nacionales. La soberanía política es siempre entendida en su contorno nacional, determinando la forma como se ven las relaciones internacionales de cooperación. La cooperación entre las naciones ya no puede ser pensada y desarrollada como una cooperación internacional, sino transnacional. No se puede redinamizar la política en el espacio vecinal, comunal, tribal, nacional sin trascender los estrechos y tramposos nichos del vecindario, la comuna, la tribu, la nación.

En la estrategia de generación de otro poder contra-poder, la idea es abrir un nuevo espacio público transnacional que convoque a los heridos, rescate a los expulsados, reúna voluntades indignadas; que, en definitiva, revierta la idea y realidad de docilidad de la categoría 'pueblo', desde una refundación de la política como ejercicio de humanidad plena desde una ética del mestizaje, la única viable para una condición de dignidad futura.

Estamos entonces ante la urgencia de provocar bifurcaciones, dislocamientos, hacer eclosión de otra realidad posible.

El reto pues es pensar cómo transtornar el modelo-mundo que habitamos, cómo transgredir el sistema actual y cómo abrir puertas de salida. Para ello hay que empezar por fracturar las estructuras de poder. Tanto las que tienen que ver con las relaciones con los poderosos, como las que traemos en nuestras

propias cabezas y hasta en la médula espinal, esas estructuras de poder que nos han hecho y nos hacen pensarnos de la manera como el poder nos ha pensado, ubicarnos dentro del esquema que el poder impone.

Se trata, en definitiva, de empezar por una descolonización del binomio saber-poder y de una decolonización del pensamiento.

Uno de los grandes problemas que nos impide descolonizar el pensamiento es esta idea de que todo tiene que regirse por un modelo estructurado, en que sus partes se acomodan entre sí. Entre otras cosas, esto tiene repercusión en la manera como establecemos las relaciones entre nosotros, en la manera como pensamos las articulaciones de los movimientos, casi siempre desde la verticalidad, desde el racionalismo. Habría que ir creando un sistema, un ámbito donde la democracia no sea la pensada centralizadamente, donde podamos pensar en democracias descentradas, no representadas, directas y con condiciones de horizontalidad suficientes para permitir que todo quepa dentro.

Aquella figura Zapatista ‘del mundo en el que caben todos los mundos’ plantea una idea muy clara de cómo lograr la unidad en la diversidad, de cómo efectivamente hacernos cargo de la diversidad que somos, y admitir que todas esas diversidades tienen peso equivalente dentro de una estructura democrática. La creación de esa democracia descentrada implica entonces una transformación de las organizaciones, de los modos de establecer incluso relaciones jerárquicas entre intelectuales, movimientos, políticos, y otros. Pero también tiene que ver con lo personal. Como dijera George Sand “lo personal, es político”.

La cuestión del estado del saber constituye, como se ve, una variable de gran peso en estas coordenadas. El debate, como pudiera parecer, no lo planteamos como un pulso entre un saber científico que “gana” terreno a un saber humanístico en crisis. La crisis del humanismo no procede sólo de la “ventaja competitiva” del avance científico, sino de sus propias miserias. Se

trata de ir más allá y entender que no se trata solo de un debate epistemológico cuando el objetivo es contrarrestar las expresiones hegemónicas impuestas.

Hablar de y desde otros saberes implica colocarse de entrada en un plano de divergencia con las prácticas del poder que han condenado los saberes colectivos, sea por la vía de la universalización de un discurso arrasador, sea por la vía del reduccionismo del saber a una perspectiva cartesiana de razonamiento y comprensión.

Para hablar entonces de otro saber complejizado y de clara procedencia, incidencia y transferencia social, es necesario dislocar los planos; pasar del plano euclidiano a otro de perspectivas dispares, de ruptura y ampliación de la dimensión del entendimiento.

Un saber emancipado y emancipador aparece entonces, en primera instancia, como profunda subversión. Su vocación exige una completa refundación de la sociedad; los contenidos de la emancipación abarcan todos los campos: desde la reinterpretación del mundo hasta el cambio de mentalidades, dando lugar a la creación de otra cultura, otra materialidad, otra subjetividad, otra colectividad.

Este proceso emancipatorio requiere, fundamentalmente una des-enajenación del pensamiento que permita concebir la vida desde otra base política y epistemológica. Remitimos aquí a las epistemologías de las resistencias, las epistemologías del Sur³⁹⁶.

³⁹⁶ Al hilo de estos necesarios nuevos saberes, seguimos y suscribimos el pensamiento de Boaventura da Sousa Santos: «Una cosa que llama la atención del contexto sociopolítico de nuestro tiempo es que no es fácil definirlo, porque depende mucho de la posición que uno tenga dentro del sistema mundial; también existen diferencias entre las posiciones políticas...Hoy en día, sobresale de la agenda de muchas organizaciones y movimientos progresistas la dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalista se vuelve más y más salvaje, más discriminador, más desigual...Las crisis se profundizan y no existen grandes alternativas. Si estas se formulan, lo hacen más por la vía negativa que por la vía positiva. Tenemos claro lo que rehusamos: la injusticia, la discriminación, la humillación, la indignidad, etc., dependiendo de los diferentes movimientos. ¿Pero cuál es la alternativa? Las Epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre. El contexto intelectual presenta cuatro grandes áreas de interés: 1) preguntas fuertes y respuestas débiles, 2) contradicción entre medidas urgentes y cambio civilizatorio, 3) pérdida de los sustantivos y 4) relación fantasmal entre la teoría y la práctica Las

El primer reto, pues, es la apertura de nuevos corredores epistemológicos.

América Latina está, por lo menos en los últimos años, buscando romper obstáculos, abrirse nuevos caminos. Hay una sensación compartida de que es un momento de la historia en que son posibles las bifurcaciones, no hay un solo camino, no hay una sola alternativa; hay muchas posibilidades, hay muchas maneras de caminar hacia esas otras sociedades, siempre con horizontes que se mueven, nunca con un horizonte fijo, no hay corpus establecidos, no hay sistemas, hay búsquedas.

Eso es algo que ha sido levantado en América Latina, por luchadores y luchadoras sociales, por pensadores y pensadoras críticos, y es justo reconocer la aportación fundamental de los pueblos indígenas en este pensamiento y en el mismo proceso de acción. Son luchas muy diferentes a las de períodos anteriores, porque vienen desde mucho más profundo de la sociedad, desde mucho más abajo y, por lo mismo, van muchísimo más lejos. Se han incorporado algunas dimensiones ocultas en el quehacer político, dimensiones que no se tomaban en cuenta al referir a una sociedad de clases, vista sólo por la opresión relativa a las relaciones de producción, olvidando que son sociedades que cargan el lastre de una opresión anterior, que se instituye con el colonialismo.

*Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado. Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva. Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero parten de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Podemos hablar de dos procedimientos centrales de las Epistemologías del Sur: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. En Sousa Santos, B. (2009): Fragmentos seleccionados de *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores, CLACSO, pp. 160-209.*

La colonialidad ha marcado la historia de parte de Asia, África y América Latina, digamos que por más de 500 años -porque la historia de esos pueblos es muchísimo más larga, más antigua-. Pero esos 500 años han marcado a fuego la memoria y el devenir, con unas relaciones que todavía incluso no han sido incorporadas cabalmente en las problemáticas de lucha, y que están llamando a recordar que no son sólo pueblos dominados por el capitalismo, sino también pueblos a los que se les ha negado la posibilidad de ser de otra manera, la posibilidad de mantener otra cultura, otra visión del mundo. Aun así, los pueblos han estado en resistencia, se han mantenido y hoy emergen con vitalidad y creatividad, con unas propuestas que no dejan de sorprender, porque no estaban presentes en nuestros escenarios políticos, que se han salido de las rutas e itinerarios establecidos, que están fecundando en las orillas, al margen de las agendas. Esas son las pautas que nos están abriendo otro futuro.

Ante estos desafíos hay que destacar que lo que ha ido ocurriendo con los movimientos sociales en nuestros continentes de referencia va más allá de relatar cuáles son las luchas que se han ido dando en diferentes lugares, supone que junto con las luchas por defender un espacio, por impedir que se saqueen algunos recursos naturales, por defender la esfera de lo público, se da la emergencia de un pensamiento otro, un pensamiento de la emancipación, que surge de una matriz diferente. Y ello, a su vez, revoluciona las concepciones del saber, altera la relación del binomio saber-poder, marca una nueva arquitectura, deconstruye, abre líneas de fuga. Se asoma la transdisciplinariedad, la complejidad, la colectividad de saberes y el saber colectivo, el saber incalculable que se enfrenta a la instalada razón del mercado, la emergencia de un nuevo saber transformado y transformador que opone la lógica global...esto, se traduce, necesariamente en una reconsideración de lo pedagógico, del discurso y la acción educativa desde una radical novedad. Se trata, pues, de asumir el compromiso y la responsabilidad de una formación que trans-forma. Un diálogo de saberes y una política del reconocimiento.

Y el horizonte de esas nuevas aperturas trasciende las propias vidas individuales, tiende a la creación de condiciones propicias para la felicidad de todos/as, condiciones propicias para recuperar esa complicidad, esa capacidad para construir comunalidad.

Desde nuestra perspectiva, las soluciones a la crisis van por el lado de la autogestión, de la autosuficiencia, de la búsqueda de condiciones de vida digna sin dependencias, sin sumisiones políticas ni económicas, incluso sin sumisiones consumistas; es necesario pensar qué es lo que realmente necesitamos para vivir bien, para el Buen Vivir. Qué contenido dar a ese Buen Vivir, que si bien es una propuesta boliviana y ecuatoriana, es similar a las propuestas de autonomía Zapatista y también a otras visiones. Es esa la propuesta inclusiva que es necesario levantar, no puede haber Vida Buena de unos si no hay Buen Vivir de todos y todas.

Hay que buscar nuevos contenidos para esa 'vida buena' anunciada, tomar la realidad, el presente y el futuro en nuestras manos. Hay que limitar las inversiones capitalistas, ponerles más restricciones, impedir la destrucción que generan. Debemos proveer la llegada del momento en el que no sea gran preocupación que el capital se vaya de nuestros países, así podremos organizarnos nosotros mismos. Mientras más lejos esté el capital más posibilidades tenemos de pensarnos autogestionariamente.

Tenemos las propuestas del Vivir Bien y del Buen Vivir, que todavía tienen un contenido muy elemental, muy esbozado, y sin embargo son ya una idea muy fuerte de cómo avanzar por otros caminos. Lo más fuerte de estos planteamientos es la posibilidad de pensarnos en una sociedad no capitalista, lo que es muchísimo, porque hasta ahora hemos estado pensando en sociedades capitalistas menos malas, un capitalismo con rostro amable, un capitalismo con política social, queremos ganar algunas cosas, pero por supuesto no podemos quedar satisfechos con eso, porque mantenemos las mismas relaciones esenciales.

A partir de ahí se van avanzando pensamientos en todos lados, estas ideas no se circunscriben a un lugar en específico, son ya patrimonio y producto de la lucha de los pueblos. En este corredor epistemológico se avanza del nivel de cuestionamiento a lo político, a un cuestionamiento a lo reproductivo, a lo social, a la propia vida, cómo estamos haciendo la vida y cómo queremos hacer la vida, cómo tenemos que establecer nuestras relaciones con lo vivo y entre los seres vivos, para hacer una vida diferente. Entonces pasamos al universo en donde se plantea el problema de los modos de uso de los territorios, de los modos de construcción de comunidad, de los modos políticos internos a las comunidades y del restablecimiento de relación armónica con la naturaleza.

Esta es, en síntesis, una idea que está siendo impulsada por muchos pueblos, movimientos de resistencia y organizaciones alternativas. Necesitamos encontrar el modo de incorporarnos a ella, sobre todo quienes vivimos en las ciudades, que no somos campesinos, que no sabemos autosustentarnos, que estamos aprendiendo pero vamos lento, que quizá no tenemos las condiciones de lograr ese tipo de autosustento. Tenemos que pensar qué son para gente urbana la autonomía, el Buen Vivir; qué implican en términos de romper todas las separaciones que el capitalismo y el poder nos han ido imponiendo. Se trata, en definitiva, de reconsiderar el contenido de la felicidad, nuestras vidas personales y nuestros modos de habitar y co-habitar el planeta.

Es preciso rebatir la separación campo-ciudad, política – economía, Estado – sociedad; hacer que la política camine con la sociedad, en lo cotidiano, en los ámbitos locales, desde donde podamos controlar los procesos, impulsar alternativas propias y con eso enriquecer un concierto global. Porque no se resuelve nada con una autogestión local aislada, no podemos hoy pensar el mundo como si fuéramos un punto olvidado en el planeta, no hay puntos olvidados ya, todo es importante para la rentabilidad del capital, y todo es importante para la construcción de las alternativas.

Son propuestas muy sugerentes, sobre todo en el terreno de cómo crear otro tipo de relaciones entre las personas, cómo revalorizar las relaciones intersubjetivas, cancelando las relaciones sujeto-objeto que son las que se establecen en el capitalismo, para transitar hacia relaciones intersubjetivas en las que vamos a ser sujeto siempre, y tener un intercambio permanente. Entran en juego tres grandes ejes de giro epistemológico: el de la producción/reproducción, la condición bioeconómica (que contendría toda una revisión, replanteamiento y viraje del mundo del trabajo, desde los modos y relaciones de producción, pasando por toda la trama organizativa desde la extracción, la mediación y la distribución de los recursos, hasta el objeto último de la reproducción de la vida en biodiversidad y ecosostenibilidad, su mantenimiento, satisfacción y dignificación); el de la convivencia / habitabilidad, que tiene que ver con la condición ética de reformular, desde una nueva perspectiva dialógica, de equidad y mestizaje, las categorías de igualdad, libertad y fraternidad (contendría todo un replanteamiento del binomio conflicto/consenso en cuanto a pluralidad étnica, ideológica, religiosa, cultural, sexual...); por último, pero tal vez como primera instancia desde donde cruzar el resto de los ejes, emerge la condición política donde será necesario repensar la gobernanza, la institucionalidad, recuperar el sentido de lo público, la comunalidad, reformular la democracia como estrategia descentrada, directa y participativa, compartida, universal. Democracia de horizonte y, por tanto, horizontal.

No se trata de invertir la dominación, se trata de revertirla.

Circulación, movilidad, diversidad e innovación constituyen sus condiciones de posibilidad. Las diferencias -entre mercancías, consumidores, estilos, culturas- parecen multiplicarse hasta el infinito en el mercado global, que arremete con furia contra las fronteras, las memorias y las identidades estables, si es que eso de identidades estables tiene aún algo de sensatez discursiva.

El capital es, en última instancia, el que ha establecido una auténtica política de la diferencia, mediante las estrategias de mercado, la volubilidad de la moda y la centralidad -económica, política y cultural- del consumo, hoy más que nunca

de valores simbólicos. Ese abundamiento en las políticas de la diferencia, precisamente en un tiempo marcado por la homogeneización, no es inocente. El arribo de la diferencia como hilo conductor de los discursos y la implementación de políticas en los últimos treinta años, no fue más que la estrategia de neutralización de cualquier resquicio de resurrección del discurso de la igualdad.

El multiculturalismo ofrece una visión caleidoscópica de la vida y de la sociedad, mediante la cual cada individuo puede trascender el marco de su propia cultura para acceder y valorar otras manifestaciones culturales. De ahí el mensaje de tolerancia, comprensión, sensibilidad y optimismo que trasmite toda posición multiculturalista. El multiculturalismo apoya el derecho de los diferentes grupos étnicos a preservar sus respectivas identidades y comunidades culturales sin necesidad de asimilarse a la cultura hegemónica. Esto incentivó su progresivo deslizamiento hacia las políticas identitarias, concepto que refiere a la propensión a definir la identidad y los intereses políticos y sociales del individuo y el grupo exclusivamente en virtud de categorías esencializantes, ya sea en términos de raza, etnia, género, religión, tendencia sexual o estilo de vida.

Las prácticas soterradas de la xenofobia y la discriminación terminaron pulverizando la política proyectada, conduciéndola a una suerte de retorno al regateo corporativista y una radicalización de las posiciones en total contradicción con las intenciones multiculturales iniciales. Las identidades étnicas, en última instancia, son construcciones sociales tanto como las identidades nacionales. Como dice Giddens,

«no hay casos de pureza étnica, como no hay tampoco purasangre nacionales, y la defensa de las culturas minoritarias es sólo posible en un marco más amplio que para él sería una suerte de nacionalismo cosmopolita, la única forma de identidad nacional compatible con el orden global»³⁹⁷

³⁹⁷ Giddens, Anthony (1998): *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. London: Polity Press, pp. 133 y 136

La tolerancia por el otro, el respeto por las diferencias y la solidaridad interétnica que animaran inicialmente al multiculturalismo fueron encogiéndose en una estrecha noción de pertenencia intra-grupal que atizó la lucha por la defensa de intereses sectoriales y derechos parciales en detrimento de una visión comprensiva y solidaria de la sociedad. Esto, sin duda, es efecto del desmantelamiento progresivo del estado de bienestar keynesiano, que ha reducido la seguridad social; de la flexibilización del mercado laboral, que aumentó las huestes de desempleados y semi- empleados; *de la propagación de la ideología neoliberal, que declara obsoleta la mera noción de sociedad, supeditada a la libertad del individuo- consumidor; de la progresiva constitución de las identidades sociales en la participación segmentada en el consumo*³⁹⁸

De modo que casi legislado por decreto, el multiculturalismo se ha convertido en una retórica punitiva, un conjunto de normas de buena conducta y de protocolos acerca de lo que es políticamente correcto, donde lo que importa no es tanto erradicar el racismo como las expresiones racistas; no tanto abolir definitivamente la lacra de una historia de invisibilización de lo femenino o, una vez hechas presencia inobvia, la inveterada resistencia patriarcal a su ocupación de espacios de poder, cuanto la condena de los exabruptos de la violencia de género; no tanto el ejercicio honesto de las políticas del reconocimiento y la integración, cuanto la clasificación –en un catálogo cuasi borgiano– en múltiples civilizaciones en orden a condicionantes religiosos, lingüísticos, axiológicos, históricos..., lo que redundará en los reagrupamientos tribales. Asistimos a la reedición de un nuevo tiempo de tribus como nos refiriera M. Maffesoli, que terminan considerando las diferencias entre pueblos exclusivamente en parámetros culturales y no en los económicos, ideológicos y políticos, sin duda auténticamente más atronadores e interpelantes del modelo mismo. Tiempo donde, en definitiva, la celebración de la diversidad oculta la intensificación de la discriminación y de las diferencias.

³⁹⁸ Trigo Abril (2009): La lógica global del multiculturalismo Quórum Académico, vol. 6, núm. 1, Venezuela Universidad del Zulia Maracaibo, p. 168.

Al margen de esta especie de paranoia geopolítica, entendemos la trampa de 'lo multicultural' como un mecanismo político de administración de las diferencias, un dispositivo de contención de las tensiones sociales y los antagonismos políticos desviados hacia —o reducidos a— una manifestación predominantemente discursiva de lo cultural.

Compartimos con Jameson³⁹⁹, la convicción de que la progresiva reducción de la política, de la lucha de clases primero, a las políticas identitarias y de la diferencia después, ha contribuido a la larga a encubrir desigualdades más profundas y alteridades más radicales bajo el velo ideológico del multiculturalismo.

Nos parece asimismo suficientemente clarificadora al respecto la definición de "diversidad cultural" formulada por Bhabha:

«La diversidad cultural es un objeto epistemológico —la cultura como objeto de conocimiento empírico— mientras que la diferencia cultural es el proceso de determinación de la cultura como cognoscible, una construcción autorizada de un sistema de identificación cultural. Si la diversidad cultural es una categoría de la ética, la estética y la etnología comparadas, la diferencia cultural es un proceso de significación mediante el cual se diferencia, discrimina y autoriza la producción de campos de fuerza. La diversidad cultural, que implica el reconocimiento de costumbres y contenidos culturales preexistentes, en un marco temporal relativista da origen a las nociones liberales del multiculturalismo, el intercambio cultural o la cultura humanista global. La diversidad cultural es parte de una retórica radical que reivindica la preservación de las culturas en un estado utópicamente incontaminado»⁴⁰⁰

En una palabra, pese a las notables diferencias que podemos registrar entre las políticas multiculturales y la retórica sobre la diversidad cultural, es preciso

³⁹⁹ Jameson, Fredric (1993): "On 'Cultural Studies'," *Social Text* 34, pp. 17-52.

⁴⁰⁰ Bhabha, Homi. K. (1994): "The Commitment to Theory". *The Location of Culture*. London: Routledge, p. 34.

admitir que ambas constituyen una mistificación liberal y en última instancia occidentalista y neocolonial de la globalización.

Los discursos sobre la diversidad cultural y el multiculturalismo están vinculados, indudablemente, al discurso posmoderno sobre la diferencia, pero también —aunque esto haya sido menos advertido— a la necesidad del capital global por diversificar los mercados, flexibilizar la producción y promover el consumo. La diversidad cultural es una condición indispensable para la obsolescencia acelerada de los valores simbólicos y la segmentación continuada de mercados. La diversidad cultural también vende.

Esto explica, en conjunción con la crisis de los estados nacionales y otras instituciones modernas, la profunda inestabilidad de las identidades sociales y políticas así como la crisis de valores en una sociedad donde todo se vende y todo se compra, donde todo es relativo, traducible, intercambiable, donde todo es simulacro y los valores, convertidos en valor, adquieren una presencia ubicua y etérea.

Tanto el recrudecimiento de los nacionalismos y de la xenofobia, como el retorno fundamentalista a identidades étnicas o religiosas, o la tribalización generalizada de sociedades objetivamente multiétnicas y en apariencia cosmopolitas, o el recrudecimiento de las identificaciones primarias, en una inversión de los procesos de individuación por identificación secundaria típicos de la modernidad, cuando las diferencias étnicas, de clase o de religión fueran subsumidas a las identidades nacionales, son todas reacciones consecuentes y comprensibles a la universalización de particulares impuesta por la globalización. No son, como bien dice Zizek⁴⁰¹, una regresión irracional a identidades primordiales, sino una negación de la negación que verifica la consumación de la individualidad en el mercado.

- Es necesario, en primer lugar, reivindicar los derechos económicos de los pueblos. Se trata de posicionarse en primera instancia frente a la

⁴⁰¹ Zizek, Slavoj (1997): "Multiculturalism, Oor, the Cultural Logic of Multinacional Capitalism." *New Left Review* 225, pp. 28-51.

pobreza y recuperar la reivindicación originaria de la redistribución equitativa de la riqueza.

- Que cada pueblo pueda ejercer efectivamente el derecho de acceder al conocimiento, a desarrollar la capacidad de generarlo, y a la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales.
- Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones interculturales, que a mediano y a largo plazo establezcan una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los pueblos que son diferentes y tienen sus propias idiosincrasias, y se requiere que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales para establecer nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos, entre países, entre regiones y entre civilizaciones, en condiciones de simetría.

Las nuevas relaciones deben dar pie a un orden intercultural socialmente justo, lo que significa que deben garantizar:

- La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno.
- La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de ello.
- Pero no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en la explotación de los recursos de sus territorios, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas tecnológicos para la adecuada explotación de los recursos naturales.

Dado el carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, ya sea por la convivencia en los mismos territorios de pueblos originales, ya sea por los flujos migratorios,

- es necesario proponer normas éticas y de convivencia política, así como instituciones que garanticen la justicia social para todas las personas y para todos los pueblos, respetando sus diferencias y la identidad y autonomía de cada uno. Pero al mismo tiempo se requiere garantizar la participación de todos los pueblos y de todos los ciudadanos en el proyecto nacional de sus países estableciendo programas de cooperación y colaboración internacional.
- Asumir que no hay incompatibilidad alguna en tener una identidad personal fincada en varias capas de identificación: (alguien puede ser ye kwana, venezolano, latinoamericano, y ciudadano del mundo). Por el contrario, el diálogo entre pueblos es la condición de posibilidad de dar una respuesta positiva al interrogante sobre la viabilidad o no de una convivencia pacífica.
- Es necesario promover en cada país e internacionalmente la “cultura de la interculturalidad”, entendida como la conciencia de que la mayoría de las sociedades nacionales y la comunidad internacional son multiculturales, que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones adecuadas para su desarrollo económico, para el ejercicio de su autonomía y para el florecimiento de su cultura. Esto implica desarrollar proyectos educativos a favor de las relaciones interculturales justas, dirigidos a todos los sectores sociales y no exclusivamente a los pueblos originarios ni sólo a inmigrantes.
- Es necesario promover el desarrollo económico, social y cultural de todos los pueblos mediante el óptimo aprovechamiento del conocimiento, pero deben aprovecharse tanto los conocimientos y las formas de intervención en la naturaleza y en la sociedad que promueven las ciencias y las tecnologías modernas, tanto como impulsar el aprovechamiento de los conocimientos tradicionales. Sobre todo, los

pueblos deben disfrutar de las condiciones de generar ellos mismos el conocimiento, y de decidir qué tipo de conocimiento y qué tipo de tecnologías quieren, ejerciendo plenamente su autonomía.

Lo anterior implica la necesidad de una rectificación fundamental en las políticas públicas dominantes tanto en cada país como en muchos organismos internacionales.

- Es necesario combatir la falsa creencia dominante en los gobiernos y en los sectores empresariales de muchos países, desde luego en los iberoamericanos, de que una mayor inversión en ciencia y tecnología y en la producción del conocimiento significa desatender otros problemas como el retraso económico, la injusta distribución de la riqueza, la insalubridad, el deterioro ambiental o la falta de educación y de desarrollo cultural. Por el contrario, uno de los principios rectores de la llamada sociedad del conocimiento que debe ser bienvenido es la idea de que la ciencia y la tecnología son indispensables para lograr las condiciones materiales, ambientales, sociales y culturales, necesarias para garantizar el bienestar, una vida digna y una organización social justa para las presentes y futuras generaciones de todos los sectores de nuestras sociedades plurales. Por eso las políticas públicas en ciencia y tecnología no deben verse como políticas marginales independientes de las políticas económicas, de salud, de educación y de cultura.

La globalización que conocemos ahora, hemos insistido, ha sido posible por el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Las relaciones sociales han sufrido transformaciones radicales e igualmente se han transformado las formas de vida de la gran mayoría de la gente. Pero no debemos caer en la tentación, ni el error del determinismo tecnológico. Las relaciones sociales, tanto como el desarrollo de la propia tecnología, son susceptibles de ser encauzados por decisiones humanas. La decisión de cuáles cambios en las formas de vida son deseables y cuáles no, corresponde a la gente, y los pueblos y las culturas tienen el derecho a decidir qué cauce seguir de acuerdo con sus valores y sus concepciones del mundo. En esas decisiones deben participar representantes

de todos los grupos interesados, y no pueden quedar en manos únicamente de los llamados expertos, ni de los responsables de la conducción de los Estados, ni de las entidades superestatales. Pero como no hay un único punto de vista, ni uno solo que sea el correcto, debe haber discusión pública acerca de cuáles cambios en la forma de vida son deseables y éticamente aceptables.

Para lograr lo anterior es indispensable

- Llegar mediante el diálogo a un acuerdo acerca de la normatividad mínima que debe regular las interacciones y la convivencia entre pueblos y entre culturas diferentes. No se trata de normas impuestas desde algún punto de vista particular, ni de normas pretendidamente absolutas a las que llegarían los agentes racionales a partir de una “situación ideal de habla” o de un “velo de ignorancia” siempre y cuando pudieran “ejercer su racionalidad libre de constreñimientos”. Se trata de un conjunto mínimo de normas de convivencia de las que se reconoce que carecen de una fundamentación absoluta, pero que pueden ser legítimas porque habría razones para su aceptación desde cada punto de vista en juego.

A tenor de lo hasta aquí expuesto, se nos muestran serias razones en favor de los procesos de integración y de una educación que los ponga en valor. Ello exige ir, conviene enfatizar, mucho más allá de la idea de integración regional, que suele proponerse, sobre todo, como vía para una mayor competitividad económica frente a otros países. Por lo que se refiere a la protección del medio, a garantizar un desarrollo sostenible, etc., la integración ha de traducirse en un orden global, con capacidad jurídica y política para impedir lo que resulta lesivo para los seres humanos (o, lo que es lo mismo, lo que resulta lesivo para la vida en nuestro planeta), para impulsar y coordinar medidas concretas y para controlar su aplicación, sin que escapen a ese control democrático general ni los países ni las empresas transnacionales.

La educación ha de mostrar esta necesidad, ha de poner el acento en los peligros de desarrollos científico-tecnológicos locales que no tengan en cuenta sus repercusiones globales.

Podría pensarse que este peligro de desarrollos locales está desapareciendo, puesto que estamos inmersos en un vertiginoso proceso de globalización económica. Sin embargo, dicho proceso, paradójicamente, tiene muy poco de global en aspectos que son esenciales para la supervivencia de la vida en nuestro planeta. Como pone de relieve Naredo⁴⁰², *«pese a tanto hablar de globalización, sigue siendo moneda común el recurso a enfoques sectoriales, unidimensionales y parcelarios»*. No se toma en consideración la destrucción del medio. Mejor dicho: sí se toma en consideración, pero en sentido contrario al de evitarla. La globalización económica, explica Cassen⁴⁰³, *«anima irresistiblemente al desplazamiento de los centros de producción hacia los lugares en que las normas ecológicas son menos restrictivas»* (y los derechos de los trabajadores más débiles). Y concluye: *«la destrucción de medios naturales, la contaminación del aire, del agua y del suelo, no deberían ser aceptadas como otras tantas <ventajas comparativas>»*.

En una de sus últimas entrevistas, el llamado «Capitán Planeta», Cousteau⁴⁰⁴, abundaba en ese mismo argumento: *«Como el largo plazo no tiene precio en el mercado actual, el destino de las futuras generaciones no se tiene en cuenta en la ecuación económica [...] estamos liquidando el futuro por el beneficio rápido»*. E insistía en la misma entrevista: *«Hoy nadie parece asumir la responsabilidad del futuro. ¿Por qué? La gente carece de información objetiva. Los gobiernos están sujetos a preocupaciones electorales a corto plazo. Los hombres de negocios deben responder de su salud financiera en revisiones trimestrales»*.

⁴⁰² Naredo, J.M. (1997): «Sobre el rumbo del mundo», *Le monde diplomatique*, edición española, año II, nº 20, pp. 1 y 30-31.

⁴⁰³ Cassen, B. (1997): « ¡Para salvar la sociedad! », *Le Monde diplomatique*, edición española, año II, Nº 20, p. 5.

⁴⁰⁴ Cousteau, J.Y. (1997): extracto de una conversación con el periodista Nathan Gardels, publicado en el *El País*, p. 27, 26 de junio de 1997.

El periodista científico Calvo Roy⁴⁰⁵ ha encontrado una expresión realmente impactante para describir este proceso: el síndrome «más madera», inspirado en una genial secuencia de la película «Los hermanos Marx en el Oeste»: «O internalizamos costes que hoy no se tienen en cuenta —escribe refiriéndose a aquello que supone destrucción del medio y pérdida de recursos— o el crecimiento industrial, energético, etcétera, nos hará la vida muy difícil. Conscientemente o no, estamos incurriendo en el síndrome <más madera>, deshaciendo el tren para alimentar la caldera, en una carrera rápida pero corta. Excepto a los impagables hermanos Marx a nadie se le ocurre, si quiere llegar lejos, quemar el tren para que pueda seguir avanzando. Sin embargo, con frecuencia vemos que el tren de los recursos (no) renovables pierde vagones a golpes de hachas manejadas por torpes Harpos incapaces de entender que los vagones no son eternos».

La educación, y muy concretamente la alfabetización científico-tecnológica, ha de tratar con detenimiento estas cuestiones. Es preciso, sobre todo, que esa educación permita analizar planteamientos que son presentados como «obvios» e incuestionables, sin alternativas, escamoteando de ese modo la posibilidad misma de elección. Ese es el caso, pensamos, de la idea de competitividad. Curiosamente, todo el mundo habla de competitividad como algo del todo necesario, sin tener en cuenta que se trata de un concepto muy contradictorio cuando se analiza globalmente: ser «competitivos» significa poder ganarle a otros la partida; el éxito en la batalla de la competitividad conlleva el fracaso de otros.

Puede ser ilustrativa a este respecto la forma en que Sánchez Ferlosio⁴⁰⁶ se refiere a «*la perspectiva del actual encarnizamiento de la competencia, con la inexorable urgencia de ajustarse sin pausa a la aceleración de la carrera de la competitividad*». Se trata, pues, de un concepto que responde a planteamientos particularistas, centrados en el interés de una cierta colectividad enfrentada —a menudo «encarnizadamente»— a «contrincantes»

⁴⁰⁵ Calvo Roy, A. (1997): «El síndrome '¡Más madera'», *El País*, miércoles 22 de octubre de 1997.

⁴⁰⁶ Sánchez Ferlosio, R. (1997): «Sobre el sindicalismo», *El País*, pp. 11-12, 6 de septiembre de 1997.

cuyo futuro, en el mejor de los casos, nos es indiferente... lo cual resulta contradictorio con las características de un desarrollo sustentable, que ha de ser necesariamente global y abarcar la totalidad de nuestro pequeño planeta.

Por otra parte, la preocupación por la pérdida de la diversidad cultural es compartida por la mayoría de quienes analizan la problemática de nuestro próximo futuro. Sin embargo, esta uniformización de culturas no puede atribuirse, obviamente, a una integración política -que aún no ha tenido lugar-, ni mucho menos a una homogeneidad redistributiva en lo económico -que difícilmente tendrá lugar-, sino que es una consecuencia más de la globalización mercantil, que está originando «una estéril uniformidad de culturas, paisajes y modos de vida»⁴⁰⁷. Edgar Morin insistía en la misma idea: «Culturalmente, hay que volver a la unidad de lo múltiple».

Dicha integración reforzaría el fortalecimiento de la democracia y contribuiría a un desarrollo de los pueblos que no se limitaría, como suele plantearse, a lo puramente económico, sino que incluiría, de forma destacada, el desarrollo cultural.

Podemos concluir que el papel de la educación ante las transformaciones científico-tecnológicas ha de ser contribuir a hacer frente, de forma global y coherente, al triple desafío que supone el desarrollo de los pueblos (incluido, por supuesto, su desarrollo cultural), el fortalecimiento de los sistemas democráticos y los procesos de integración.

En ello, pensamos, la educación tiene una especial responsabilidad, por lo que, en síntesis, habría que contribuir a:

- formar ciudadanos conscientes de los problemas que plantean unas transformaciones científico/tecnológicas ciertamente complejas y de perspectivas inciertas, que exigen decisiones colectivas fundamentadas

⁴⁰⁷ Naredo (1997): *Ídem*.

- orientar la actividad personal y colectiva hacia una perspectiva global, sostenible, que respete y potencie la riqueza que representa tanto la diversidad biológica como la cultural y favorezca su disfrute
- promover la emergencia de un nuevo saber complejizado, un saber inter y transdisciplinar, un saber contra-hegemonía, un saber contra-poder
- generar un conocimiento creador y transgresor, con una clara transferencia social; un conocimiento comprometido, ético, responsable y transformador
- recuperar el sentido de 'lo público', lo común, haciendo emerger 'lo político' en la urgente necesidad de refundación de la política
- propiciar, desde la denuncia y el anuncio, fórmulas de reencuentro entre políticas de reconocimiento y políticas de redistribución, abanderando como prioridad los criterios de justicia y equidad.

Nos corresponde a todos buscar soluciones y adoptar las decisiones oportunas antes de que sea demasiado tarde, sin enzarzarnos en estériles enfrentamientos sobre si la falta de responsabilidad ante la humanidad tiene su origen en las concepciones científicas o en las certezas metafísicas.

NOTA BIBLIOGRÁFICA:

- Beck, Ulrich (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, París, Éditions Flammarion.
- Bhabha, Homi. K. (1994): "The Commitment to Theory". *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Calvo Roy, A. (1997): «El síndrome '¡Más madera'», *El País*, miércoles 22 de octubre de 1997.
- Cassen, B. (1997): « ¡Para salvar la sociedad!», *Le Monde diplomatique*, edición española, año II, Nº 20.
- Cousteau, J.Y. (1997): extracto de una conversación con el periodista Nathan Gardels, publicado en el *El País*, 26 de junio de 1997.
- Giddens, Anthony (1998): *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. London: Polity Press.
- Jameson, Fredric (1993): "On 'Cultural Studies'," *Social Text* 34.
- Naredo, J.M. (1997): «Sobre el rumbo del mundo», *Le monde diplomatique*, edición española, año II, nº 20.
- Sánchez Ferlosio, R. (1997): «Sobre el sindicalismo», *El País*, 6 de septiembre de 1997.
- Sousa Santos, B. (2009): Fragmentos seleccionados de *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Trigo Abril (2009): *La lógica global del multiculturalismo* Quórum Académico, vol. 6, núm. 1, Maracaibo, Universidad del Zulia.
- Žižek, Slavoj (1997): "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism." *New Left Review* 225.

BIBLIOGRAFÍA PARTE I:

- Agamben, G. (2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Ed. Pre-Textos.
- Andrés Santos, F. J. (2007): "Ciudadanía europea y ciudadanía cosmopolita: convergencias y divergencias". Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, nº 15. Valencia, Institut de Drets Humans De la Universitat de Valencia.
- Añón, M. J (2002): "Ciudadanía social: La lucha por los derechos sociales" *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. núm. 6. Valencia, Institut de Drets Humans De la Universitat de Valencia.
- Bacacorso, G. (1997): *Tratado de derecho administrativo*. 2 vol., Lima, Gaceta Jurídica Editores S.R.L.
- Barcellona, P. (1996): *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid, Editorial Trotta.
- Barthes, R. (1982): *El placer del texto y la lección inaugural*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1988): *El otro por sí mismo*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- ----- (2006): *La Agonía del Poder*. Ediciones pensamiento, Madrid, Círculo de Bellas Artes.
- ----- (2008): *El pacto por la lucidez o la inteligencia del mal*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bauman, Z. (2008): *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona, Gedisa.
- ----- (2011): *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Beverley, J. (2011): *Políticas de la teoría. Ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas, Ediciones Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).
- Buschiazzi Liliana (2003): *El Estado Precario. De la utopía republicana a los dictados del mercado*. Buenos Aires, Ed. Longseller.
- Castoriadis, C. (1998): *El ascenso de la insignificancia*. Madrid, Cátedra.

- Cid, I. (comp.) (2001): *Diversidad cultural y política en un mundo global*. Ciudad de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM).
- Chomsky, N. y Dietrich, H. (1996): *La sociedad global. Educación, Mercado y Democracia*. Santiago de Chile, Editorial Lom.
- Chomsky, N. (2004): *Hegemonía o supervivencia. El dominio mundial de EE.UU.* Bogotá, Grupo editorial Norma.
- ----- (2010): *Esperanzas y realidades*. Barcelona, Ediciones Urano S.A.
- Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2011): *Etnicidad*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Coraggio, J. L. (1995): “Las propuestas del Banco Mundial para la Educación: ¿sentido oculto o problemas de concepción?” Ponencia presentada en el Seminario “O Banco Mundial e as Políticas de educação no Brasil”, organizado por Ação Educativa, Sao Paulo, (pdf., publicación electrónica).
- Corominas, J. (2008): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos.
- Cruz, M. (1999): *Hacerse cargo*, Barcelona, Paidós Ibérica, S.A.
- Derrida, J. (2006): *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid, Arena libros.
- ----- (2011): *Prejuzgados. Ante la ley*. Madrid, Avarigani Editores.
- ----- (2012): *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Editorial Trotta.
- Dietrich, H. (1999): “Crisis capitalista en la aldea global”. En *Sostenible*, número 1. Barcelona, Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO).
- ----- y otros (1999): *El fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Euskal Herria, Editorial Txalaparta, S.L.
- Duch, LL. (1994): *De Jerusalem a Jericó. Al·legat per a unes relacions fraternals*. Barcelona, Claret.
- Duso, Giuseppe (coord.) (2005): *El poder. Para una historia de la filosofía política*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Forrester, V. (2000): *Una extraña dictadura*, Buenos Aires, Ed. FCE.

- Foster, H. (edit) (2008): *La Posmodernidad*. Barcelona, Kairós.
- Foucault, M. (2010): *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.
- ----- (2012): *Nacimiento de la biopolítica*. Curso del Collège de France (1978-1979). Madrid, Akal Universitaria.
- Friedman, M. (1966): *Capitalismo y libertad*. Madrid, Ed. Rialp.
- ----- (1980): “La corriente se revierte” en *Estudios Públicos* N° 1. Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos.
- Fuentes, Carlos (1997): Introducción a documento del Programa de Cultura de la Unesco. Paris.
- George, S. (2003): *Informe Lugano*, Barcelona, Edit. Icaria e Intermón.
- Giacaglia, M. (2002): “Hegemonía. Concepto clave para pensar la política”. *Tópicos*, número 010. Santa Fe-Argentina, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe.
- González, A. (ed.) (2011): *La vida que viene* (Desafíos, enigmas, cambio y repetición después de la crisis). Edición Seminario Atlántico, Madrid, La Oficina Ediciones.
- González-Luis, M.L.C (2009): “La paradoja maldita”, en *Confines teóricos de comunidad y alteridad política*. RELEA (Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados), nº 30, Caracas, Ediciones CIPOST.
- Gramsci, A. (1981): *Cuadernos de la cárcel*. Cuaderno 1 (XVI) 1929-1930. México, Ediciones Era.
- ----- (2011): *Odio a los indiferentes*. Madrid, Ariel.
- Grassi, E., et al. (1994): *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural. Un análisis del sistema educativo, de obras sociales y de las políticas alimentarias*. Buenos Aires, Espacio editorial.
- Hassan, I. (1985): “The Culture of Postmodernism”. *Theory, Culture & Society*, N° 3. London, Sage publication.
- Hayek, F. (1976): *Camino de servidumbre*, Madrid, Ed. Alianza.
- ----- (1978): *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Ed. Unión Editorial.

- ----- (1982): "Discurso de apertura de la primera reunión de la Sociedad Mont Pelèrin" *Estudios Públicos* N° 6, Santiago, Centro de Estudios Públicos.
- Hinkelammert, F. (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, Ed. Lom.
- Hirschman, A. (1999): *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona, Ediciones Península.
- Hopenhayn, Martin (1994): *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, G. (2000): *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel.
- Keating, M. (1998): "The invention of region: political restructuring and territorial government in Western Europe", *Government and Policy*.
- Laclau, E y Mouffe, Ch. (1987): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.
- Lanz, Rigoberto (2004): "Argumentos Contra la excepción cultural" en *El Nacional*, Caracas (25 de julio de 2004)
- Lanz, R. (2003): "Atreverse a pensar sin paradigmas". Conferencia Inaugural pronunciada con motivo del inicio del "Doctorado en Ciencias de la Educación" en la Universidad Fermín Toro, Barquisimeto, (mimeografiado)
- Larrosa, J. (Ed.) (1995): *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid, Colección Genealogía del Poder, Ediciones La Piqueta.
- Larrosa, J. y Skliar, C. (coords.) (2005): *Entre pedagogía y literatura*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Lynch, E. (2003): *In-moral. Historia, identidad, literatura*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L.
- Lyotard, J. F. (2008): *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Mann, H. (1996): *Por una cultura democrática. Escritos sobre Rousseau, Voltaire, Goethe y Nietzsche*. Valencia, Pre-textos.
- Martínez, J.T. (coord.) (1986): *La polémica de la Posmodernidad*, Madrid, Libertarias.
- Marx, K., Engels, F. (1999): *Manifiesto comunista*. Barcelona, Libros de la Frontera.

- Marzano, M. (2007): *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en Internet y sus implicaciones éticas*. Barcelona, Tusquets Editores.
- Mestre, R. (1999): "Vínculo social y trabajo hoy (o porqué las inmigrantes no trabajan)" *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*. núm. 2
- Mieses, L. (1974): *Burocracia*, Madrid, Unión Editorial.
- Morin, E. (1988): *El Método*. Volumen I. Madrid, Cátedra.
- ----- (2000): *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro* (Traducción de Mercedes Vallejo Gómez). Caracas: Ediciones Faces/UCV y CIPOST
- Naím, M. (2013): *El fin del poder*. Barcelona, Debate política.
- Negri, A. (2007): *Goodbye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, Barcelona, Paidós.
- Nietzsche, F. (1999): *El viajero y su sombra*, Madrid, Editorial Edaf.
- Paviglianiti, N. (1996): "Políticas educativas. Contextos. Situación de la Universidad". *Revista Argentina de Educación*. Nº 16, Buenos Aires, Asociación de graduados en Ciencias de la Educación.
- Popper, K. (1983): *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- ----- (2005): *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Editorial Tecnos.
- ----- (2006): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica.
- Rey Morató, J. (1996): *Democracia y posmodernidad. Teoría General de la información*. Madrid, Editorial Complutense.
- Reynoso, Carlos (1991): *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Rodríguez, J. A (1999): *Hipertexto y literatura: Una batalla por el signo en tiempos posmodernos*. Santa Fe de Bogotá, CEJA.
- Savater, F. (1980): "El mito de la crisis (una superstición sociológica)". En *El viejo topo*, nº 49.

- Sierra, D. (2003): *Seminario de Tribuna Docente*. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA, (mimeografiado).
- Sloterdijk, P. (1998): *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Pre-textos.
- ----- (2000): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Ediciones Siruela.
- ----- (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Ediciones Siruela.
- Sousa Santos, B. (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid/Bogotá, Trotta/ILSA.
- ----- (2011): *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta.
- Spivak, G. Ch. (2010): *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Ediciones Akal S.A.
- Téllez, M. (1994): *Crisis de paradigmas en las Ciencias Sociales. Signos de clausura, signos de invención*. Caracas, CIPOST, (mimeografiado).
- Tello, N. (2003): *Cornelius Castoriadis y el imaginario radical*. Madrid, Campo de ideas S.L.
- Todorov, Tzvetan (2008): *El miedo a los bárbaros* (Traducción de Noemí Sobregués), Barcelona, Círculo de lectores S.A.
- Torres, C. A. (1996): *Las secretas aventuras del orden*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Vattimo, G. (1986): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Ediciones Península.
- ----- y otros (2003): *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Vergara Estévez, J. (2005): "La utopía neoliberal y sus críticos". *Utopía y praxis Latinoamericana*. Revista de la Universidad del Zulia, Vol. 10, nº 031, Maracaibo, Ediciones Universidad del Zulia.
- VV.AA. (1979): *El mito del desarrollo*. Barcelona, Editorial Kairós.
- VV.AA. (2000): *Pensamiento crítico contra la dominación*. Madrid, Akal.

- VV.AA (2004): *Neoimperialismo en la era de la globalización*. Barcelona, Hacer Editorial.
- VV.AA. (2007): *25 años de Neoliberalismo*. Barcelona, Hacer editorial.
- VV.AA. (2013): *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo en crisis*. Madrid, Errata Naturae.
- Wallerstein, I (1999): *El fin de las certidumbres en Ciencias sociales*. México, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- ----- (2001): *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México, Siglo XXI editores.
- ----- (2004): *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Madrid, Akal.
- ----- (2005): *La decadencia del imperio. EE.UU. en un mundo caótico*. Tafalla (País Vasco), Txalaparta.
- ----- (2007): *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial* Barcelona, Editorial Kairós.
- ----- (2010): *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.
- Wallerstein, I y Balibar, E. (1991): *Raza, nación y clase*. Madrid, Iepala.
- Yunus, M. (2006): *¿Es posible acabar con la pobreza?* Madrid, Editorial Complutense S.A.

ENLACES WEB y OTROS DOCUMENTOS CONSULTADOS:

- ❖ Documento público de la Comisión de las Comunidades europeas (2001), Bruselas, 11.7, COM
- ❖ <http://monthlyreview.org/2009/05/01/why-socialism/>.
- ❖ http://elpais.com/diario/2004/07/25/opinion/1090706405_850215.html
- ❖ http://politica.elpais.com/politica/2012/04/27/actualidad/1335481597_413545.html
- ❖ <http://www.dhl.hegoa.ehu.es/recursos/928>.

- ❖ <http://www.eleconomista.es/interstitial/volver/acierto/banca-finanzas/noticias/4138397/07/12/De-Guindos-descarta-un-rescate-y-pide-actuar-contr-la-irracionalidad-del-mercado.html>)
- ❖ <http://www.lanacion.com.ar/1354629-hegemonia-cultural-del-kirchnerismo>.
- ❖ <http://www.washingtonpost.com/wpsrv/national/longterm/meltingpot/melt0222.htm>
- ❖ <http://www.lateinamerika-studien.at/content/wirtschaft/ipoesp/ipoesp-2108.html>.
- ❖ URL: <http://rccs.revues.org/942>
- ❖ www.iredes.es
- ❖ http://library.fora.tv/2008/10/20/Naomi_Klein_and_Joseph_Stiglitz_on_Economic_Power
- ❖ <http://debatecultural.org/Observatorio/RigobertoLanz2.htm>
- ❖ http://scholar.google.es/scholar?q=Government+and+Policy.+M.+Keating&hl=es&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart&sa=X&ei=ID4WUv7hDePm7Abr1oDACg&ved=0CC8QgQMwAA

BIBLIOGRAFÍA PARTE II

- Adorno, Th. W. (1962): “El ensayo como forma”, *Notas de literatura*. Barcelona, Ariel.
- Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, FCE.
- Angenot, Marc (1995): *La parole pamphletaire, typologie des discours modernes*, París, Payot.
- Arenas Cruz, M. E. (1997): *Hacia una teoría general del ensayo. Construcción del texto ensayístico*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Arendt, H. (1993): *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Baum, E. (2012): “El rol de las emociones en la esfera pública” en *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos Volumen 23 (1), I Semestre*, Costa Rica, Universidad Nacional (UNA)
- Bense, Max (1947): “Über den Essay und seine Prosa”, *Merkur*, 3.
- Bensmaia, R. (1987): “Appendix: The essay”, *The Barthes effect, the essay as reflective text*, foreword by Michele Richman, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Briceño Guerrero, J. M. (1993): *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Calderón, F., Hopenhayn, M. Ottone, E. (1999): “Desarrollo, ciudadanía y la negociación del otro”. En *Trasiego*, Revista de la Facultad de Humanidades y Educación, núm. 9 y 10. Mérida, Universidad de Los Andes.
- Caloca Lafont E.: “Centauro. Un ensayo del ensayo”. Publicación digital.
- Casimir, J. (1997): *La invención del Caribe*. Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la UPR.
- Certeau, M. (1990): *L'invention du quotidien*. París: Gallimard.
- Chomski, N. (2013): *La (des)educación*. Barcelona, Austral Humanidades.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994): *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- Duany, J. (1991): *Para reimaginarse la nación puertorriqueña*, Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Puerto Rico.
- Fernández Retamar, R. (2004): "Calibán revisitado". Buenos Aires, CLACSO (Biblioteca virtual).
- Ferrer Canales, J. (1986): *Antillanismo y anticolonialismo en Betances, Hostos y Máximo Gómez*, Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Follari, R. y Lanz, R. (1998): *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*. Caracas, Editorial Sentido.
- Foucault, M. (2004): *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Buenos Aires, Fábula.
- Fuentes, C. (1997): *Introducción a documento del Programa de Cultura de la UNESCO*, UNESCO, Paris.
- Gadotti, M. (2002): *Historia de las ideas pedagógicas*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- García Berrio, A. (1994): *Teoría de la Literatura*, Madrid, Cátedra.
- García Márquez (1982): Fragmentos del Discurso pronunciado ante la Academia sueca al recibir el Nobel.
- Glissant, E. (2002): *El discurso antillano*. Caracas, Monte Ávila Editores Lationamericana.
- Grassi, E. (2003): *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Grosfoguel, R. (2013): "Decolonizar la economía es mirar desde otra geopolítica". Entrevista publicada en *Periódico Diagonal* (19/03/2013)
- Hernández Ramírez, V. (2006): "Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro-Gómez". *Athenea Digital* n.º. 11, Barcelona, UAB.

- Honeth, A. (2009): *Crítica al poder*. Madrid, Editorial Machado.
- Hostos, E. M. (1906): *Moral social*. 2a. ed. Madrid, Bailly-Bailliere e hijos.
- Jiménez, C. (1993): *Extraños en el paraíso; ojeadas al arte de los 80*, Bogotá, COLCULTURA.
- Larrosa, J. y Skliar, C. (coords.) (2005): *Entre pedagogía y literatura*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Lévy I. y Loveluck J. (eds.) (1984): *El ensayo hispánico*, Actas del simposio celebrado en Columbia, Carolina del Sur, 1981, Columbia: University of South Carolina.
- López, J. C. (ed.) (1995): *Hostos: Sentido y proyección de su obra en América*. Río Piedras: Instituto de Estudios Hostosianos, UPR y Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Lozano, C. (1994): *La educación en los siglos XIX y XX*. Madrid, Síntesis.
- Lukács, G. (1985): "Sobre la esencia y forma del ensayo" (Carta a Leo Popper), En *El alma y las formas; La teoría de la novela*. México, Grijalbo.
- Maalouf, A. (2009): *El desajuste del mundo*. Madrid, Alianza editorial.
- Makarenko, A.S. (1976): *Banderas en las torres*. Moscú. Editorial Progreso.
- Mariátegui, J.C (1996): *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Reedición de Amauta Empresa editora.
- Meirieu, Ph. (2007): *Frankenstein educador*. Barcelona, Laertes.
- Mignolo, W. D. (1986): *Teoría del texto e interpretación de textos*. México, UNAM.
- Monsiváis, C. (2000). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Anagrama.
- Montaigne, M. (2011): *Ensayos*. Buenos Aires, Losada.
- Morín, E. (2000): *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. Caracas, Co-edición: UNESCO IELSALC, Ediciones Faces/UCV y CIPOST.
- ----- (2002): *Para una política de la civilización*. Barcelona, Paidós.
- Morson, G. S. (comp.) (1993): *Bajtjn; ensayos y diálogos sobre su obra*, México, UNAM-UAM-FCE.
- Musil, R. (1992): *Ensayos y conferencias*. Madrid, Visor.

- Nietzsche, F. (1999): *El viajero y su sombra*. Edaf, Madrid.
- ----- (2000): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tusquets, Barcelona.
- Nussbaum, M. C. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Espasa.
- Ortega y Gasset (1993): *Obras Completas I*. Madrid, Alianza.
- Pennac, D. (2009): *Mal de escuela*. Barcelona, Debolsillo.
- Picón-Salas, Mariano [1955]: “Y va de ensayo”, *Crisis, cambio, tradición. Ensayos sobre la forma de nuestra cultura*. Madrid-Caracas, Ediciones Edime.
- Piglia, R. (2000): *Formas breves*, Barcelona, Anagrama.
- Pineda, O. (1999): *La pedagogía del Amor en Nicaragua*. Barcelona, AEPCFA.
- Platón (1985): *Apología de Sócrates*. Madrid, Clásicos del pensamiento Alhambra.
- Ponce, Aníbal (2010): *Educación y lucha de clases*. Buenos Aires, Edición de Imago Mundi.
- Prigogine, Ilya (1995): *Diversidad cultural, economía y política en un mundo global*. México, UNAM.
- Rabelais, F. (2011): *Gargantúa y Pantagruel (los cinco libros)*. Barcelona, Acantilado.
- Rama, A. (1985): *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- ----- (1986): *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
- Rancière, J. (2002): *El maestro ignorante*. Barcelona, Laertes.
- Reyes, A. (1944): *El deslinde: prolegómenos a una teoría literaria*. El Colegio de México, Reimpresión en Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1975): *Ensayo mexicano moderno*. México, FCE, Colección Letras Mexicanas.
- Ricoeur, P. (1996): *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI
- ----- (1999): *Lo justo*. Madrid: Caparrós.
- ----- (2006): *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Rodó, J. E. (1993): *Ariel y Proteo selecto*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Roitman Rosenmann, M. (2013): *Tiempos de oscuridad. Historia de los golpes de estado en América Latina*. Madrid, Akal, S.A.

- Romero, S. (1982): *Ensayos literarios*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Saer, J.J. (1999): “La cuestión de la prosa”, en *La narración-objeto*, Buenos Aires, Grupo editorial Planeta-Seix Barral.

- Said E. W. (1983): *The World, the Text and the Critic*, Cambridge: Harvard University Press

- Sen, A. (2010): *La idea de la justicia*, Madrid, Santillana.
- Sierra González, A. (2015): *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*. Barcelona, Laertes.

- Sloterdijk, P. (2008): *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Pre-textos,
- Sousa Santos, B. (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid, Trotta.

- ----- (2010): *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO.

- Souto A. (1973): *El ensayo*. México, Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior.

- Spivak, G. Ch. (2010): *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Akal. Cuestiones de antagonismo.

- Steiner, G. (2004): *La lección de los maestros*. Madrid, Siruela.
- Tomás Díez, Mario (1985): “Introducción a la hermenéutica simbólica”, en *Estudios humanísticos, filología*, Universidad de León, 7.

- Ugarte, M. (1978): “La defensa latina”, en *La nación latinoamericana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

- VV.AA (1975): *Ensayo mexicano moderno*. México, FCE, Colección Letras Mexicanas

- VV.AA. (2012): *Gramsci y la educación: pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina*. Buenos Aires, Noveduc.
- Walsh, C. et al. (2002): *Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito, Ediciones Abya- Yala.
- Weinberg. Lilliana (2001): *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*, México, UNAM-FCE.
- Zea, L. (1980): "El positivismo". Prólogo al *Pensamiento positivista Latinoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

ENLACES WEB CONSULTADOS:

- ❖ <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/decolonizar-la-economia-es-mirar-desde-otra-geopolitica.html>
- ❖ <http://eloyaloca.blogspot.com.es/2010/07/ensayo-sobre-el-ensayo-o-una-carta-de.html>
- ❖ http://www.academia.edu/953646/Una_propuesta_de_resistencia_epistemologica

