



ORDEN SOCIAL, DESEO Y ANTAGONISMOS

Aportaciones al ciclo *La filosofía como pensamiento socialmente inmerso*,
celebrado en el Ateneo Riojano

Sergio Pérez González
David San Martín Segura
Belén Castellanos Rodríguez (eds.)

ediciones
QVE



ORDEN SOCIAL, DESEO Y ANTAGONISMOS

APORTACIONES AL CICLO

La filosofía como pensamiento socialmente inmerso

CELEBRADO EN EL ATENEO RIOJANO



Fundación
cajaRioja

ATENEO
RIOJANO



la sala de máquinas · laboratorio de filosofía

ediciones
QVE



Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported

Usted es libre de:

copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

hacer copias derivadas

Bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento (Attribution): En cualquier explotación de la obra autorizada por la licencia hará falta reconocer la autoría.

No Comercial (Non commercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales. Para otros usos deberá obtenerse la autorización de los autores.

Compartir Igual (Share alike): La explotación autorizada incluye la creación de obras derivadas siempre que mantengan la misma licencia al ser divulgadas.

Sergio Pérez González,
David San Martín Segura
y Belén Castellanos Rodríguez (eds.)

Ediciones QVE, 2011

ISBN: 978-84-15127-90-1

Depósito legal: AB-502-2011

Imagen de la cubierta

«Big Heart of Art», adaptación del fotomosaico elaborado por Q Thomas Bower como celebración de la obra número mil añadida al banco artístico virtual Visual Mashups. Disponible en <fotopedia.com/items/flickr-3470650293>, bajo licencia Creative Commons «Attribution 2.0 Generic (CC BY 2.2)». La imagen es resultado del procesamiento de gran parte de las mil primeras aportaciones al fondo común del grupo en <www.flickr.com/groups/visualmashups/>.

ORDEN SOCIAL, DESEO Y ANTAGONISMOS

APORTACIONES AL CICLO

La filosofía como pensamiento socialmente inmerso

CELEBRADO EN EL ATENEO RIOJANO

SERGIO PÉREZ GONZÁLEZ
DAVID SAN MARTÍN SEGURA
BELÉN CASTELLANOS RODRÍGUEZ
(EDS.)



Fundación
cajaRioja



la sala de máquinas · laboratorio de filosofía

ediciones
QVE

ÍNDICE

Prólogo, *página 9*

Trabajo, fetichismo y proletarianización del consumo

Santiago Alba Rico, *página 13*

Inconsciente y cultura en Levi-Strauss

Belén Castellanos Rodríguez, *página 33*

Gabriel Tarde y la métrica del deseo

David San Martín Segura, *página 51*

Redes sociales y riqueza común

Sergio Pérez González, *página 75*

Resistencias desde las fronteras:

historia de una experiencia de escritura colectiva

Lorena Fioretti, *página 95*

Lo bueno de la filosofía política y lo malo de prohibir el burqa

A. Daniel Oliver-Lalana, *página 111*

Prólogo

De octubre de 2010 a junio de 2011 se desarrolló en el Ateneo Riojano de Logroño el ciclo, organizado por *La Sala de Máquinas, La filosofía como pensamiento socialmente inmerso*, conformado por una serie de conferencias que, armadas desde la filosofía, combatían en diversos terrenos de batalla; terrenos heterogéneos aunque convenientemente hilvanados con las tres puntadas propuestas en el título de este libro: *orden social, deseo y antagonismos*.

Tres puntadas que atraviesan los textos aquí presentados y que, en esencia, son el reflejo, algo reestructurado por sus autores, de lo que se dijo en el privilegiado foro del Ateneo logroñés. Y es que las seis intervenciones que siguen parecen serpentear con cierta distracción por esa diversidad de *lo social* hasta que, de referencia en referencia, en ese diálogo susurrado entre conferenciantes, irrumpe una gruesa línea de sentido distinguible desde cierta distancia: todas las aportaciones conciben un estado actual de las cosas, un orden social, una estructura o una dinámica que, en estos tiempos *constituyentes*, debe vérselas con el deseo, con las apetencias, con el inconsciente o el fragor, el de los individuos o el de los colectivos, el de las personas o el de los pueblos; un orden que a veces reprime y a veces se alimenta de esas pasiones que nos transitan, que compartimos, que celebramos o de las que nos avergonzamos... Y de esta tensión emergen las teorías sobre

los antagonismos. Se trata de ese poso dialéctico que espera su momento en cada autor, en cada conferenciante, para apostar por cierta síntesis en la que congelar el conflicto, como en una instantánea, para así desvelar amigos y enemigos.

De este modo, el filósofo y ensayista Santiago Alba Rico abre la publicación con un artículo basado en su intervención sobre *Trabajo, fetichismo y proletarianización del consumo*, en la que apunta el drama al que nos conduce el permanente proceso constituyente del capitalismo actual: *residuos* por doquier y consumo *proletarianizado*. Un consumo que pierde toda referencia teleológica para convertirse en mera (re)producción, en juego infantil sin más fin que volver a empezar el juego. Las notas de Alba Rico nos sitúan, desde una perspectiva antropológica, en el fin del neolítico, que es el fin de la presencia de *cosas* estáticas y acabadas. Por esta grieta en la que se articulan dos épocas rezuman nuevos procesos de acumulación, nuevos *mecanismos energéticos* que parecen retornar sin complejos a esos otros originarios que Belén Castellanos, inquiriendo en la influencia que Marx y Freud ejercen sobre Levi-Strauss, localiza en el inconsciente como ese manto de deseos sobre el que se erige toda cultura.

La filósofa asturiana señala, así, el *materialismo aleatorio* implícito en la obra del antropólogo estructuralista, ya que son las relaciones libidinales, las pasiones azarosas o los deseos cruzados, los que posibilitan y desde donde se conforman determinados *órdenes*; potencia de *lo libidinal* que ya fuera sospechada por un positivista de finales del XIX: Gabriel Tarde.

El iusfilósofo David San Martín nos introduce al pensamiento de este sociólogo y psicólogo francés nacido en 1843. Tarde, históricamente silenciado por la metodología sociológica de Durkheim, manejaba en sus escritos buena parte de las claves que, hoy en día, resultan fundamentales para comprender la irrupción violenta del juego y del deseo en la dinámica del capitalismo tardío. El nuevo (des)orden social marca sus derivas, precisamente,

mediante intentos de computerización de los deseos, de medición de las pasiones, de tasación del inconsciente, para proyectar nuevos ámbitos de negocio y nuevas coordenadas de mercado; para retroalimentar, en definitiva, aquella *proletarización del consumo*.

Y el escenario más inmediato, mundano y accesible en el que se juega a la proyección de deseos y querencias, en el que se vierten datos sobre el modo en el que procesamos, disfrutamos y sufrimos el mundo, son las redes sociales. Esas interfaces que copan nuestras pantallas (del pc, del móvil, de la *tablet* e incluso del televisor) son, en cierto modo, el laboratorio actualizado que preveía Gabriel Tarde. El también filósofo del derecho Sergio Pérez propone, bajo el título *Redes sociales y riqueza común*, interpretar Facebook como un dinámico retablo barroco sin cohesión lógica sustancial que, sin embargo, es susceptible de ser matematizado y vendido a terceras empresas, como medición concreta del estado de ánimo de un público siempre cambiante. Es así, sabiendo qué piensa el público, como se *proletariza* más adecuadamente su consumo. Y es así, del mismo modo, como en las redes sociales podemos *vislumbrar el truco*, que es la apropiación de la información que cuenta lo que somos en común, más allá del sujeto que se sitúa frente al teclado.

Precisamente en esta frontera capilar entre lo personal y lo colectivo, entre *lo uno* y *lo común*, se sitúa la aportación de la filósofa argentina Lorena Fioretti, quien propone una experiencia de escritura colectiva (revista *La Madeja*) como un *enredo* clarividente, como un *lugar común* foucaultiano en el que percibir la contingencia de esos discursos que construimos y que nos construyen. En cierto modo, en un mundo en el que es difícil desembarazarse de uno mismo, un mundo en el que somos procesadores personales interconectados y retroalimentados hasta la extenuación y el residuo —*ordenadores* y *ordenados*— tal vez sea más pertinente que nunca la habilitación de encuentros en las fronteras, al margen de interfaces que convergen en momentos de matemática y orden.

Un orden que, a menudo, se agrieta y deja escapar entre sus fisuras tensiones de difícil conciliación. Daniel Oliver-Lalana nos aproxima a una de estas tensiones tan actual y visible en su conferencia sobre *lo bueno de la filosofía política y lo malo de prohibir el burqa*. El autor plantea una estructura de conflicto que reconstruye ese deambular de la persona implicada entre diversos escenarios: la mujer con *burqa* y una voluntad transitada por dimensiones colectivas de difícil medición, por un *núcleo recalcitrante*, por una *minoría cultural* y por una *mayoría cultural*. Tal vez, como da a entender este texto, no proceda una imposición del orden, sino una contemporización sensible a la complejidad de vivir en sociedad(es), constantemente atravesados en nuestra integridad subjetiva.

Todas estas aportaciones presentadas componen esa gruesa línea de sentido de la que hablábamos al principio. Un panorama de perspectivas heterogéneas que, en todo caso, problematizan determinadas fenomenologías del *orden*, las exponen al cruzamiento de *lo demasiado humano*, de lo que creíamos intangible, del deseo, de las pasiones y, en su caso, proponen posibilidades de reordenación o desorden, de revisión o insurrección, de antagonismos pensables en definitiva.

Trabajo, fetichismo y proletarización del consumo

Santiago Alba Rico

Me siento un poco intruso esta tarde en esta sala; no soy filósofo, a pesar de lo que indica este cartel que tengo aquí delante y aunque haya estudiado, en efecto, filosofía; y no doy clase en ninguna universidad ni en ninguna academia, de manera que mi presencia aquí se justifica por el hecho de que he escrito algunos ensayos en los que me he ocupado lateralmente del objeto que nos ha reunido en este ciclo. Pero me siento en cierta manera un intruso tanto más cuanto que el tema de mi intervención está sólo tangencialmente relacionado con el título concreto que nos convoca, si bien me siento parcialmente justificado por la referencia presente en el ciclo a esa otra contradicción íntima inseparable del destino del capitalismo, más allá de la que enfrenta al capital y al trabajo, y es la que enfrenta a naturaleza y consumo.

Michel Foucault escribió en alguna ocasión que, al contrario que el socialismo, el capitalismo había hecho realidad todas sus utopías. Creo que es mejor formularlo de otra manera: el capitalismo ha hecho realidad todas las utopías socialistas, pero de manera volteada, virada; ha convertido todos los sueños del socialismo utópico en pesadillas. En pesadillas cotidianas e interrumpidas. Si hablamos de fin del trabajo hay que pensar en las corrientes

milenaristas –desde los taboritas a los anabaptistas– que durante las guerras de religión, en el siglo XVI, soñaron con superar esos límites, entonces muy férreos, marcados por fuerzas productivas poco desarrolladas, para poder acceder de una manera directa, transparente, inmediata, a bienes de consumo, a servicios básicos, a alimentos inagotables, el viejo sueño de la cornucopia o cuerno de la abundancia que nos ha sido transmitido, a través de cuentos y leyendas, desde la Edad Media.

Tenemos también a un socialista utópico, de los más notorios, de los más conocidos, de los más divertidos, que todavía tiene quizás algo que enseñarnos y que dejaba en las primeras décadas del siglo XIX algunos textos singulares sobre el fin del trabajo. Me refiero, claro, a Charles Fourier, el extravagante inventor de los falansterios:

«Los peces nadan en ríos de limonada y los tiburones ayudan a cazar y pescar».

Y más aún:

«... la edad de Oro retornará con todo su brillo. Los ríos se volverán de té y chocolate, corderos asados brincarán por la pradera y pescados fritos en mantequilla navegarán por el Sena; espinacas hervidas surgirán de la tierra. Los árboles se llenarán de manzanas cocidas y el grano crecerá en fardos, listo para la cosecha; nevará vino; lloverán pollos, y los patos caerán del cielo ya aderezados».

Decía que el capitalismo ha convertido todos los sueños utópicos de abundancia y bienestar socialistas en pesadillas. Hoy vemos cómo ese hombre versátil, multifacético, con el que soñaba Marx en los *Grundrisse*, que habría de ser pastor por la mañana, pescador por la tarde y crítico de arte después de cenar, se ha convertido en la maldición del trabajo precario, eufemísticamente llamado «flexible», que consiste en realidad en que el hombre –que no es tan flexible como parece– se adapte a imperativos completamente ajenos a su control y a sus necesidades.

Vemos cómo el «hombre nuevo» guevariano se ha convertido

en la exigencia de que cada mañana nos levantemos de la cama como seres humanos sin memoria ni experiencia, enteramente remozados, siempre jóvenes, para un trabajo que demanda que transformemos incluso nuestro cuerpo a la medida de las necesidades del capitalismo.

Hemos visto cómo esos sueños de una naturaleza adaptada a las necesidades de los hombres han derivado en el cambio climático, el derretimiento de los glaciares y, en definitiva, en una amenaza para la supervivencia planetaria.

Hemos visto cómo todos estos sueños de Charles Fourier en relación con la posibilidad de una naturaleza enteramente dócil, de una naturaleza complaciente que, de alguna manera, evitase al hombre tener que intervenir laboriosamente para transformarla en su favor, se han invertido, de manera casi apocalíptica, en la manipulación de las semillas por parte de la casa Monsanto, con el grado de destrucción ecológica y de la diversidad biológica, por no hablar del enorme coste humano asociado: basta pensar en los 100.000 campesinos que se han suicidado en la India en la última década, muchos de ellos usando los propios productos proporcionados por la multinacional estadounidense.

Los sueños utópicos del socialismo los ha hecho realidad el capitalismo, sí, pero de forma virada, bocabajo, al revés, en forma de pesadilla.

Al mismo tiempo, si bien es verdad que «el retroceso de la mano», por decirlo con el etnólogo Leroi-Gourhan, caracteriza de alguna manera la evolución filogenética de la humanidad, este proceso está hoy todavía muy localizado en un territorio minúsculo del planeta y además no debe hacernos olvidar hasta qué punto su extensión choca con un límite que no puede forzarse demasiado sin poner en cuestión las condiciones mismas de supervivencia de los seres humanos; me refiero, naturalmente, a los recursos finitos del planeta, a la naturaleza misma. Ese proceso de «retroceso de la mano» no debe hacernos olvidar tampoco que el

trabajo, definido al mismo tiempo como la necesidad de reconstruir el propio cuerpo todos los días y como la necesidad de introducir mediaciones entre el ser humano y la naturaleza (mediaciones que constituyen aquello que propiamente podemos llamar «mundo»), es el «eslabón natural» que el ser humano no puede desatar. Al contrario de lo que pretende Hannah Arendt, Marx jamás creyó en la utópica abolición del «reino de la necesidad» sino únicamente en su reducción:

«El verdadero reino de la libertad», escribía Marx en el libro tercero de *El Capital*, «no puede florecer sino sobre la base de este reino de la necesidad. La reducción de la jornada laboral es la condición fundamental de esta liberación».

Al mismo tiempo Marx –para los que insisten en hablar de un nuevo paradigma– ya había anticipado claramente en distintos textos que, al contrario de lo que ocurría en Grecia, donde la *episteme* podía ser desinteresada, bajo el capitalismo la ciencia y el conocimiento formaban parte de las fuerzas productivas.

«El desarrollo del capital fijo», escribe en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, «revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata y por lo tanto hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y conforman al mismo».

De la misma manera, Marx insistirá en otros textos en que la introducción de maquinaria establece un hiato que cambia por completo la relación del trabajador tanto con el instrumento de trabajo como con su producto y que implica ya el retroceso de la mano y la incorporación individual a los procesos de trabajo de un saber general, de un saber científico, que cristaliza como ajeno o como no gestionable por el propio trabajador.

Dicho todo esto, mi intervención va a estar dedicada a desplazar la mirada hacia un cambio de paradigma mucho menos controvertido, aunque no más reconocido, y que tiene menos que

ver con las condiciones de la producción que con esas transformaciones de orden cultural o antropológico que alguna vez he descrito –siguiendo a Hobsbawm– como «el fin del neolítico»: el neolítico estaría acabando en estos días y ese sí es un cambio al que debemos atender. Lo que a mis ojos está ocurriendo en los últimos años apunta a nuevos procesos de acumulación originaria –con mecanismos nuevos que sin duda es necesario investigar– que no hacen sino enfatizar la continuidad histórica y respetar los fundamentos de todos los procesos de acumulación originaria anteriores. En principio, esos fundamentos son al menos tres: sobre-explotación del trabajo, cambios legislativos y, allí donde hay resistencias, represión policial o militar.

Para darse cuenta de hasta qué punto seguimos viviendo en un universo de producción material basta con referirse no a los datos del PIB de la India o de China –que también son elocuentes– sino a un fenómeno que me va a servir para oponer, en los próximos minutos, dos conceptos que iluminan bien las transformaciones culturales del capitalismo en los últimos años. Uno de ellos es el concepto de residuo. En los cinco últimos años se ha quintuplicado el ritmo de generación de desechos domésticos. El planeta produce 6000 millones de basura al día. En cuanto a la «basura electrónica», sólo los EEUU desechan 40 millones de ordenadores al año mientras que la cifra global es de entre 40 y 50 millones de toneladas de basura electrónica todos los años. El 70% de esta basura, por lo demás, va a parar a países pobres, Pakistán y Ghana sobre todo, donde produce efectos ecológicos y sanitarios devastadores.

Lo que me interesa subrayar aquí esta tarde es la diferencia entre la ruina y el residuo, el hecho de que hemos pasado o estamos pasando de un mundo que producía ruinas, y que pensaba o se organizaba –desde el punto de vista teórico y mnemotécnico– en torno a la ruina, a un mundo en el que lo ontológicamente originario es el residuo.

Si se puede hablar de «desmaterialización» no hay que dirigir la mirada al campo de la producción, donde el capitalismo, en este nuevo proceso de acumulación originaria, mientras introduce nuevas tecnologías que aceleran la extracción de plusvalor, despliega al mismo tiempo toda clase de variantes de explotación ya conocidas, algunas de las cuales son decimonónicas: pensemos en las fábricas-prisión en aguas extraterritoriales, en las maquiladoras, en los talleres off-shore o en el trabajo infantil, etc. Donde se ha producido la desmaterialización es en el nivel de la mercancía; es decir, en la esfera de la circulación y no en la esfera de la producción.

Si entendemos el trabajo como aquello que, por un lado, nos permite reconstruir un cuerpo frágil, finito, y como aquello que introduce mediaciones entre el ser humano y la naturaleza, debemos recordar algunas de las distintas concepciones del trabajo que se han desarrollado a lo largo de la historia. Se trata de evocar algunos modelos de interpretación de la relación entre el trabajo y sus mediaciones, entre el trabajo y sus productos. Y sus objetivos. El mundo griego, por ejemplo, despreciaba absolutamente el trabajo mientras daba mucho valor a los productos, sobre todo a aquellos que podían inscribirse en el espacio público en forma de monumentos, de obras de arte, de templos, también de discursos. O en forma de leyes. El mundo griego había establecido una relación inversamente proporcional entre el aprecio del trabajo y el aprecio de los productos, de manera que por ejemplo, en una división rigidísima (lo que convierte al mundo griego en un modelo sólo parcialmente reivindicable), los ciudadanos eran ciudadanos en el espacio público sólo porque existía una esfera privada de carácter, digamos, «infernab»: el *gineceo*, el lugar de la reproducción biológica, y el *ergástolo*, el lugar de la reproducción material donde estaban encerrados los esclavos. Y tanto más se ocultaba a las mujeres, tanto más se ocultaba a los esclavos, tanto más se ocultaba incluso a los productores de arte (eso que yo he llamado en nu-

meras ocasiones las «mirabilia», las maravillas, las cosas dignas de ser miradas) cuanto más se apreciaban los productos mismos. A este modelo yo lo llamaría *paganismo*; hoy lo llamaría también pobreza, porque el paganismo se ha refugiado allí donde existe un cierto grado de pobreza. El paganismo, digamos, nombraría la valorización del producto, del objeto, con independencia del lugar donde se haya producido y del sujeto que lo ha producido.

Frente a este discurso pagano, el modelo cristiano, por lo que se refiere al trabajo y sus productos, es un modelo muy licuefactor; es la primera escuela de la sospecha; hay un discurso fuertemente antifetichista, radicalmente anti-cosificador, que consistiría en la tentativa de reducir todo lo existente, todo lo consistente, todo lo *ente*, todo lo que se levanta ante nuestros ojos –tanto natural como artefacto– a su fuerza constituyente. En el caso del cristianismo, esa fuerza constituyente es obviamente Dios. Encontramos toda una serie de textos característicos de los primeros siglos del cristianismo que denuncian precisamente la valorización pagana de los productos, de lo visible, de lo consistente, de lo que se sostiene por sí mismo, y esto justamente porque se entiende que nada se sostiene por sí mismo, que todo es *sujetado* por esa fuerza constituyente divina en la cual habría que disolver tanto las montañas, obra del Creador, como las esculturas. De hecho, son muy conocidos algunos textos post-estoicos (uno particularmente de Marco Aurelio), pero siempre me gusta citar este muy elocuente de Teófilo, obispo de Antioquía en el siglo II:

«Páreceme ridículo que trabajadores de la piedra, alfareros o pintores y fundidores modelen, pinten, esculpan y fundan y fabriquen dioses, a los que, mientras están entre las manos de los artífices no los aprecian en nada; pero cuando alguien los viene a comprar y los exponen en lo que llaman templo o en una casa, no sólo los adoran quienes los compraron, sino que los mismos que los fabricaron y vendieron acuden con gran fervor y con aparato de sacrificios y libaciones a adorarlos y los tienen por dioses; sin caer en la cuenta

que siguen siendo lo mismo que cuando ellos los fabricaron: piedra, bronce, madera, color o cualquiera otra materia».

En definitiva se trata de la denuncia, parecida a la que muchos siglos después se hará desde el marxismo o desde posiciones de izquierdas, del producto como una simple metonimia; como algo que no sería más que una manera de ocultar la causa; como el engaño consistente en tomar la causa por el efecto (que es lo que define a una metonimia). Y es interesante ver hasta qué punto en el primer Marx, en el Marx de los Manuscritos del 44, existe todavía esta visión, que es a mi juicio una visión «místico-ascética», en la cual el trabajo muerto (es decir, el objeto vivo) se disuelve una y otra vez en su fuerza constituyente o, lo que es lo mismo, en la energía laboral, en el sujeto trabajador que lo ha producido. Si leemos en los *Manuscritos* las referencias a la alienación, Marx dice por ejemplo:

«El trabajador pone su vida en el objeto, y he aquí que deja de pertenecerle, está en el objeto. Cuanto mayor es esta actividad, más el trabajador resta sin objeto. No es más que el producto de su trabajo. Cuanto más importante es su producto, menos lo es él mismo. La desposesión (*entäusserung*) del trabajador en beneficio de su producto significa no sólo que su trabajo deviene un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, y se convierte en una potencia autónoma frente a él. La vida que él ha prestado al objeto se opone a él, hostil y extraña».

Como se ve, el razonamiento es muy semejante al de Teófilo. Yo diría que en estos primeros textos de Marx la alienación —un concepto de raigambre hegeliana que no va a utilizar más tarde en sus grandes obras y aún menos en *El Capital*— lo que hace es interpretar el objeto como una metonimia no sólo fraudulenta sino además adversa y hostil. Todo objeto *me objeta*, implica un obstáculo o una oposición; es sólo *esencia desplazada que se me opone como enemiga*. Allí donde todavía no hay un análisis riguroso de las

condiciones de producción, es el objeto mismo el que aparece como condenado, como sospechoso, como engañoso, un poco en el mismo sentido en que, en los discursos ascéticos cristianos, se consideraba que todo lo que no fuese disolver el objeto en su fuerza constituyente era paganismo o idolatría.

Hay que defender, es necesario defender la *cosificación*. El paso del trabajo vivo al trabajo muerto no es sino la cristalización de la energía muscular, corporal, pero también de los saberes y conocimientos, en objetos que sólo bajo determinadas condiciones de producción devienen *mercancías*. Donde hay que buscar una oposición no es tanto entre la energía y el objeto sino entre el objeto mismo y su carácter de mercancía capitalista, y esa oposición sólo es asociable a un determinado contexto histórico y a unas determinadas condiciones de producción.

Como sabemos, en *El Capital*, Marx ya no habla de alienación sino de fetichismo. El fetichismo es un concepto bastante escurridizo, utilizado después por la psicología, pero que procede del mundo de la antropología, de ciertos modelos de culto asociados a las sociedades africanas llamadas «primitivas». En cualquier caso, el fetichismo está relacionado no con el ascetismo cristiano sino con el animismo. He aquí la definición de Marx:

«El misterio de la forma mercancía reside simplemente, pues, en el hecho de que ella refleja para los hombres el carácter social de su propio trabajo como si fuera una propiedad material de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales, sociales, de esas cosas y, por eso mismo, las relaciones sociales de los productores con el trabajo colectivo como una relación social de objetos que existe al margen de ellos. He aquí por qué estos productos se convierten en mercancías, es decir, en cosas que caen y no caen en el campo de los sentidos, o cosas sociales. (...) (Lo mismo que ocurre con los productos del cerebro humano en el terreno religioso) ocurre también con los productos de la mano humana en el mundo mercantil. Es lo que podríamos llamar el

fetichismo adherido a los productos del trabajo a partir del momento en que se presentan como mercancías, fetichismo inseparable de este modo de producción» (*El Capital*, Libro I, primera sección, capítulo primero, IV).

Si comparamos estos dos textos, nos damos cuenta de que lo que hace Marx en *El Capital*, al contrario que en los *Manuscritos*, es precisamente reivindicar el objeto como algo diferente de la mercancía. Sólo bajo este modo de producción, sólo en condiciones de producción capitalistas, los objetos se convierten en mercancías y por lo tanto de alguna manera hay que desenterrar, exhumar, el objeto que está sepultado bajo la forma mercancía: eso que, en definitiva, podemos llamar para entendernos *cosas*. Es decir, los seres humanos para reproducirse biológicamente producen alimentos pero para reproducirse social y culturalmente producen *cosas*. Producen objetos. Producen mediaciones. En algunos casos fungibles, como herramientas o utensilios, vestidos, zapatos; y producen también objetos expuestos a la mirada, objetos para mirar o para pensar.

Es muy importante, a mi juicio, insistir en esta defensa del objeto. Y para que nos entendamos, yo diría que las *cosas* se ajustan a una triple definición. Por un lado las cosas están quietas, están acabadas, y lo están en un sentido, si se quiere, aristotélico; Aristóteles distinguía muy bien entre el hombre y sus productos. Decía que lo que distingue a los objetos es que, al contrario de lo que ocurre con el hombre que los produce, es que están *acabados*. De las cosas, de los entes, se puede decir «son»; de los seres humanos sólo se puede decir «eran»; sólo se puede hablar de ellos una vez muertos, acabados, terminados, convertidos en su propio resto. Las cosas se acaban, como los buenos cuentos, como las buenas historias, y en esa medida precisamente pueden convertirse en lo que son: en contratos, en símbolos (pues símbolo, en griego, quiere decir precisamente contrato). Y las cosas son contratos, sirven para contratar, para que los humanos se contraten

entre sí, para generar el aura de un compromiso colectivo, y esto sólo a condición de que estén *quietas* y de que estén *acabadas*.

La segunda característica de las cosas es que son depósitos materiales de memoria y manuales de instrucciones. Es muy importante señalar el hecho de que todo objeto manufacturado incluye una historia, nos cuenta el cuento, por ejemplo, de cómo ha sido hecho. Nos lo puede contar bien o mal. Por eso Marx hablaba de fetichismo de la mercancía: a veces las cosas nos engañan; nos hacen creer que han sido hechas en unas determinadas condiciones cuando en realidad han sido hechas en otras condiciones. Y por eso la obligación de un sociólogo, sobre todo, de un sociólogo marxista, es justamente la de contar bien la historia de las cosas, la de reproducir su genealogía. Pero en todo caso las *cosas* nos cuentan una historia. Todo objeto es un cuento que se puede memorizar. Es algo así como el pasado delante de nuestros ojos, ese trabajo muerto materializado con características particulares que lo distinguen de otros objetos en el mundo, que sirve para determinadas cosas y no para otras, y que, además de contarnos una historia, incluye algo así como un manual de instrucciones. Si desapareciese la humanidad, y sólo quedase una silla, y bajasen extraterrestres y tropezasen con ella, podrían perfectamente reproducir más sillas a partir de un solo modelo de silla sin necesidad de recurrir a las instrucciones de IKEA. Una silla, un objeto, es un cuento, una historia que incluye también un manual de instrucciones.

Y la tercera característica de las *cosas*, sin la cual no podemos llamar *cosa* a ninguna criatura de este mundo, es precisamente el hecho de que, por mucho que duren las cosas, por mucho que las reparemos, por muchos parches que les pongamos, tarde o temprano, las cosas se rompen, y cuando se rompen no se las puede sustituir o rehacer en ningún mercado. Son cuerpos, los cuerpos son frágiles, los cuerpos son finitos, los cuerpos son mortales y, tarde o temprano, se mueren. Y por lo tanto, también los seres

humanos somos cosas, por mucho que el capitalismo esté generando permanentemente la ilusión subjetiva de que siempre va a haber una prótesis que nos va a permitir sobrevivir a un accidente de tráfico, o un medicamento maravilloso que nos va a salvar in extremis de alguna enfermedad mortal, o alguna crema taumátúrgica que nos va a mantener permanentemente jóvenes. Nuestros cuerpos son cosas y también la tierra. Y puede ocurrir que llegue un momento en que no haya ninguna nueva tecnología capaz de reparar los daños infligidos al planeta (por las propias tecnologías con las que explotamos sus recursos).

Pues bien, estas tres características que definen la cosa, el objeto, lo ente, están radicalmente amenazadas. Si pensamos, por ejemplo, en cómo interpreta el fetichismo de la mercancía uno de los más grandes filósofos del siglo XX, uno de los que con más seriedad se ha ocupado de este concepto —me refiero a Walter Benjamin— vemos cuánto han cambiado las condiciones sociales y hasta qué punto, al mismo tiempo, sus reflexiones nos pueden servir de ayuda. Las cosas, los objetos —y por eso se puede hablar de fetichismo— son además *fósiles*. Sabéis que Walter Benjamin dedicó los últimos años de su muy ajetreada vida a reunir notas para su gran obra, una gran obra que nunca llegó a terminar, sobre los Pasajes o las Arcadas, las galerías comerciales que entre los años 20 y 50 del siglo XIX se construyeron en distintas ciudades de Europa, pero sobre todo en París, para exhibir precisamente todo el aparato, todo el espectáculo de las mercancías producidas por la industria pre-imperial. Mediante una metáfora paleontológica, dice Benjamin lo siguiente:

«Así como existen lugares entre las rocas del mioceno o de la edad oceánica que conservan la huella de enormes monstruos de esas épocas geológicas, así hoy los Pasajes yacen en las ciudades como cuevas que contienen fósiles de un ur-animal aparentemente extinguido: los consumidores de la época pre-imperial del capitalismo, los últimos dinosaurios de Europa».

Y añade Susan Buck-Morss, la que mejor ha explorado y analizado sus Pasajes:

«Los consumidores de la etapa pre1850 son ur-animales no porque el consumo haya desaparecido sino porque ya no existe en su forma capitalista temprana, sustituidos por los nuevos consumidores masificados en torno a los grandes almacenes y las mercancías baratas».

Lo que es interesante del trabajo de Benjamin es que hable por un lado de «fosilización» de las mercancías, pues eso implica también esa idea que luego recogerá en sus famosas tesis sobre la historia, y es la idea de que el capitalismo, íntimamente obligado a aumentar la velocidad, a reproducirse de forma ampliada y acelerada, va dejando a sus espaldas sólo *ruinas*. Recordamos la famosa tesis en torno al *Angelus Novus* que con la cabeza vuelta hacia atrás, absorbido hacia el futuro, mira crecer a sus espaldas un paisaje de escombros. Esas ruinas son los fósiles, las mercancías que otras mercancías han desplazado y que quedan como testimonios de los sucesivos estratos sobre los que se podría haber construido, en alguno de esos momentos, a condición de haberse detenido, un mundo diferente. De hecho Benjamin no tiene sólo una afición de coleccionista, no es sólo esta acucia de coleccionista la que le lleva a recoger fotografías, grabados, *bibelots*, a describir minuciosamente objetos que ya nadie usaba, objetos que habían quedado como dinosaurios varados en la orilla o en la cuneta de la historia. Benjamin decía:

«Para el proletariado, el material descartado de la cultura del siglo XIX simbolizaba una vida todavía inalcanzable: para el intelectual burgués, representaba la pérdida de lo que alguna vez había sido. Pero para ambas clases la revolución estilística desencadenada por la cultura de las mercancías era la forma onírica de la revolución social, la única posible en un contexto social burgués. La nueva generación experimentó la moda del pasado más reciente como el más completo anafrodisíaco imaginable».

En esos fósiles que él buscaba en los pasajes se podían leer dos cosas: un estrato anterior de la producción capitalista de mercancías; y se podía leer también el hecho de que ese progreso prometido a los trabajadores europeos no había sido más que «un montaje espectacular y no la realidad».

En todo caso, la historia del siglo XIX y del XX hasta la década de los 50 —y en sólo una parte del mundo— ha sido la de las ruinas. El capitalismo dejaba ruinas y las ruinas, naturalmente, tenían una vertiente trágica, como la tienen todas las ruinas. Pero las ruinas permitían todavía hacer lecturas. Las ruinas todavía permitían rastrear genealogías. Las ruinas todavía permitían concebir sueños a partir de ellas; concebir ese otro mundo que habría sido posible quizás si, en lugar de dejarlas pasar, superadas por otras mercancías, hubiesen sido tratadas realmente como *objetos*.

El capitalismo, en términos culturales, en términos antropológicos, se ha podido interpretar, durante los 150 años que van desde 1800 a 1950, como un enorme productor de ruinas. Sin embargo ya no es eso. Si los historiadores hablan de sociedades sin escritura, de sociedades sin hierro, solamente hoy podemos hablar por primera vez de sociedades *sin cosas*, de sociedades sin objetos, en el triple sentido en que yo las he definido aquí esta tarde. Nuestra sociedad es una sociedad en la que lo ontológicamente originario es el *residuo*. Ya que en este ciclo está presente la oposición entre fordismo y postfordismo, me parece interesante señalar que, si trasladamos esta diferencia del terreno de la producción al terreno de la destrucción, podemos decir que también en el terreno de la destrucción triunfó —y mucho antes— el postfordismo. No es fácil reparar en esto. Quiero decir: el holocausto judío fue en definitiva una aplicación *avant-la-lettre* del fordismo a la destrucción. La destrucción en cadena de millones de personas. Y sin embargo el modelo que triunfa tras los procesos de Nuremberg, un modelo absuelto y legalizado como derecho consuetudinario por el tribunal internacional, no es ya el del

fordismo destructivo sino el modelo de Hiroshima, el modelo del bombardeo aéreo. Y lo que distingue a esa destrucción horizontal del otro de la destrucción vertical es realmente relevante; quiero decir que, por muy atroz que sea, por mucho que no debamos olvidarlo nunca, el modelo de la destrucción horizontal del otro, el modelo de Auschwitz, es un modelo muy antiguo; es un modelo no sólo neolítico sino paleolítico; es un modelo en el que, si nos estremece, allí donde los grandes logros de la razón en términos tecnológicos son aplicados a la destrucción y no a la producción de riqueza, si nos estremece —digo— es porque se trata de un modelo familiar. Nos podemos representar vívidamente, en nuestro propio pellejo, el dolor de esos judíos exterminados por los nazis.

En cambio el modelo de Hiroshima es un modelo que ni siquiera deshumaniza al otro antes de destruirlo, porque para él el otro nunca ha llegado a existir. Para el bombardeo el otro, de entrada, siempre, sólo ha sido un residuo. Los bombardeos dejan residuos. No ha habido nunca nada antes de ese residuo. No se ha mirado a los ojos al que se va a matar. Ni siquiera se le ha llamado animal. Ni siquiera ha sido constituido como enemigo, ni siquiera como perteneciente a una raza inferior. Ha sido siempre desde el principio un residuo. Los bombardeos producen residuos.

Suelo utilizar esta imagen del bombardeo para explicar lo que ha ocurrido allí donde las necesidades de reproducción ampliada y acelerada del capitalismo han llevado, por exceso o por saturación, a convertir de antemano todas las cosas, todos los objetos, todo aquello que reunía esas tres características antes referidas, *en puros residuos*. Los datos económicos son bastante claros: el 90% de las cosas que se producen hoy dentro de seis meses estarán en la basura. Lo que quiere decir que en definitiva el capitalismo lo que produce es basura, básicamente basura. Y esa aceleración de la obsolescencia de los objetos (entre los cuales se cuenta el propio ser humano, convertido también en mercancía en el proceso laboral) ha alterado por completo nuestra forma de abordar el

mundo. Al suprimir las cosas hemos suprimido los contratos, los símbolos, y hemos entrado en ese mundo –muy bien descrito por el filósofo francés Bernard Stiegler– en el cual todos los objetos espaciales han sido convertidos en objetos temporales. Stiegler habla concretamente de la tecnología: yo, mucho más radicalmente, diría que ese proceso ha afectado a la consistencia ontológica, antropológica, del mundo mismo. Lo que dice Stiegler, hablando justamente de «miseria simbólica», es que vivimos en una sociedad en la que los flujos de conciencia se han sincronizado de tal manera con los flujos de las imágenes manufacturadas que podemos decir que todos los objetos espaciales, depósitos materiales de memoria, se convierten en fotogramas pasajeros o imágenes fugitivas y que por eso mismo, al mismo tiempo y en contra de lo que pudiera parecer, los sujetos mismos, los propios flujos de conciencia quedan industrialmente formateados. Eso Stiegler lo relaciona con la interrupción o el colapso del principio de individuación y por lo tanto con un proceso de «proletarización». A los que piensan que las sociedades capitalistas son las sociedades más individualistas de la historia hay que recordarles que la reproducción de las mercancías –en los formatos tecnológicos postindustriales– están bloqueando precisamente el principio de individuación, por lo que podríamos hablar más bien –parafraseando también el título de una famosa obra de Benjamin– del «ego en la época de su reproductibilidad técnica». Si hablamos de residuos, hablamos de los millones de toneladas de basura que se producen, pero podríamos hablar también de los 10.000 millones de fotografías depositadas solamente en facebook y que, en realidad, se reducen a un repertorio de cuatro o cinco motivos repetidos: el viaje turístico, la boda, la despedida de soltero, el cumpleaños de los niños. Lo que indica que no sólo el trabajo precario sino también el consumo generalizado de mercancías ha acabado con eso que los humanos, mientras duraba el neolítico, llamaban biografía.

No hay cosa, no hay experiencia y, por lo tanto, es difícil que haya siquiera *sujetos*. «Miseria simbólica» que tiene que ver con el hecho de que la sociedad capitalista es la primera de la historia que no distingue, en términos de reproducción del sistema, entre trabajo y ocio, entre tiempo de reproducción biológica y tiempo libre. Como he contado otras veces con una división que buscaba ser efectista en términos literarios, el capitalismo ha abolido la diferencia, establecida por todas las sociedades anteriores a la nuestra, entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; el capitalismo no reconoce ninguna diferencia porque todas ellas forman parte, en su nacimiento mismo, del aparato digestivo. Y por eso y en contra de lo que podría parecer, la sociedad capitalista no es la más avanzada de la historia sino la más primitiva: nunca existió –según dejó claro el antropólogo estadounidense Marshall Sahlins– ninguna cultura de pura subsistencia. Hasta ahora. El capitalismo es la primera sociedad de pura subsistencia que ha conocido la humanidad; una sociedad que dedica todos sus gestos, todas sus intervenciones, todas sus invitaciones, todos sus estímulos, todos sus objetos, desde las montañas hasta las lavadoras, a la pura reproducción biológica del conjunto. Y por lo tanto es muy difícil seguir hablando de cultura. Y por eso me atreví al inicio a sugerir que el cambio de paradigma se producía más en el terreno cultural y en el sentido en que se puede hablar de un fin del neolítico.

Todo esto muestra al capitalismo como un régimen de producción en permanente proceso constituyente; consiste en un eterno proceso constituyente. Pero allí donde sólo hay proceso constituyente en realidad sólo hay proceso destituyente. El capitalismo es un proceso ininterrumpidamente destituyente de todos los objetos (incluidos los cuerpos humanos). Pero allí donde no hay más que proceso constituyente no se puede constituir un espacio propiamente político desde el cual intervenir: porque la política –planteo, lo sé, un tema muy polémico en la izquierda– no consiste en estar siempre constituyendo, que es lo que hace el merca-

do capitalista, sino en haber constituido siempre ya algo. En eso consiste el ámbito de la política. En haber siempre ya constituido algo a partir de lo cual se pueda intervenir. Y por eso siempre he insistido en que el capitalismo es revolucionario mientras que la revolución debe ser reformista, debe crear ese espacio donde *ya se ha decidido algo* a partir de lo cual se puedan introducir reformas.

Vuelvo ahora a la contradicción a la que me refería al principio y que no es sólo ya la que enfrenta al capital y al trabajo; como efecto subsidiario de esa contradicción se ha producido esta otra, cada vez más acuciante, entre consumo y naturaleza. Pues bien, por eso mismo habría que recordar de nuevo a Walter Benjamin y sus advertencias sobre el progreso y las ruinas. Con una visión anticipatoria sorprendente, en un momento en el que la propia izquierda se dejaba arrastrar por un concepto emancipatorio del progreso (según el cual se estaría siempre «nadando a favor de la corriente», de manera que bastaría con dejarse llevar para cambiar de modelo), Walter Benjamin comparaba el capitalismo con una locomotora desbocada, con una locomotora sin freno, que amenazaba con descarrilar a fuerza de velocidad, y decía que la revolución debía consistir, no en acelerar la marcha, no, sino en encontrar lo antes posible el freno de emergencia.

Por eso sostengo que ese proceso destituyente nos ha conducido a una sociedad postneolítica en la que el trabajo se ha apoderado de tal manera de todo que el consumo mismo *es ya también trabajo*. Es lo que Bernard Stiegler llama «proletarización» del consumo, una situación en la que no sólo hemos sido despojados de nuestro *savoir-faire* y de nuestros medios de producción sino también de nuestro *savoir-vivre* y de nuestros medios de auto-satisfacción.

Para ilustrar esta idea, acabaré citando un largo trabajo de campo realizado por Loris Campetti y publicado en el periódico italiano *Il Manifesto* en septiembre de 2008. Según esta investigación, que pretendía seguir los pasos de la realizada por Engels en las fá-

bricas inglesas hace 160 años, la industria automovilística de Italia se ha convertido en un nicho de consumo de drogas y, en general, de toda clase de mercancías. Cito por extenso:

«¿En qué momento se halla la historia, 170 años después de la investigación de Engels? Esta pregunta nos surgió de modo espontáneo al terminar nuestra investigación sobre consumo y difusión de drogas en las fábricas italianas, y fuimos a revisar los textos clásicos, las memorias de las trabajadoras textiles de Manchester, poco más que niñas, obligadas a envenenarse con ‘jerez, oporto y café’ para soportar un ritmo de trabajo inhumano durante 15-16 horas al día. En 2008 hay realidades industriales importantes en las que nada menos que el 50% de los trabajadores consume coca, y en menor proporción, heroína o cualquier sustancia que haga más tolerable una ‘mierda de vida’, o mejor, que permita soñar con una huida improbable de ésta. Una mierda no sólo de trabajo sino de relaciones en pueblos carentes de vida social, que conceden bien poco a las esperanzas de futuro y de cambio, según nos cuentan los trabajadores. Se consume para trabajar, para ponerse ciego, para hacer el amor. Se consume en la cadena de montaje, en la discoteca con los amigos, en la cama para mejorar las prestaciones sexuales; luego llega la dependencia y con ella el tráfico para pagarse las dosis. Obreros y obreras, jefes y capataces, tentados en la fábrica por otros obreros: una raya en los lavabos de la fábrica por probar, la exaltación y el corazón latiendo a mil, la adrenalina que, al principio, hace incluso aumentar la producción, y al final, el hábito. Se trabaja de noche para ganar trescientos euros más: 1.400 en lugar de 1.100 euros, que te vienen estupendamente para afrontar la abstinencia y la crisis de la cuarta semana. De noche hay menos controles, ‘marcas picos de producción y los jefes no te tocan las pelotas’. Alguna chica llega incluso a prostituirse para pagarse la dosis; por suerte, son casos esporádicos».

El cambio es radical. La fábrica, que en el período *fordista* era el lugar en el que el obrero entraba en contacto con otros obreros,

el lugar de las resistencias sindicales, donde se tomaba conciencia de las propias miserias de la clase trabajadora, se ha convertido en un lugar de consumo de drogas y de consumo en general. El trabajador *fordista* trabajaba para poder hacerse una vida, para poder casarse, tener una casa, tener hijos, y todo eso acompañado de un proceso de adquisición de conciencia, de construcción de contra-hegemonía. Hoy las fábricas se han convertido en *otro* centro comercial donde se consumen drogas pero donde también –dice Campetti– puede comprarse cualquier cosa: un motor Alfa, un remolque de coche, un estéreo, y por supuesto cocaína y heroína, que llega desde Nápoles en los camiones que transportan los componentes necesarios para el montaje de los automóviles.

La conclusión de Campetti es la siguiente:

«La impresión que se saca de este primer viaje es que la ‘diferencia’ obrera ha terminado. Los jóvenes del metal son iguales a los de fuera porque la fábrica ya no es una comunidad, un lugar identitario, de agregación. Se comparte la misma condición de trabajo, pero es mucho más fácil juntarse para esnifar que para luchar contra los patrones. La fábrica se ha vuelto un lugar de paso para los jóvenes. Un lugar de consumo, de trapicheo».

Ya no se consume porque se ha trabajado y para seguir trabajando con ambiciones sociales y vitales en el exterior de la fábrica sino que, al contrario, la fábrica misma se ha convertido en un lugar de consumo en el que, si se trabaja, es para poder seguir consumiendo. La producción misma se ha convertido en una extensión de ese aparato digestivo en el que las cosas no tienen consistencia, en el que la diferencia entre producción y consumo ha quedado abolida y en el que todo gesto sólo sirve ya para la reproducción del conjunto.

No es –acabo– la desmaterialización del trabajo lo que caracteriza la sociedad postindustrial capitalista sino la proletarización también del consumo. Y es esta proletarización, paradójicamente, la que impide de raíz la articulación de toda forma de resistencia.

Inconsciente y cultura en Levi-Strauss

Belén Castellanos Rodríguez

1. Urgencia de rescatar la obra de Levi-Strauss

Claude Lévi-Strauss murió hace tan solo dos años a la edad de 101. En todo caso, la que podría ser su obra principal, *Las estructuras elementales del parentesco*, tiene ya más de medio siglo. Por ello resulta conveniente comenzar esta exposición explicitando algunas de las circunstancias que caracterizan nuestra sociedad actual, de tal manera que, situándonos en dicho panorama y dando cuenta de algunos de sus problemas, podamos especificar en qué sentidos la obra del antropólogo francés continúa estando de plena actualidad y puede, aún, ilustrarnos y prevenirnos de algunos de los tópicos que siguen estructurando nuestra ideología y pensamientos acerca de la cultura.

1.1. Vivimos un periodo de máxima globalización

Lo que denominamos cultura occidental se lleva imponiendo hace ya más de dos siglos pero en los últimos años se ha agudizado la ferocidad con la que esta exigencia de occidentalización se

demanda, ya sea aparentemente desde el interior de otras culturas, ya sea explícitamente desde el exterior de las mismas y en forma de expansionismo bélico por parte del imperio occidental.

A esta hegemonía cultural se la ha denominado con el pretendidamente neutro apelativo de «progreso». La idea de progreso supone una dotación de sentido unidireccional a un conjunto de hechos, en principio desvinculados, pero que adquieren una apariencia de continuidad en retrospectiva a partir de un interés concreto del presente. Hablar de un progreso lineal y universal tiene muy poco sentido ya que las sucesivas transformaciones, que todos y cada uno de los pueblos experimenta, cobran la forma de evolución o preservan el carácter de estacionarias sólo en base a un interés relativo respecto del cual tales transformaciones constituirán o no un logro. Según Levi-Strauss no hay sociedades acumulativas y sociedades estacionarias sino sólo desde la perspectiva de un gusto concreto.

«... cuando nos interesamos por cierto tipo de progreso, reservamos el mérito a las culturas que lo realizan en mayor nivel, y nos quedamos indiferentes ante las otras. Por eso el progreso no es más que el máximo de los progresos en el sentido predeterminado por el gusto de cada uno» (C. Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Madrid, Atalaya, 1999, p. 90).

«... si consideramos los diferentes estados donde se encuentran las sociedades humanas, las antiguas y las lejanas, como estadios o etapas de un desarrollo único que, partiendo de un mismo punto, debe hacerlas converger hacia el mismo objetivo, vemos con claridad que la diversidad no es más que aparente...» (*Ibid.* p. 51).

«...la diversidad de culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o que retarda la manifestación» (*Ibid.* p. 51).

«... el progreso (...) no es ni necesario ni continuo; procede a saltos, a brincos, o como dirían los biólogos, mediante mutaciones. Estos saltos y brincos no consisten en avanzar siempre en

la misma dirección; vienen acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo del ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido» (*Ibíd.* p. 63-64).

«La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes. Lo que ganamos con uno, estamos siempre expuestos a perderlo con otro. Sólo de vez en cuando la historia es acumulativa, es decir, que los resultados se suman para formar una combinación favorable» (*Ibíd.* p. 64).

1.2. Nos encontramos ante una enorme crisis ecológica

La civilización occidental en concreto ha puesto su interés fundamental en el incremento continuo de la cantidad de energía disponible por habitante y en la prolongación de la vida humana y se ha dedicado con tal exclusividad a estas tareas que quizás es ahí mismo donde encontramos su debilidad.

«... nuestra propia revolución industrial, con la revolución neolítica (...) son las únicas que pueden parecerse tales revoluciones ya que nuestro sistema de referencia permite medirlas. Todos los demás cambios que ciertamente se han producido, aparecen únicamente de forma fragmentada, o profundamente deformados. Para el hombre occidental moderno no pueden tener sentido (...); incluso para él pueden ser como si no existieran» (*Ibíd.* p. 87).

«... el respeto que deseamos obtener del hombre hacia sus pares no es más que un caso particular del respeto que debería sentir por todas las formas de vida. Al aislar al hombre del resto de la creación, al definir demasiado estrechamente los límites que lo separan, el humanismo occidental, heredero de la Antigüedad y del Renacimiento, lo privó de una muralla protectora, y la experiencia del último y del presente siglo lo prueba. Lo expuso, sin defensa

suficiente, a los asaltos fomentados dentro de su propia fortaleza. Permitió que fueran rechazadas fuera de las fronteras arbitrariamente trazadas fracciones cada vez más próximas de humanidad a la cual se podría tanto más fácilmente negar la misma dignidad que al resto, que se había olvidado de que si el hombre es respetable, lo es en primer lugar como ser viviente más que como señor y dueño de la creación: primer reconocimiento que lo obliga a respetar a todos los seres vivientes» (*Ibíd.* p. 139-140).

1.3. Asistimos a importantes brotes de racismo

La globalización ligada a la idea de progreso se expresa a veces con especial brutalidad. Es el caso de los brotes de movimientos sociales racistas o de generación de opinión pública en este sentido. Sostenemos que el racismo siempre fue cultural, de tal manera que las formas más sofisticadas de racismo no se habrían separado de la voluntad de las más antiguas. El color de la piel u otros factores físicos diferenciales, habrían sido siempre tomados en consideración por constituirse como signos anunciantes de otro tipo de heterogeneidades de más calado, relacionadas con los modos de vida. Lévi-Strauss considera, incluso, que la estéril pregunta por la posible determinación fisiológica de las razas sobre la diversidad de conductas y de culturas, debería ser invertida, ya que resulta más interesante e incluso más empíricamente contrastable, la pregunta de cómo las culturas, con factores como la delimitación de fronteras geográficas, la relación de hostilidad o amistad con pueblos vecinos, el tipo relaciones sexuales admitidas y prohibidas, las reglas de higiene practicadas, las diversas actitudes ante distintas anomalías genéticas, la edad de fertilidad asociada al nivel de vida, etc., han determinado factores diferenciales fisiológicos y genéticos. El discurso racista por excelencia es el que presupone, en la diversidad de culturas, grados de perfección, estableciendo una jerarquía evolutiva lineal, mientras

en la biología se estaban cambiando estos patrones explicativos por esquemas arborescentes, en principio, y rizomáticos después. Habitualmente se ha utilizado el argumento de la superioridad técnica de occidente como muestra de su supuesta superioridad, sin tener en cuenta que en esta evolución técnica confluyen factores como: el encuentro con otras culturas, el ahínco con el que occidente se ha empeñado en esta tarea desatendiendo, para ello, otras, y la forma cargada con la que interpretamos las técnicas de otras culturas como más simples, sin atender a la enorme complejidad de rituales que implican. Toda cultura vive una transformación más o menos continua de invenciones técnicas que les permiten dominar su medio. Sin ellas, simplemente no habrían sobrevivido. La revolución neolítica, además, se dio en un ámbito espacial tan vasto que no puede ser atribuida al genio de una raza y, seguramente, la revolución industrial se dio en occidente como se podía haber dado, antes o después en cualquier otro lugar. De hecho la contribución, más allá del origen de la misma, de las distintas culturas en el transcurso de dicha revolución industrial, hará que el futuro historiador encuentre gratuita la cuestión de buscar la autoría de la primera chispa. Además como comentábamos con anterioridad las formas de historia más acumulativa se producirían a partir de la combinación de varias culturas, de tal manera que la evolución de cada una siempre es función más de sus relaciones con otras que de sí misma. De hecho, según Lévi-Strauss, la cultura se definiría como forma de estar o de entenderse con otras culturas. Como estructuralista, sabe bien que las relaciones son anteriores a los términos y esto se aplicaría también al fenómeno cultural. Así, declarar un cultura como superior a otra sería absurdo, puesto que ninguna cultura aislada se autodetermina. La paradoja sería precisamente que para progresar se hace necesaria la colaboración en el marco de la diversidad social pero en esa colaboración se tiende a una cada vez mayor comunicación comprensiva que resulta ser comprehensiva dado que implica una cre-

ciente homogeneización de la diversidad que había sido necesaria para la fertilidad del recorrido.

«... ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables a la generalidad y (...) una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible porque sería una humanidad osificada» (*Ibíd.* p. 102).

«... hemos intentado demostrar que la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la distancia diferencial que ofrecen entre ellas» (*Ibíd.* p. 97).

«... no hay, no puede haber, una civilización en el sentido absoluto que a menudo damos a este término, ya que la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma consistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad» (*Ibíd.* p. 97).

«... rechazamos admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; preferimos expulsar de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma según la cual vivimos» (*Ibíd.* p. 48).

«Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual excluimos a los ‘salvajes’ (o a todos aquellos que hayamos decidido considerarlos como tales) de la humanidad, es justamente la actitud más marcante y la más distintiva de los salvajes mismos» (*Ibíd.* p. 48).

«El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie» (*Ibíd.* p. 49).

«... hablamos con naturalidad de los ‘pueblos sin historia’ (para criticar quizá a los que son más felices). Esta fórmula elíptica sólo significa que la historia es y quedará desconocida, pero no que no exista» (*Ibíd.* p. 59).

«En verdad no existen pueblos infantiles; todos son adultos. Incluso aquellos que no han conservado el diario de su infancia y de su adolescencia» (*Ibíd.* p. 59).

«... nosotros consideraríamos como acumulativa toda cultura que se desarrollara en un sentido análogo al nuestro, o sea, cuyo desarrollo tuviera significado para nosotros. Mientras que las otras culturas nos resultarían estacionarias, no necesariamente porque lo sean, sino porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros; no es ajustable a los términos del sistema de referencia que nosotros utilizamos» (*Ibíd.* p. 67-68).

«Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, fomentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones en conjunto que la historia tiene reservadas. Además hay que estar preparados para considerar sin sorpresa, sin repugnancia y sin rebelarse lo que de inusitado seguirán ofreciéndonos todas estas nuevas formas sociales de expresión» (*Ibíd.* p. 104).

«La tolerancia no es una posición contemplativa que dispensa las indulgencias a lo que fue o a lo que es; es una actitud dinámica que consiste en prever, comprender y promover aquello que quiere ser» (*Ibíd.* p. 104).

2. Las influencias intelectuales de Lévi-Strauss

2.1. Marx

De Marx hereda el esquema de las relaciones entre base y superestructura social. Del lado de la base o infraestructura, llamamos los modos de producción, las relaciones sociales que se establecen en virtud del lugar que cada uno ocupa en el proceso productivo, las formas en que se organiza la propiedad, el desarrollo de las fuerzas productivas y ciertos aspectos del desarrollo científico y tecnológico, es decir, algunos aspectos de lo que entendemos a partir de algunos conceptos económico-filo-

sóficos. Del lado de la superestructura encontramos los modos de reflexión subjetiva, las maneras de entenderse como individuo y como sociedad, los productos ideológicos de tipo moral, las cosmovisiones, los fenómenos religiosos positivos, etc. Marx afirmó el primado ontológico de las infraestructuras si bien dentro de un orden de inmanencia con respecto de las superestructuras. Mantener el primado de las infraestructuras implica entender que son éstas las que determinan el sentido y la orientación de los productos superestructurales, que vendrían posibilitados a partir de los horizontes abiertos por el juego infraestructural. El hecho de que la base y la superestructura se relacionen de modo inmanente significa que, no obstante, no existe una anterioridad temporal cronológica de la una ni de la otra, así como tampoco un funcionamiento determinista unidireccional según el cual los factores infraestructurales funcionarían siempre como causas y los factores superestructurales como efectos. La diferencia con Marx o, más bien, con las lecturas tradicionales de la obra marxista, estaría en el alejamiento de cualquier tipo de teleología histórica que entendiera que la vida humana tiene un sentido y una meta concreta para autorrealizarse. Esto conduce a Lévi-Strauss a un materialismo pero a un materialismo aleatorio, en el que el panorama infraestructural se configura de manera más o menos azarosa. Por otro lado, confirmará que su trabajo como etnólogo le obliga a tomar en consideración, fundamentalmente, las superestructuras, al entender que la etnología es, básicamente, una psicología.

«He ahí, pues, en qué consiste el primado de las infraestructuras. En primer lugar, el hombre se parece al jugador que coge en sus manos, cuando se sienta a la mesa, cartas que no ha inventado, puesto que el juego de cartas es un dato de la historia y de la civilización. En segundo lugar, cada distribución de las cartas es resultado de una distribución contingente entre los jugadores, y se hace sin que ellos se den cuenta» (C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1997, p.

142-143); «Y es bien sabido que, con la misma mano, jugadores diferentes harán una partida distinta, aunque no puedan, constrañidos por las reglas, con una mano, realizar cualquier jugada» (*Ibíd.* p. 143).

2.2. Freud

De Freud hereda la temática del inconsciente junto con toda la economía libidinal que corresponde a la realidad del mismo, así como la problemática del propio deseo en torno a la prohibición del incesto como acontecimiento inaugural de toda cultura humana. En su práctica como neurólogo y psiquiatra, Freud encontró varios ámbitos de la fenomenología humana de la conducta en los que la voluntad consciente del individuo no parecía jugar un papel determinante. Los actos fallidos, los sueños, los rituales de los neuróticos, constituyen algunos de esos ámbitos. Estos fenómenos no podrían explicarse por una suerte de principio de realidad según el cual estuvieran funcionando como herramientas estratégicas o como simples medios para alcanzar una meta consciente y puesta de acuerdo a unos intereses reconocidos por el sujeto. Parecían responder, sin embargo, al ámbito de los deseos, diferenciados éstos de los intereses, en los cuales la voluntad y la racionalidad de la persona juega un papel esencial. Una corriente irreconocible para el propio individuo haría interferencias en el curso de su actividad voluntaria. Al conjunto de estos impulsos correspondería un área específica del psiquismo que Freud, pero antes una serie de filósofos, habría denominado «inconsciente». La conciencia, según Freud, sería un efecto superficial, una modificación de parte de esos impulsos operada en la comunicación y adaptación a las instituciones civilizatorias. Se haría consciente sólo el pensamiento susceptible de ser representado en el lenguaje. Sin embargo, hay en la reflexión de Freud una petición de principio puesto que en muchos textos se habla de la consciencia

o de la realidad yoica como un producto ganado en la socialización, pero otras veces se habla del inconsciente como continente o como resto de operaciones represivas, es decir, de deseos a los que el sujeto hubo de renunciar en alguna etapa de su socialización pero que fueron conscientes con anterioridad. No sabemos, por tanto, si es antes el inconsciente respecto de la conciencia o si el inconsciente surge al mismo tiempo que la conciencia como el reverso de procesos represivos. Lévi-Strauss, en cambio, otorga definitivamente el primado ontológico al inconsciente, sin por ello considerarlo, a la manera de Jung o del propio Freud en algunas partes de su obra, algo así como un alma colectiva que misteriosamente contuviera un conjunto de representaciones o imágenes comunes, sino como la Diferencia (en sentido de diferencial), el pensar sin sujeto, el logos, entendido como condición de posibilidad de toda cultura y como la relación diferencial entre ellas.

3. El inconsciente en Lévi-Strauss

Trataremos de dar una visión de lo que significa Inconsciente en la obra del antropólogo francés. El Inconsciente en Lévi-Strauss constituye el conjunto virtual de todas las posibilidades de estructuras relacionales, es decir, el conjunto de todas las herramientas culturales y ecológicas disponibles para ser seleccionadas y actualizadas por las culturas concretas de referencia. Para Lévi-Strauss, el Inconsciente es lo universal, no como totalidad ni como abstracción sino como «a la vez» de las relaciones pensadas en conjunción disyuntiva. La estructura elemental del Inconsciente sería, por tanto, la estructura de una relación, de la relación más básica: reciprocidad y seguridad (siendo reciprocidad y seguridad dos formas de nombrar lo mismo). Hallamos en Lévi-Strauss una aproximación problemática entre Inconsciente y cultura. Piensa la cultura como codificación inmanente a la vida humana, como

codificación que hace vivible la vida como vida humana. Esta codificación supondría el establecimiento de dispositivos de captura de energías que se verían canalizadas o reimpulsadas con nuevas direccionalidades, es decir, más allá de lo «meramente natural». La cultura sería una sublimación de la Vida que coloca al ser humano en el punto de vista del sentido, permitiéndole vivir como ser humano.

No hay origen de la cultura en sentido diacrónico que se superponga a una humanidad previa, dado que la vida humana es, de por sí, vida codificada, seleccionada y transitada siempre por los procesos de acumulación. En sentido estricto, no hay una naturaleza humana pura, libre, no ligada ya al lenguaje que nos sumerge en un mundo de cortes, discontinuidades y capturas.

«No existe comportamiento natural de la especie al que el ser humano pueda volver por regresión» (C. Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 37).

«No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural» (*Ibid.* p. 38).

Así, advertiríamos una cierta denominación de la diferencia ontológica que distinguiría Inconsciente (ontológico) y culturas (ónticas). El Inconsciente no sería el común denominador de todas las culturas sino la condición de posibilidad de todas ellas, el «a la vez», inactualizable de una vez, de todas ellas. Para Levi-Strauss, dar cuenta del Inconsciente, señalarlo, pasa por la tarea de examinar, entonces, las culturas y hallar lo universal, es decir, la esencia, lo que las hace culturas. Levi-Strauss se va a detener en la observación del impulso sexual por ser un impulso que excede las finalidades propias de la sociedad, viéndose así como cercana a una voluptuosidad salvaje, pero también un impulso que se define a partir del estímulo del otro, estímulo provocado en el bosquejo de las relaciones sociales.

«...si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos

constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes» (*Ibid.* p. 45).

Asegurarse una vida sexual implica la implantación de reglas de intercambio, es decir, de una relación social que, al ser pautada, codificada, da lugar al orden cultural. Levi-Strauss encuentra en la prohibición del incesto esa regla básica de intercambio que sería la condición de posibilidad de la cultura. Esto no significa que el Inconsciente esté limitado o frenado por la prohibición del incesto ni que ésta sea primeramente negativa, es decir, prohibitiva, sino que el intercambio, la reciprocidad, es el elemento básico del Inconsciente como mecanismo energético que desea y desea asegurarse un terreno de canalización. La prohibición del incesto tiene, por tanto, un carácter positivo, productivo, ya que es la base para el intercambio y, por tanto, para la refundación constante de lo social. La prohibición del incesto sería una regla universal que, no por ello, deja de presentar modalidades diversas, más o menos restrictivas, según la consideración definida por cada grupo social de lo que es un «pariente cercano». La universalidad se deduce del simple hecho de que no hay ninguna cultura que permita todo tipo de matrimonio, salvo en todo caso, de forma anecdótica, como ritual y privilegio de categorías sociales absolutamente minoritarias, en las que incluso el significado de estas uniones variaría: «La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la

cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura» (*Ibid.* p. 58-59).

Levi-Strauss se basa, sobre todo, en las investigaciones de E. M. East, para romper con el mito de la cultura moderna, que relaciona la prohibición del incesto con una especie de voluntad eugenésica. No habría ningún tipo de razón biológica o instinto que dé cuenta de la prohibición del incesto. De aquí que, aunque universal, lo reconozcamos como una ley social que implica la inserción de cierta noción de parentesco sin la cual lo incestuoso carecería de sentido:

«...está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables» (*Ibid.* p. 48).

Además, «no habría razón para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse» (*Ibid.* p. 48).

Aunque la familia no sea anterior a lo social, si incluyera la vida sexual sin restricciones, debilitaría el lazo social, produciendo coágulos en el mismo. La cultura, según Levi-Strauss, se inaugura cada vez que las mujeres pasan a ser un bien que se intercambia en el ámbito público. Así, la mujer, en la cultura, es una mujer pública y un símbolo que sella las relaciones masculinas:

«... el intercambio matrimonial sólo es un caso particular de estas formas de intercambio múltiples que engloban a los bienes materiales, los derechos y las personas; estos intercambios mismos parecen intercambiables: una mujer reemplaza como pago a un crédito, cuya naturaleza era primitivamente diferente...» (*Ibid.* p. 48).

Las mujeres, sin embargo no son un bien cualquiera sino un bien especial, el bien por excelencia. Se consideran, primeramente, algo así como un bien de lujo, un bien que se regala ritual-

mente. En este punto, Levi-Strauss toma el concepto de don de Marcel Mauss. Las donaciones recíprocas son, según Mauss, un «hecho social total» con significación religiosa, social, económica, mágica, utilitaria, sentimental, jurídica y moral, que no tienen por objetivo fundamental una ventaja económica sino el señalamiento de un poder dentro del ámbito de las alianzas y las rivalidades. Están atravesadas por el sentido de la reciprocidad. Estos intercambios, que se desarrollan a través de fiestas y ceremonias, toman el formato de una colectiva y gran destrucción de riquezas, que es, además, un medio de prestigio. Lo que se consume es aquello que no se consume normalmente en soledad y se trata de compartir ese consumo con personas situadas fuera del grupo más próximo o cotidiano. Las mujeres constituyen el bien de este tipo por excelencia por ser un estimulante natural y que, además, satisface el único instinto diferible. Esto hace que pueda realizarse la conversión de estímulo en signo, permitiéndose así el paso de la naturaleza a la cultura. La mujer es el regalo supremo, de entre los que se pueden obtener en las donaciones recíprocas.

El dominio del pensamiento infantil nos aporta la imagen de un fondo de estructuras mentales y, por tanto, de modos de sociabilidad, común a todas las culturas. Esto se debe simplemente a que la experiencia del niño recibió menos influjo de la cultura particular a la que pertenece que la del adulto y no a que podamos establecer un paralelismo evolutivo a modo de recapitulación. Así se expresa Levi-Strauss contra Jung y Piaget y con Freud y Luria:

«La cultura más primitiva es siempre una cultura adulta y por eso mismo incompatible con las manifestaciones infantiles que puedan observarse en la civilización más evolucionada. Del mismo modo, los fenómenos psicopatológicos en el adulto son problemas de la edad adulta y no tienen medida común con el pensamiento normal del niño. Los ejemplos de ‘regresión’ a los cuales el psicoanálisis acordó tanta atención deben ser encarados, en nuestra opinión, bajo un aspecto diferente» (*Ibid.* p. 134).

«... la ‘regresión’ aparente no es un retorno a una ‘etapa’ arcaica de la evolución intelectual del individuo o de la especie: es la reconstitución de una situación análoga a la que se presenta sólo en los comienzos del pensamiento individual. El pensamiento patológico y el primitivo se oponen al infantil en la medida en que son pensamientos de adulto, pero el pensamiento patológico y el infantil ofrecen a su vez un carácter común que los distingue del primitivo: este último es un pensamiento tan completo y sistemáticamente socializado como el nuestro, mientras que los primeros corresponden a una relativa independencia individual que, por supuesto, se explica por razones diferentes en ambos casos» (*Ibid.* p. 139).

«... los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todos están elaborados a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria, la suma total de posibilidades de las que cada cultura, y cada periodo de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas. Cada niño trae al nacer, y como estructuras elementales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección, que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas» (*Ibid.* p.135).

«No es sorprendente que en este ‘panmorfismo’ las diferencias

nos llamen más la atención que las similitudes, de tal manera que, para una sociedad cualquiera, son siempre sus propios niños los que ofrecen el punto de comparación más cómodo con costumbres y actitudes extranjeras. Las costumbres muy alejadas de las nuestras se nos aparecen siempre, lo cual es muy normal, como pueriles. Mostramos la raíz de este prejuicio, que por otra parte no merecería este nombre sino en la medida en que nos negáramos a darnos cuenta de que, por razones también valederas, nuestras propias costumbres deben aparecer bajo la misma luz a aquellos que las observan desde fuera» (*Ibid.* p. 137).

En los términos que venimos señalando, Levi-Strauss se interesará por la infancia atendiendo al nacer del Deseo, y hace uso del trabajo de Susan Isaacs: «Algo se desea desesperadamente porque alguien lo posee. Un objeto indiferente se vuelve esencial por el interés que otro le concede; el deseo de poseer es, pues, en primer lugar y ante todo, una respuesta social. Y esta respuesta debe comprenderse en términos de poder, o más bien de impotencia: quiero poseer porque, si no poseo, no podré tal vez obtener el objeto si llego a necesitarlo; ‘el otro’ lo guardará para siempre. Por lo tanto no hay contradicción entre propiedad y comunidad, entre monopolio y reparto, entre arbitrario y arbitraje; todos estos términos designan las diversas modalidades de una tendencia, o de una única necesidad primitiva: la necesidad de seguridad» (*Ibid.* p. 127).

Lo que Levi-Strauss quiere asentar no es la idea liberal de un egoísmo primigenio sino la idea de que en el Inconsciente rige el principio de reciprocidad. El Inconsciente se daría a la presencia en las donaciones recíprocas. De aquí extraemos la conclusión de que el Inconsciente es relacional: está entretejido como medio de las relaciones.

«... una de las bases más comunes y más ingenuas de la amistad entre niños es la gratitud por los regalos recibidos. Pero los niños no experimentan tanto amor por el hecho de los regalos;

para ellos el regalo es amor. Su amor es más bien función del hecho de dar que de la donación. Para ellos el acto de dar y la donación son, al mismo tiempo, y propiamente, amor» (S. Isaacs, *Social Development in Young Children*, Londres, George Routledge & Sons, 1933, p. 272).

Al ser el Inconsciente el campo de lo relacional, el «entre» y el «a la vez», es decir, la condición de posibilidad del pensar (así como su límite) y de la comunidad, estamos tratando con algo preindividual. El yo es un punto de llegada, un pliegue de su afuera, de lo social. El Inconsciente es preindividual, presubjetivo y prehistoricista, previo a cualquier domesticación cultural y, en tal medida, condición de posibilidad de toda cultura.

Gabriel Tarde y la métrica del deseo

David San Martín Segura

«Le corresponde a la psicología económica reintegrar a su verdadero lugar, el primero, todo el lado llamado sentimental de la producción, del reparto, del consumo de riquezas» (G. Tarde, *Psychologie Économique*, Tomo 1, 1902, p. 117)

Leyendo a Gabriel Tarde uno experimenta a ratos una especie de *déjà vu* invertido, atisbando entre sus líneas un discurso que parece contarnos algo que conocemos de primera mano: el esfuerzo de nuestra época, teórico y práctico, por desembarazarse de algunos lastres heredados de la modernidad. Ciertas verdades que, en el último momento, han resultado ser engañosas y mistificaciones a las que a lo sumo hay que agradecer los servicios prestados y hacer inventario. Citemos el sujeto, la dialéctica, la economía política, y también su crítica «ortodoxa», entre esas figuras que se desvanecen «como en los límites del mar un rostro de arena», por citar a uno de sus enterradores más avezados¹. El anacronismo al que nos tienta Tarde a cada paso consiste en pretender rastrear, casi de forma involuntaria, ciertas configuraciones sociales de nuestro

1 M. Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E.C. Frost, México, Siglo XXI, 1984 (15ª ed.), p. 375.

«devenir postmoderno», en los escritos de un autor que vivió entre 1843 y 1904. Un autor que además no tuvo una descendencia teórica clara, o al menos directa. El «redescubrimiento» de Tarde en Francia por Deleuze, Lazzarato –sobre los pasos de aquel– o Latour, por señalar tres nombres influyentes, apuntan a corregir en distintos sentidos ese «desfase» histórico. Es decir, a recuperar la propuesta tardeana en un momento en el que su perspicacia se vería confirmada, por fin, por el «espíritu de los tiempos», por la rotundidad de los hechos². No obstante, la cierta *tardomanía* desatada últimamente sobre esas premisas tiene en sí misma algo de *déjà vu*, pues Tarde parece condenado a un continuo redescubrimiento en el último medio siglo, partiendo siempre de la originalidad extemporánea del autor y la obligación de ponerlo finalmente en justicia, a veces con una pasión que roza lo hagiográfico³.

Si bien resulta cuestionable presentar a Tarde como un «revolucionario» epistemológico, y mucho menos social o político, es imposible negar la actualidad de algunas de sus intuiciones y la vigencia de su actitud filosófica. Especialmente, en el contexto teórico abierto en el último tramo del siglo XX, a partir de la embestida del postestructuralismo contra Hegel –y en general contra toda «filosofía del sujeto»–, y el asalto a Durkheim por ciertas sociologías, que redundan en la sospecha hacia cualquier estructura y hacia la sublimación de leyes sociales pretendidamente objetivas. La sagaci-

2 Véanse por ejemplo G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006; M. Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2002; B. Latour y V.A. Lépinay, *La economía, ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Mananial, 2009.

3 En este sentido resulta ilustrativo el análisis de Mucchielli sobre los usos de Tarde en las últimas décadas al servicio de distintos propósitos teóricos. L. Mucchielli, «Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 2000 (3), p. 161-184.

dad de Tarde tiene que ver con su atención a ciertos aspectos de la sociedad capitalista de finales del siglo XIX, aún embrionarios, que parecían proliferar a espaldas de las discusiones sobre el individuo y los agregados sociales, sobre el trabajo como fuente de riqueza, sobre la clase y las «leyes» evolutivas de la humanidad. La agudeza de Tarde está en haber celebrado algunos fenómenos *avant la lettre*, cuya expansión posterior ha marcado nuestra época hasta niveles que sin duda le fascinarían: la inmediatez de las conexiones sociales incluso a distancia, que nos imbuyen en una especie de cerebro colectivo; el carácter «libidinal» del capitalismo postfordista, que se concibe a sí mismo como una economía de los afectos, como una cuestión de pasiones y de su posibilidad de encauzamiento; las formaciones reticulares y los procesos comunicativos que, como un fractal, parecen reproducirse a todas las escalas de la realidad; en último término, la inmanencia radical de los procesos sociales que redobla la fugacidad de cualquier estructura sólida que pretenda esbozarse a partir de aquellos; donde lo *molar* es triturado a cada instante por las interacciones *moleculares*, infinitas e incansables, particular versión del *eterno retorno* que anima nuestros mercados pletóricos. La de Tarde es una filosofía de la interacción social, una física de los cuerpos deseantes y de los magnetismos que los atraviesan, un canto a las potencias inventivas que emergen azarosamente del vínculo social y lo reconfiguran a cada instante. Es una sociología, no de las clases u otras macroestructuras, sino de las «partículas sociales», de sus atracciones y repulsiones. Y es una economía que no se funda en el trabajo y la producción, sino en la capacidad de cartografiar todas aquellas interacciones contingentes e inciertas, de capturarlas y responder a ellas en términos de utilidad.

La economía de Tarde no es más que un producto de la inmersión social de su filosofía. Más bien, habría que decir que su filosofía es a la vez una sociología y una psicología, que al mismo tiempo fundamentan una teoría económica, jurídica y criminológica. Estos dos últimos aspectos quedarán en esta ocasión fue-

ra del relato, aunque sean otras tantas zambullidas filosóficas de Tarde en el universo social. El propósito en estas pocas páginas es aproximarnos al autor tangencialmente, considerando ciertos entresijos de su perspectiva económica, para tirar de distintos cabos que conectan con su idea de lo social y su postura filosófica. Partiré, aunque quizá sea empezar la casa por el tejado, de su teoría económica sobre el *valor*, problema no obstante cargado ya de condicionantes filosóficos —para Althusser incluso «excesivamente» cargado—. De forma todavía más concreta, empezaré proponiendo un análisis de caso, contemporáneo, pero que resultará indudablemente tardeano y me permitirá enfocar el asunto. La película documental *Seducir al consumidor*, rodada por Jan Tenhaven en 2009, servirá de fuente⁴.

En uno de sus pasajes, el documental de Tenhaven explica el funcionamiento de la «Cumbre del color», una organización americana dedicada al marketing en el sector del «color», léase del color de las mercancías en general: es decir, el color del mundo social. La misión de este peculiar *think tank* es determinar las tendencias en materia de color con al menos tres años de antelación, y poner sus conclusiones en manos de la industria, que actuará en consecuencia para el diseño de sus productos. El interés del caso radica en que los expertos convocados en la Cumbre no deciden arbitrariamente los tonos que inundarán los escaparates a tres temporadas vista. Su aspiración es captar la dirección hacia la que evolucionarán los gustos de las masas —a escala del mercado global— y dirigir, o más bien encauzar, esas tendencias. Su lema: «el color vende; el color *adecuado* vende más». Para ello tratan de actuar como un *vórtex* que fagocita signos sociales del más diverso pelaje, acontecimientos políticos, coyunturas económicas, estados de ánimo, corrientes ideológicas... con el fin de destilar su

4 Jan Tenhaven, *Seducir al consumidor-¿Por qué compramos?*, Alemania, 2009 (Tít. orig. *Angriff auf die Sinne-Wie wir Verbraucher*).

significado estético. Los diseñadores en este caso no actúan como legisladores soberanos del estilo, como individuos trascendentes a la masa de consumidores; pretenden ser inmanentes a la masa, actuar desde ella misma para dejarse influir por sus dinámicas, prever su comportamiento y encauzarlo. Esto es, *gobernalarla* en el sentido neoliberal del término. Uno de ellos nos aclara el asunto: «A la gente le afecta lo que pasa en la sociedad, por eso quieren colores diferentes. Están afectados por el terrorismo; están afectados por las tendencias en viajes y modas, y todas las demás cosas que pasan. Están abiertos a los colores nuevos, a los colores diferentes, y los quieren comprar. Nosotros tenemos que saber qué van a querer comprar antes de que ellos lo sepan». Quizá sin saberlo nos ha dado una lección acelerada de economía tardeana.

La primera pregunta que podemos plantear al pie de este testimonio es si, en estas circunstancias, aún es sostenible la explicación de la forma-mercancía ofrecida por los economistas clásicos, encabezados por David Ricardo, y que Marx amasa en el primer capítulo de *El Capital*⁵. El valor trata de explicar la intercambiabilidad de las mercancías, su razón de equivalencia, aquello que las hace comparables y permite su circulación. Para la economía política clásica y su crítica socialista, el valor de una mercancía es una cualidad objetiva que habita en el interior de la cosa misma. Y tal condición, la «sustancia del valor», es la cantidad de trabajo que fue necesaria para producir la mercancía, que ha quedado incor-

5 Respectivamente, D. Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, trad. P. de la Nuez y C. Rodríguez Braun, Madrid, Pirámide, 2003 (primera edición inglesa de 1817) y K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Libro primero, Tomo primero, trad. V. Romano García, Madrid, Akal, 1976 (primera edición alemana de 1867), en especial el comienzo de la Sección primera, p. 55-117. Es este arranque del *El Capital* el que Althusser consideró «extremadamente dañoso» por su impronta de «idealismo hegeliano». L. Althusser, «Guía para leer *El Capital*», trad. D.D. Díaz, *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social* 2, 1992, p. 32.

porado a ella. Ese trabajo *abstracto* —en términos marxianos— adherido a la mercancía es lo que le otorga valor —categoría distinta a la de su precio— y lo que le hace ser objetivamente mensurable en relación a otros bienes. Pues bien, el caso del marketing del color podría sugerir que quizá estemos ya demasiado lejos de las varas de tela, los trajes y el telar que Marx utiliza como ejemplo para exponer la dinámica del valor de cambio. ¿Es realmente el trabajo aplicado a una mercancía lo que determina su valorización? Ciertas actualizaciones recientes de la perspectiva marxiana contestarían afirmativamente, a condición de redefinir el concepto de trabajo y de producción. La clave no estaría ya en la labor manual del proletariado industrial que conforma materialmente la mercancía y la tinte del color estipulado, sino en el trabajo inmaterial, cognitivo, aportado por los nuevos obreros semióticos del marketing. Su materia prima sería el *intelecto general*, intuición del propio Marx que habría resultado casi profética, y cuya premisa y consecuencia es otra vuelta de tuerca en la subsunción real de la sociedad en el capital: la colonización de la vida entera por los procesos de valorización⁶.

Pero, ¿y si en realidad la cuestión se hubiera emancipado definitivamente del lado objetivo de la producción, para inclinarse hacia la parte subjetiva del consumo? en tal caso, ¿seguiría siendo posible manejar una medida de equivalencia que explique el intercambio de mercancías? ¿sigue teniendo algún sentido hablar de valor, más allá del precio convencional de los bienes? Son preguntas que en realidad están ya en el debate económico del siglo XIX, en la inflexión entre la escuela clásica y la neoclásica, entre la economía política y su conversión en economía a secas. Tarde tomó partido en la batalla, pero apartándose de las dos posturas

6 Véanse por ejemplo Y. Moulier Boutang, *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, París, Éditions Amsterdam, 2007 y B. Aspe y M. Combes, «Du vampire au parasite», *Futur Antérieur* 35-36, 1996, p. 207-219.

ortodoxas, definiéndose por oposición a la economía política clásica y a sus críticos, liberales o socialistas.

No renunció sin embargo a la pregunta elemental de la economía política, que no es otra que hallar lo que de homogéneo pueda haber entre todas las cosas, para fundar el intercambio, y con ello el vínculo social en un régimen de mercado. No obstante, su punto de partida fue el rechazo de plano de las «ilusiones» clásicas de hallar una objetividad del valor en el fuero interno de las cosas⁷. Pero también el ensayo de Marx de colocar «en su alambique los residuos de la destilación» de Ricardo y definir una teoría del valor «tan simplista, construida sobre la hora de trabajo»⁸. En general, para Tarde las escuelas socialistas no habrían hecho más que acentuar «la vieja pretensión de la *objetividad*, de la deducción geométrica de fórmulas rígidas, que tengan un falso aire de leyes físicas»⁹. Esta postura, reconoce el propio Tarde, podría llevarle al escepticismo sobre la posibilidad de encontrar un criterio sustantivo sobre el que afirmar la comparación entre cosas heterogéneas, es decir, a negar la premisa misma de la economía política. Esa es precisamente la postura de Cournot, autor al que Tarde reconoce como influencia directa de su filosofía, y que en el terreno económico se sitúa en el quicio entre clásicos y neoclásicos, abriendo de hecho la senda de los segundos. Para Cournot no existe valor absoluto ni objetivo, aquel es siempre relativo y de imposible determinación. Por eso propone prescindir de cualquier teoría del valor y explicar el intercambio de modo puramente convencional, a través de la moneda: la reciprocidad de las mercancías se basaría exclusivamente en su equivalencia monetaria, cuyo valor a su vez

7 G. Tarde, «La psychologie en économie politique», *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Tomo XII, 1881, p. 413-415.

8 G. Tarde, *Psychologie Économique*, Tomo 1, París, Félix Alcan Editeur, 1902, p. 129 y 354.

9 *Ibid.*, p. 140.

puede estar referido a la medida-patrón de los metales preciosos, pero ni tan siquiera esa referencia material sería necesaria para su funcionamiento efectivo¹⁰. De hecho, el esfuerzo de Cournot es el de aportar una explicación matemática del fenómeno económico, propósito que sería llevado más lejos por Léon Walras en los *Elementos de economía política pura*¹¹. Una formalización matemática que ambos logran, señalará Tarde, a costa de depurar la ciencia económica de todo elemento subjetivo.

La postura de Tarde parte, también, de la negación de cualquier aspiración objetivista en relación al valor. Considera sin embargo precipitado asociar la objetividad con lo mensurable y el carácter subjetivo con lo incalculable. Al contrario, la afirmación del valor como categoría vertebradora de la economía política pasa a su juicio por admitir la naturaleza subjetiva del valor, pero también la posibilidad de su medida. *Adversus Marx*, la fuente del valor reside entonces en los «fenómenos íntimos» y no en la sustancia de los objetos-mercancía. Pero esa intimidad subjetiva no puede ser tampoco la del utilitarismo, la del principio de placer y dolor. Para Tarde, las penas y los goces son categorías tan poco fiables en economía como el mismo trabajo abstracto, aunque por razones opuestas. Aquellos son conceptos científicos *sui generis* porque en ellos domina lo cualitativo, lo *no-mensurable*. Y una ciencia de lo cualitativo, también una ciencia económica en tales términos, es simplemente imposible. La salida a esta encrucijada pasa por aislar el sustrato medible de la subjetividad misma, hallazgo del que depende la salvación de la ciencia económica. La respuesta, para Tarde, está en *la creencia y el deseo*, únicos fenómenos subjetivos «susceptibles de grados homogéneos», de «estados positivos y

10 A. Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, París, L. Hachette, 1838, p. 2-14.

11 L. Walras, *Éléments d'économie politique pure, ou Théorie de la richesse sociale*, París, R. Pichon y Lausanne, R. Durand-Auzias, 1926 (primera edición de 1877).

negativos simétricamente opuestos». Son, en definitiva, las únicas cantidades que pueden ser consideradas. Así, su crítica a Cournot y Walras no ataca su arresto por definir fórmulas de cuantificación de lo económico, sino el haber sido demasiado parcos al considerar inviable tal apuesta sobre cualquier elemento subjetivo. Su reproche a Ricardo y a Marx consiste en haber centrado sus esfuerzos en medir algo —el trabajo— irrelevante, o al menos tangencial para la valorización de la mercancía. Y por el mismo principio responde al utilitarismo económico: «en economía no hay espacio para la mística»; lo útil sólo puede apoyarse en los gustos y las opiniones humanas¹².

Creencia, el vigor de la fe con la que se juzga la aptitud de un objeto para satisfacer una necesidad o realizar una voluntad, y *deseo*, la intensidad de la previsión de aquella necesidad o voluntad, el índice de su anhelo; tales son las variables que determinan para Tarde el valor de una cosa. De ahí su programa de reformulación de la economía política como una auténtica psicología económica. Las preguntas sobre la producción, el reparto y el consumo de la riqueza deberían sustituirse, en esta lógica, por las cuestiones de cómo nacen y crecen los deseos de producir y de poseer ciertos objetos y la confianza en su utilidad; de cómo se difunden y distribuyen tales deseos y confianza; y, por último, cuál es el estado del alma al que nos conducen finalmente esos procesos¹³. Desde esta posición, Cournot estaría en lo cierto al afirmar que sólo el precio determina la posibilidad del intercambio. Pero habría que añadir: es el deseo, condensado en el valor, el que determina la fijación de los precios. Para Tarde la idea de equivalencia preexiste aún al intercambio, de modo que la realización de este saca

12 G. Tarde, «La psychologie en économie politique», *cit.*, p. 232-233.

13 *Ibid.*, p. 401.

aquella a la luz¹⁴. Por eso el valor es una «lucha interna de deseos» que tiene lugar a cada instante en el corazón de todo comprador potencial. Al dejar de lado estos aspectos un tanto escurridizos, la economía-disciplina habría operado una grosera simplificación de la economía-cosa. Su estatuto científico pasaría en cambio por un refinamiento progresivo de las técnicas de medición de esas intensidades propagadas por el entorno social, las creencias y los deseos, los gustos y las opiniones. El problema económico residiría en formatear, en mensurar, la economía-cosa, que sin embargo desbordará sin cesar las habilidades cada vez más esmeradas de la disciplina económica, obligada a inventar nuevas herramientas de cartografía social.

Para Tarde el trabajo, el esfuerzo gastado que una mercancía condensa, no tiene demasiado alcance: fue un deseo que se ha extinguido¹⁵. Lo único que importa es la cantidad de deseo actual que una cosa despierta, a cada instante, y la creencia también instantánea sobre su utilidad. O, más bien, la capacidad de prever la tendencia de esos estados de ánimo y orientar así la creación de nuevos objetos. Como se ve, el debate transita entre la consideración del valor como una sustancia fija —cuantitativa y objetiva—, o entenderla variable —cuantitativa y subjetiva—. Más precisamente, como se verá, *intersubjetiva*, vinculada a las modulaciones infinitesimales de las creencias y los deseos de los cuerpos en interacción. La primera opción autoriza a concebir configuraciones estructurales de la realidad capitalista, fenómenos necesarios derivados del devenir de los objetos en mercancías. Así nos hablará Marx del fetichismo, como resultado de la emancipación de la mercancía respecto a sus productores, que se les presenta apenas fabricada como una entidad extraña e incluso fantasmagórica, con «vida

14 G. Tarde, «Les deux sens de la valeur», *Revue d'économie politique*, Tomo II, 1988, p. 537.

15 G. Tarde, «La psychologie en économie politique», *cit.*, p. 242.

propia», que ha absorbido el trabajo vivo de aquellos en una en-telequia sin atributos materiales, puramente formal. Para Tarde, la circularidad del valor reside en la espontaneidad irreductible del deseo y es en realidad un movimiento perpetuo en espiral. No cristaliza nada, sino que destruye y crea, inventa sin cesar. Por eso para Marx el intercambio no altera el valor de la mercancía, y para Tarde depende esencialmente del intercambio, que no es sino un diferencial entre dos intensidades de deseo.

Inmediatamente el problema de la explotación desaparece de escena. La retribución al productor no se justifica por el trabajo que invierte en el objeto, sino en razón del servicio que el producto aporta, cantidad que sólo se verificará con la circulación del bien. Si el trabajador no puede aplazar su remuneración hasta ese momento, o simplemente prefiere la certeza del pago a la probabilidad de futuras ganancias, habrá de aceptar los «inconvenientes» de esa seguridad en su traducción económica. De hecho, la cuestión social se debate para Tarde en términos puramente psicológicos, como una batalla sobre la idea de oportunidad de ganancia, es decir, sobre la *esperanza humana*. Consiste en determinar si el progreso social pasa por aumentar indefinidamente la seguridad a costa de la esperanza, o sobreexcitar esta en detrimento de aquella¹⁶. La crítica clásica a la economía política queda puesta del revés. Evidentemente, los conceptos de *sobretabajo* y *plusvalía* como «ganancia ilícita» del capitalista resultan también absurdos desde este sentido del valor. Es más, el trabajador sólo haría funcionar una «maquinaria interna» que ha adquirido socialmente en términos de talento y aprendizaje, que emplea conjuntamente con la «maquinaria externa» propiedad del capitalista. Si no es legítimo que este último se aproveche exclusivamente de tal maquinaria externa, tampoco será lícito que el trabajador lo haga absoluta-

16 G. Tarde, *Psychologie Économique*, Tomo 1, *cit.*, p. 130.

mente respecto a su maquinaria interna-fuerza de trabajo¹⁷. La tentación del anacronismo se cierne de nuevo: ¿no se vislumbra aquí así como el individuo-empresa, sustrato ideológico de nuestra economía postsalarial? ¿No es la «máquina interna» tardeana el único capital del heroico trabajador autónomo, aunque este lo sea a título «económicamente dependiente» –según la última osadía lingüística de nuestro legislador laboral–?

Pero es más, la propia noción de capitalismo como periodo histórico definido por la acumulación incesante de capitales, en los términos propuestos por Marx, resulta para Tarde inaceptable. Aquello que Marx llama «capital», el capital-material, es un elemento meramente accesorio que se reproduce y se destruye a cada instante. Tarde empela una metáfora botánica: ese capital material es sólo «capital-cotiledón», porque envuelve aquel capital realmente esencial, aquel «capital-germen» que reside en el intelecto, en «el legado de las ideas indestructibles del genio humano», en las invenciones sedimentadas a lo largo de la historia. El primero es inviable sin este último, del cual deriva toda producción material. Y sólo el capital-germen se acumula indefinida e irreversiblemente, no según una necesidad *epocal*, sino lógica y universal. Además su generación es, en cierto modo, antieconómica, no se basa en un *sobretabajo no pagado*, sino en el *sobredolor* mal recompensado de quienes ponen su esfuerzo inventivo al servicio del beneficio común¹⁸. Valga de nuevo el *flashforward*: la particularidad del capital-germen tardeano, al tiempo absolutamente económico y antieconómico –por su dificultad de apropiación–, parece recibir hoy la atención pretendida por aquel, al menos a la luz de las disputas sobre la circulación del conocimiento, sobre los derechos de patente, los royalties de propiedad intelectual y la prodigalidad refractaria de los comunes inmateriales.

17 *Ibid.*, p. 353-355.

18 *Ibid.*, p. 137-139.

En todo caso, es el capital-germen, y no su cotiledón solidificado, lo que permitiría afirmar la reproducibilidad infinita del sistema económico, a partir de la aptitud del deseo humano para extenderse y ramificarse sin término. Las invenciones, sean del tipo que sean, en su afán por responder a tal impulso *cuasi* libidinal, son el verdadero capital al que la economía debe orientarse. Cada invención, si es exitosa en términos de creencia y deseo, colonizará el espacio social, propagándose mediante rayos de imitación y materializándose en los más diversos «cotiledones». El trabajo en su sentido ordinario cae del lado de la pura repetición, de la imitación mecánica, dependiente siempre de un germen innovador originario¹⁹. De ahí su escasa relevancia en términos de valor mercantil. Marx se encuentra de nuevo cabeza abajo; para él la invención, lejos de reproducir el valor, lo pone en crisis, en la medida en que añade avances —tecnológicos, por ejemplo— que reduzcan el tiempo de trabajo necesario para producir un mismo bien. Así, las revoluciones del valor confirmarían la tesis marxiana sobre la independencia de su movimiento respecto a la vida «real» de los hombres. Para Tarde, en cambio, no hay independencia ninguna del valor, sino redefinición perpetua por el juego de la invención y su propagación. Las crisis del valor provendrán solo de saturaciones momentáneas del deseo²⁰.

La propuesta tardeana a la disciplina económica es concebirse como una ciencia de la difusión imitativa, que pasa por estudiar las dinámicas de la propagación del deseo. En realidad, no es otro el objetivo de los diseñadores en la «Cumbre del color» al tratar de imbuirse en la inmanencia de las corrientes de deseo y creencia, aun cuando sus métodos quizá se le antojaran a Tarde excesivamente «cualitativos». El objetivo para este último es, más

19 G. Tarde, «Les deux sens de la valeur», *cit.*, p. 534.

20 Tarde contrasta estas dos posturas sobre las crisis del valor en *Psychologie Économique*, Tomo 2, París, Félix Alcan Editeur, 1902, p. 203 y ss.

precisamente, la simultánea matematización y psicologización de la economía, movimientos que lejos de ser incompatibles se reclamarían mutuamente. De forma un tanto premonitória, Tarde deposita su esperanza en la ciencia estadística y en los cálculos de probabilidad para rastrear las variaciones infinitesimales de deseos y creencias: «los progresos de la estadística aplicados a la extensión de los diversos consumos podrán servir más tarde de base para el cálculo de probabilidades de la industria y disminuir su azar. Notemos que si alguna vez fuera así, si cada uno estuviera más seguro de que la producción actual es proporcional a las necesidades futuras, el valor de todos los productos aumentaría a igual producción y por el solo efecto de la estadística»²¹. No en vano, la matemática aplicada es hoy la vanguardia del marketing en su nuevo rostro desesperadamente predictivo, mediante la explotación algorítmica de los hábitos de consumo acumulados, para anticipar al propio deseo del consumidor ofertas de compra —es decir, para *construir* el deseo mismo—. Si bien Tarde no aparece entre los referentes económicos de la actual ortodoxia neoclásica —ya se han apuntado sus discrepancias de fondo—, podríamos considerar que su vigencia se verifica de forma más soterrada, no al nivel de los discursos y doctrinas, sino a la altura de las técnicas económicas, en el plano de los *dispositivos*.

Estamos ahora en condiciones de seguir algunos de los flecos que cuelgan de esta madeja teórica sobre el valor para continuar nuestro recorrido a contrapelo, ascendiendo hacia la sociología, la filosofía, en último término la ontología que sostiene el punto de vista tardeano. Conviene advertir, en primer lugar, que el escepticismo de Tarde sobre la categoría «trabajo» porta ya todo un desafío filosófico. Es fruto de su «pensar en contra» de las filosofías del sujeto que han dominado claramente la modernidad.

21 G. Tarde, «La psychologie en économie politique», *cit.*, p. 250 (en nota a pie núm. 1).

Tales filosofías compartirían una ontología que reposa en la noción de sujeto, de su individualidad y su conciencia como unidad filosófica última. El mundo se construye entonces a través de la acción del sujeto que interviene de algún modo sobre la realidad, compuesta por objetos y otros sujetos. El sujeto es aquello que permanece estable, igual a sí mismo, que perdura. Enfrente, y subordinadas a él, se le presentan las cosas que estimulan su acción y sobre las que proyecta su dominio. Lo relevante es que este sujeto de la modernidad ya no es una entidad corporal, concreta, sino que se convierte en un sujeto trascendente, en un principio de inteligibilidad. En Hegel, pero sobre todo en su relectura por Marx, la filosofía del sujeto desemboca en la noción de trabajo. Aquí el trabajo no es una simple actividad económica concreta, sino que es *praxis*: «producción del mundo y de sí, actividad genética no sólo del obrero, sino del hombre en general»²². Se trata, en realidad, de un «Sujeto único» que se expresa «en un Objeto cualquiera»²³.

Tarde no parte de Hegel sino de Leibniz, y lo hace para descomponer el sujeto y cualquier unidad que pretenda funcionar como *a priori* ontológico. La propuesta es disolver literalmente al sujeto en las series infinitas de multiplicidades que recorren la realidad social, o mejor *toda* realidad. El mundo es interacción de elementos reducibles a otros componentes en interacción, *ad infinitum*. Toda unidad fenoménica es una asociación, un agregado de partículas en relación, en interacción hasta un nivel infinitesimal. La realidad es un mundo compuesto de mundos, una sociedad de sociedades. El único elemento último que Leibniz concibe es un recurso puramente teórico, la *mónada*, que designa la unidad ideal

22 M. Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, trad. P. Rodríguez, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 38-39.

23 G. Deleuze y M. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2008 (8ª ed.), p. 458.

constitutiva del mundo —de los mundos—. Las mónadas leibnizianas, los vectores que las recorren y las ponen en relación, son las fuerzas constitutivas de lo real, en sus distintos estadios según los percibimos²⁴. Tarde, con su *neomonadología*, depura la visión de Leibniz de todo auxilio teológico y teleológico, al que este recurría para asegurar una cierta armonía del mundo, una conveniente reconducción del caos *monádico*. Tarde lo relee para seguir afirmando el mundo como un tejido de relaciones, como una retícula infinita atravesada por el comportamiento espontáneo de sus elementos. El individuo, y cualquier otro agregado, es a lo sumo un resultado provisional, nunca un *a priori*. Es un entrecruzamiento de fuerzas que produce un cierto repliegue, una cierta autoconciencia, nunca acabada, siempre abierta a la influencia de nuevas sacudidas que lo reconfiguren. Toda mónada es puro devenir, apertura al acontecimiento. Pero el mundo, el orden, es ahora un virtual, una mera posibilidad que no está garantizada por nada, ni por la praxis constitutiva del sujeto, ni por la metaobservación de la divinidad. Todo queda a expensas de aquel mismo devenir que no permite agarrarse a ninguna teleología que tranquilice el espíritu.

Pero el agujijón de Tarde no sólo se dirige a la sustancialización del sujeto-individuo, sino también a su inversión sociologista, a aquella crítica que sin embargo no es capaz de superar la premisa inicial. La embestida apunta ahora a Durkheim y a toda sociología de lo «macro» que, frente al individualismo metodológico, propone como unidad elemental los agregados, las estructuras sociales. Diatriba que en realidad sería extensible a las aglutinaciones que surgen de la crítica de la economía política: las clases. Aunque todos esos ensayos ponen del revés la relación sujeto-objeto, seguirían encerrados en la misma relación. Para Durkheim la acción de los individuos en sociedad precipita, mediante su agregado, en una ob-

24 Véase G.W. Leibniz, *Monadología*, trad. J. Velarde Lombraña, Oviedo, Pentalfa, 1981 (primera edición alemana de 1720).

jetividad colectiva cualitativamente distinta de quienes la han producido singularmente. Si para aquel todo hecho social es una «cosa» con sustantividad propia, Tarde postula un *détournement*: «toda cosa es una sociedad»²⁵. Bergson retomará la senda de Tarde para cuestionar también la tesis durkheimiana del hecho religioso, que pretende explicar su carácter «desconcertante para la razón individual» por el motivo de que tal hecho no emerge de aquella razón, sino del «espíritu colectivo». Las representaciones colectivas depositadas en las instituciones, la inteligencia social, aclara Bergson con pose muy tardeana, es complementaria de las inteligencias individuales. Pero no se concibe que ambas puedan resultar discordantes, que una pueda «desconcertar» a la otra. La experiencia individual del hombre es inmediatamente social, y la experiencia social nunca se desprende de las individualidades que la componen²⁶. En realidad en Tarde hay una negación de la propia disyuntiva entre individualismo y holismo. Los agregados son, como el sujeto, resultados provisorios de la interacción social. El todo –cualquier todo– es siempre menor a la suma de sus partes²⁷. El funcionamiento social no es ni subjetivo ni objetivo, es puramente *intersubjetivo*.

Volvamos por un momento, en esos términos, al tardeano universo del marketing postfordista. Tomar las categorías de consumidores como compartimentos estables, como realidades sustantivas, se consideraría hoy una mirada burda, una violencia inadmisiblesobre la compleja espontaneidad del mercado de compradores virtuales. Las tendencias de color no se definen por estratificaciones. Admiten quizá modulaciones, categorizaciones

25 G. Tarde, «Les monades et la science sociale», *Revue internationale de sociologie*, Tomo I, 1893, p. 166.

26 H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. J. de Salas y J. Atencia, Madrid, Tecnos, 1996 (primera edición francesa de 1932), p. 128-129.

27 Tomo esta atinada expresión de S. Tonkoroff, «Sociología molecular», prólogo a la compilación G. Tarde, *Creencias, deseos, sociedades*, trad. A. Sosa Varrotti, Buenos Aires, Cactus, 2011, p. 23.

provisionales susceptibles de deshacerse inmediatamente en otras que emerjan desde criterios alternativos de agrupación. La vocación molecular del capitalismo actual tritura cualquier identidad cuando apenas se ha esbozado para darle siempre un matiz renovado. La proclama zapatista «queremos un mundo donde quepan muchos mundos», por otro lado tan leibniziana, adquiere bajo estas premisas una realización invertida un tanto siniestra y, sobre todo, absolutamente agotadora.

Dicho esto, ¿en qué términos se produce entonces la interacción social? ¿en qué consiste el juego caprichoso de las mónadas, de los individuos, de los grupos, de los mundos diversos? Tarde presenta tres comportamientos fundamentales de las partículas sociales a cualquier nivel: imitación, invención y oposición. Estos nombres designan las modalidades intersubjetivas de acción, consistentes en las conductas de captura, innovación y reacción. De todas ellas es la primera, la imitación, la que funda la sociabilidad. Dirá Tarde que la sociedad no es otra cosa que imitación organizada, y que a su vez la imitación es una especie de sonambulismo, de repetición, de arrastre o de captura de unas mónadas sobre otras²⁸. El ser social sería así esencialmente imitativo, y ahí reposa la posibilidad de un cierto orden social. Incluso la posibilidad de la invención, es decir, de escapar al hipnotismo provocado por los comportamientos precedentes, pasa por una intersección de rayos imitativos, por una combinación original de imitaciones²⁹. Y la variación que supone la conducta innovadora será fuente, a su vez, de nuevas propagaciones imitativas.

La microfísica social de Tarde, donde todo es rivalidad o acoplamiento, es una «dialéctica de la multiplicidad» que, por lo tanto, ya no es ninguna dialéctica. Es una filosofía del acontecimiento, y

28 G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique*, París, Félix Alcan éditeur, 1890, p. 97.

29 G. Tarde, *La logique sociale*, París, Félix Alcan éditeur, 1895, p. 151 y ss.

éste no es sino un entrecruzamiento instantáneo e irrepitible de fuerzas relacionales, un fotograma de la secuencia de interacciones. La oposición también juega en Tarde su rol como modalidad de interacción, pero en ningún caso es elevada a la posición determinante que le atribuye la dialéctica hegeliana, a la que aquel responde expresamente. La oposición es una diferencia particular que consiste en su misma similitud o, en otros términos, que presenta una similitud consistente en diferir todo lo posible. La fuente de toda oposición es «la posibilidad de una neutralización recíproca de acciones semejantes» que tienen por lo tanto cierta medida en común. En realidad Hegel, cuando «despliega con tanta serenidad su rosario interminable de tríadas» (tesis-antítesis-síntesis) sólo en algunas ocasiones estaría tratando de verdaderas oposiciones en sentido tardeano, es decir, contra-repeticiones o repeticiones invertidas. Las más de las veces, sostiene Tarde, estaría describiendo variaciones, que son el verdadero agente de transformación, el motor auténtico de la evolución social³⁰. La dialéctica, y también las sociologías darwinistas, habrían operado, a través de una noción desmedida de la oposición, una metonimia sobre las formas de interacción social. En esta clave es la heterogeneidad y no la oposición la que determina la riqueza del mundo social.

Volviendo a nuestro arranque, son precisamente estos dardos de Tarde contra el sujeto, la economía política clásica, la dialéctica, y su apuesta por una «filosofía de las moléculas» los que han pervivido, si bien de forma un tanto subterránea, en algunos desarrollos del pensamiento postestructuralista del último tercio del siglo XX. La deuda de Deleuze hacia Tarde ha sido analizada en

30 G. Tarde, *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*, Québec, 2002, p. 12 y 16 (versión digital editada en la colección «Les classiques des sciences sociales» dirigida por Jean-Marie Tremblay. Disponible en <http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/opposition_universelle/Opposition_universelle.pdf>. Edición original en París, Félix Alcan, 1897).

profundidad últimamente por Lazzarato³¹. Una influencia que es evidente ya en *Diferencia y repetición* de 1968 –título, como se ve, en sí mismo tardeano–, y lo sigue siendo, quizá incluso con más claridad pese a su dispersión, en la segunda entrega de *Capitalismo y esquizofrenia*, el *Mil Mesetas* que Deleuze escribió junto a Guattari en 1980.

Más sutil, pero probablemente igual de decisivo, es el influjo de Tarde sobre Foucault. Podríamos aventurar incluso que esa influencia, recibida quizá gracias a la resurrección de la figura de Tarde por Deleuze en su libro de 1968, pudo tener alguna importancia en el giro metodológico, de la *arqueología* a la *genealogía*, que Foucault propuso a comienzos de los años setenta. Viraje apreciable en cierta medida ya en *El orden del discurso* de 1971, pero cuyo primer resultado rotundo data de 1975, con la publicación de su *Vigilar y castigar*³². La concepción foucaultiana del poder en su etapa genealógica, como instancia que no «se posee» sino que se ejerce, como fuerza que circula entre los cuerpos, no deja de invocar la microfísica tardeana de los procesos sociales. De hecho, esta tesis de Foucault sobre el carácter relacional y ubicuo del poder, muchas veces acusada de oscura, adquiere nueva claridad a la luz de la neomonadología de Tarde. De forma aún más concreta, el concepto de «gobierno» que Foucault delinea en la segunda mitad de los años setenta es casi explícitamente tardeano. Gobernar, en sentido liberal, significa un poder que se ejerce sobre sujetos libres en interacción. Por eso, nos dice Foucault, «en el corazón de la relación de poder, y provocándolo constantemente, está la

31 M. Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, cit.

32 M. Foucault, *El orden del discurso*, trad. A. González Troyano, Barcelona, Tusquets; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 2005 (14ª ed.)

insistencia del deseo y la persistencia de la libertad»³³. Y por eso el liberalismo es un problema de influencia sobre los comportamientos, de «conducción de la conducta» de individuos libres³⁴. Tarde había advertido en 1893, en un libro no en vano titulado *Las transformaciones del poder* que, en efecto, la interacción social es un problema de posesión recíproca y que, «en definitiva, lo que importa es considerar la dirección de la conducta, sea colectiva o individual»³⁵. Observaciones, de nuevo, nada extrañas a su comprensión de la dinámica de los mundos sociales.

Podríamos añadir todavía que la pretensión de Foucault de pensar las relaciones entre economía y poder más allá de la subordinación funcional y del isomorfismo, es decir, fuera del tópico base-superestructura y de la ideología, está en cierta medida resuelta ya en Tarde. Concretamente, a través de su inclusión en el concepto de capital de aquellos elementos inmateriales que, aunque decisivos, fueron desplazados por la economía-disciplina. Un pasaje de la *Psychologie Économique* resulta esclarecedor: «Los sacerdotes y los religiosos han estudiado los factores de producción (léase reproducción) de las creencias, de las ‘verdades’, con no menos atención que los economistas la reproducción de riquezas. Aquellos podrían darnos lecciones sobre las prácticas idóneas para sembrar la fe (retiros, meditaciones obligatorias, predicación) y sobre las lecturas, las conversaciones, los tipos de conductas que la debilitan»³⁶.

33 M. Foucault, *El sujeto y el poder*, trad. E. Garavito, Bogotá, Carpediem, 1991, p. 118.

34 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Gallimard y Seuil, p. 119-138.

35 G. Tarde, *Les transformations du pouvoir*, París, Félix Alcan éditeur, 1899, p. 22.

36 G. Tarde, *Psychologie Économique*, Tomo 1, *cit.*, p. 74 (nota a pie núm. 1).

Para su propósito teórico, Foucault afirmaba en 1975 un concepto «ampliado» de producción que abarcara, no sólo la generación de riquezas, sino también de la propia existencia social: «tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras»³⁷. De hecho, la genealogía de Foucault es en sí una indagación microfísica que afirma el carácter *productivo* y no meramente represivo del poder, y que parte para ello de la premisa –indudablemente tardeana– de la reinención constante de los dispositivos de gobierno a partir de nuevos dominios de saber y sus modos de propagación. (Tarde habló incluso de un «árbol genealógico de las invenciones» idea que, como la genealogía de Foucault, excluye cualquier linealidad en su desarrollo, de modo que «lo real solo es un caso de lo posible»³⁸). En definitiva, hay ya en Tarde un cierto *posthumanismo* de carácter muy foucaultiano –valga una vez más la anacronía–, cuando afirma que «aquello que dirige el mundo (...) no son los grandes hombres, sino más bien las grandes ideas que vienen a anidar a menudo en los hombres más pequeños»³⁹.

El postestructuralismo, dejando a un lado la vaguedad del término, es un modo de filosofía especialmente afanado por estar a la altura de su época, de presentarse como una filosofía del devenir, de la pasión recombinante de nuestro tiempo. No es extraño por lo tanto que se deje atravesar, al menos en su epistemología, por los influjos de un pensamiento como el de Tarde, que pretendió construirse sobre esas premisas, y con una vocación absoluta-

37 M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, trad. H. Pons, Madrid, Akal, 2003, p. 30.

38 G. Tarde, *L'invention considérée comme moteur de l'évolution sociale*, París, V. Giard & E. Brière, 1902, p. 9-10 (conferencia impartida el 11 de junio de 1902 ante la Société de Sociologie de Paris).

39 *Ibid.*, p. 3.

mente aplicada, casi un siglo antes.

Hemos visto que para Tarde la sociabilidad pasa por la capacidad de condensar ese devenir, siquiera de forma provisional. Se trata, en palabras de Latour y Lépinay, de «cardar el caos y convertirlo en mundo»⁴⁰. Y este resultado, del todo contingente, depende para Tarde en buena medida de un talento de tipo métrico, de la formalización de cartografías sobre el *surfeo* monádico, que hagan sus interacciones al menos precariamente previsibles. El éxito de la disciplina económica dependería expresamente de su aptitud para realizar ese anhelo de medición de lo intersubjetivo; de ahí el confiado positivismo de Tarde. No obstante, la sociabilidad absoluta y perfecta es para este una imposibilidad fáctica, ya que implicaría una *imitatividad* a su vez instantánea y total. Exigiría la transmisión inmediata y directa —y por ello perfectamente rastreable— de las ideas a todos los cerebros que conforman la sociedad. La existencia de una «vida urbana» de tal intensidad sería equiparable, nos dice Tarde, al cumplimiento efectivo de un modelo ideal en física, donde las propiedades de los cuerpos aparecieran fenoménicamente en su perfección teórica⁴¹. Nuestro presente más inmediato ha visto proliferar, no obstante, entornos de «urbanidad virtual» que parecen reproducir el sueño de Tarde sobre la propagación instantánea y sublime, o al menos se le acercan: las redes sociales virtuales podrían presentarse como auténticos laboratorios tardeanos, en la medida en que habilitan una interacción inmediata y amplificada a la enésima potencia entre sus «partículas». Y donde los rayos imitativos («me gusta», «compartir») y las variaciones (la aportación infatigable de nuevos contenidos, sin otro interés que la pura innovación) marcan la pauta de comportamiento. Pero, más aún, las redes sociales permiten en el

40 B. Latour y V.A. Lépinay, *La economía, ciencia de los intereses apasionados*, cit., p. 121.

41 G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, cit., p. 77-78.

mismo movimiento de interacción su mapeo, su formalización a un nivel estrictamente matemático. En las entrañas de Facebook reposa una báscula del deseo y la creencia. Su modelo de negocio no es otro que la captura «algorítmica» de las interacciones entre los usuarios, mercancía valiosa porque revela matemáticamente un secreto precioso: los hábitos no manifiestos, quizá ni siquiera conscientes, de los consumidores potenciales. Dato clave a su vez para seguir una pauta que ofreciera ya Tarde: «el progreso industrial empuja al empresario a la audacia, a la consideración atenta hacia los más mínimos grados de su creencia sobre la medida y la intensidad de los deseos futuros del consumidor»⁴².

En definitiva, las redes sociales son fiel expresión del concepto tardeano de público –agregado «espiritual» de individuos derivado de su sugestión a distancia–, que desde luego le mereció más atención que aquel de multitud –para él un mero agregado «material» de cuerpos–. Ya para Tarde las sutilezas infinitas de la mercancía, la valorización indefinida del valor, se relacionan con la proliferación de los públicos, y no de las multitudes⁴³.

Sirvan estas últimas pinceladas para cerrar el círculo de este *deja vú* tardeano, y a su vez para enfocar el objeto de la siguiente intervención.

42 G. Tarde, «La psychologie en économie politique», *cit.*, p. 249.

43 G. Tarde, *L'opinion et la foule*, Québec, 2003, en especial p. 8-33 (versión digital elaborada por Jean-Marie Tremblay para la colección «Les classiques des sciences sociales». Disponible en: <http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/opinion_et_la_foule/tarde_opinion_et_la_foule.pdf>; primera edición de 1901).

Redes sociales y riqueza común

Sergio Pérez González

Hablar sobre *redes sociales y riqueza común* puede parecer, en principio, un modo de apuntar las bondades de los nuevos usos cibernéticos en esta sociedad del conocimiento y tecnología por doquier; una sociedad dispersa pero todavía sujeta a determinadas mediciones, como aún articulada en clave de ese concepto creado por la economía política de otros siglos: la *riqueza de la nación*.

Las coordinadas propuestas en el título conforman un escenario en el que cohabitan la indudable actualidad de un fenómeno de masas y la dudosa permanencia de un concepto de laboratorio decimonónico; un escenario asimétrico de elementos que refieren distintas intensidades de lo real: lo concreto de las *redes sociales* como tecnología comunicativa de nuestro tiempo y lo abstracto de la *riqueza* y de lo *común*, conceptos de complejas genealogías e imbricadas líneas de sentido. En esa extraña convergencia que apunta las amables exuberancias de la sociedad de la información, localizamos el oscuro objeto del discurso que sigue.

El reto que nos proponemos a continuación es, precisamente, aclarar esa oscuridad que, en un proceder casi mítico, vincula acriticamente el flujo informativo, la tecnología y el conocimiento esparcido por las redes sociales al progreso y a la riqueza que,

en estos tiempos más que nunca, debería ser común. Pondremos en crisis este optimismo a través de un discurso de matices en el que proponer alternativas de sentido. Para ello, es necesario partir de unas claves teóricas mínimas que, aun no sometiendo-se a tradiciones políticas o económicas precisas, compongan un mínimo conceptual estable desde el que iniciar nuestras hipótesis; un mínimo conceptual forjado por muy diversos autores de muy diversa extracción que coinciden en diagnosticar la emergencia de nuevas maneras en el ciclo productivo capitalista de los últimos decenios, diferenciándolo bajo diversos rótulos: capitalismo tardío, capitalismo contemporáneo, capitalismo postfordista...

El punto de inflexión que señala un alejamiento progresivo de las viejas formas del capitalismo industrial es reconocible en la emergencia, cada vez más rampante, de una característica hasta ahora no central en la producción de mercancías: la necesidad de que el producto interactúe a altísima frecuencia con la creación de nuevos mundos; mundos cada vez menos anclados a la infructuosa objetividad del *reino de la necesidad* y que marcan excedidos desajustes entre lo que se consume y lo que podía ser medido como necesario (la *proletarización del consumo*, decía Santiago Alba Rico), hasta el punto de que no caben vínculos reales entre ambas acciones, tal y como asume el cálculo aséptico y autorreferencial de los economistas a partir del *corte neoclásico*.

Para diferenciar esta característica ya hegemónica en la dinámica productiva de mercancías, algunos autores proponen nomenclaturas rupturistas en forma de *volteo* renovador: *El giro lingüístico de la economía* (Marazzi) es, en cierto modo, una extensión del giro lingüístico que durante el siglo XX emprendieron muchas *filosofías* al retomar cierto sentido platónico en las *mímesis* orientadas al conocimiento, es decir, liberando al lenguaje de una estricta funcionalidad reflectora para concederle la facultad recreativa del mundo.

Es evidente el potencial desbordante que implican estas con-

cepciones estiradas hasta el campo cercado de las categorías económicas: tal y como expuso David San Martín en este mismo ciclo, ya Gabriel Tarde apuntaba en el inicio del siglo pasado esas líneas de fuga que desfiguraban al sujeto tipo –un sujeto que dejaba de estar anclado a las necesidades comunes– y que abocetaban cierta economía de la apetencia y del sentimiento, terrenos inhóspitos sobre los que se podría cernir la medición computerizada y la *positivización* de las pasiones. Autores más actuales han apuntado esta misma cuestión en líneas de sentido variopintas, aunque compartiendo todas ellas la traslación de importancia a un ámbito de valorización poco palpable y, hasta ahora, no central: *capitalismo cognitivo* como concepto general en la tradición neo-operaista, *semi-capital* como noción más concreta en Berardi, *capitalismo metafísico* en Lash, *economía política del signo* en Baudrillard o, en la medida en que la creación de significados implica lo más íntimo y consustancial al mero hecho de vivir y sentir, *biocapitalismo* en Fumagalli.

Asumimos, transitando estos terrenos poco definidos, la dificultad de prever las derivas formales de las relaciones tardo-capitalistas, ya que el modo de conservación de cierta constante relacional pasa, precisamente, por una reinención vertiginosa de la forma-mercancía, que ya no puede comprenderse como objeto repetido entre sujetos de necesidades similares (esa *constitución* constante de la que hablaba Alba Rico). La sintomatología es dramática y quiebra con violencia la lógica de la fábrica, aquel universo sin fugas en el que toda la producción, negociación y lucha procedía en clave racional, con la mercancía final, prevista y estática, como referencia. La necesidad productiva y reproductiva del capital excede la fábrica, la desborda, y puede apuntarse ya la *metrópoli* como correlato contemporáneo de aquella en tanto que *institución* difusa de producción de riqueza (recordemos aquí a Negri: *Dalla fabbrica alla metrópoli*). Se trata de la ciudad en el sentido de escaparate, escenario de novedades siempre abierto, dispuesto para la comunicación y el consumo circular; la ciudad

como terraza, comercio, museo-iglesia, evento cultural, centro comercial...

Externalizada o maquinizada la producción manufacturera, las sociedades hiperdesarrolladas parecen requerir nuevas actitudes de los actores económicos más allá de la figuración clásica del ciclo productivo movido por la ética protestante del trabajo; como si la razón del trabajo industrial dirigida a la *riqueza de la nación*, que es el dios luterano, comenzase a agrietarse y a resultar insuficiente. De este modo, irrumpe la hegemonía de trabajos en los que, sea cual sea el rango social o salarial, el titular parece acatar no ya una *ética del trabajo bien hecho*, sino una *ética del trabajo bien hecho y original*, en la medida en que el trabajador asume la autoría de los resultados como genuinos y no repetibles, fruto de capacidades, competencias y habilidades personales únicas. Se trata del cambio de paradigma empresarial: de la empresa jerárquica, en la que el trabajador sigue órdenes y se comporta de modo automático a partir de una idea desarrollada desde la cúspide, a la empresa en red, en la que el trabajador inventa movimientos y propone ideas originales a diario. En las *empresas 2.0*, los trabajadores deben ser creativos, deben describir mundos posibles a través de los que encauzar la potencia del negocio. En la *economía de los significados*, las competencias comunicativas desbordan, incluso, la formalidad del empleo, ya que cualquier modo de vida y expresión es susceptible de ser captado y valorizado.

Parecería, por tanto, que el capitalismo proporcionase finalmente el campo de posibilidad para encarnar el concepto de felicidad aristotélico, basado en la creación y la contemplación en tanto que estatus, como si la *poiesis* recuperase su centralidad en la *polis*: una ciudad *sin obreros* en la que todos somos artistas, todos somos poetas, todos somos creadores, todos podemos ser escritores y publicar nuestros pensamientos con hacer clic... Parecería, decimos, porque concurre, por el contrario, la condición fundamental de la *infelicidad aristotélica*: la razón operante de más largo alcance

es la del producto inmediato, la de la obra inminente y efímera; el proceso *destituyente*, repleto de residuos, decía Alba Rico, o la manera virada en la que el capitalismo ha hecho realidad todas las utopías del socialismo. La lógica productiva del capitalismo cognitivo exige, constantemente, la generación de bienes o servicios a valorizar en un régimen de actualización vertiginoso, dejando a su paso residuos y, como apunta Corsani volteando el famoso eslogan shumpeteriano, *creadores destruidos*. Más allá de esta razón, caos.

Así, la virulencia capitalista se deja notar, sobre todo, en el encapsulamiento a toda costa de cualquier exposición de deseo, interés, inquietud o querencia, para lo cual, obviamente, debe constantemente invertirse en la generación de deseo, interés, inquietud y querencia. Esta nueva política se deja notar en la lucha por las marcas, por los patrimonios universales, por las certificaciones de excelencia, por las denominaciones de origen, por los *copyrights*, por los derechos sobre formatos, estilos, trazos... porque es ahí donde se está produciendo el acopio capitalista. Se trata de una acumulación de derechos; una acumulación de salvoconductos para la creación de mundos.

La acumulación capitalista ya no tiene lugar, por tanto, en términos de mercancías/objetos; en realidad, y paulatinamente, la acumulación capitalista *ya no tiene lugar*. Y no solo por la implantación de los métodos *just in time*, sino porque la mayor parte de los trabajos desarrollados en nuestra sociedad no tienen como objetivo generar un producto/objeto, sino, más o menos mediatamente, generar el pedido del producto/objeto. La que fuera función del publicista es hoy una característica presente en gran parte de otros oficios (más aún cuando la proyección distópica del derecho laboral parece apuntar una sociedad de trabajadores autónomos, cuyo negocio debe reciclarse y promocionarse constantemente). Antes de poder venderse un producto, debe venderse la sensación posible: se debe ser artista. Y esta nueva característica del trabajo

(enfundado o no en el lujo del empleo) se hace hegemónica no solo por la proliferación de oficios alineados en esta lógica (re) productiva, sino también, inversamente, por la implementación de esta lógica en las más diversas rutinas que, consciente o inconscientemente, la asimilan, la naturalizan o la asumen a regañadientes.

Y es que el arte, la creatividad, la innovación o la investigación, son piezas clave en el desarrollo del capitalismo avanzado. Muchos autores vierten esta tendencia hacia una expresa *valorización de lo cultural: La cultura como recurso* (Yúdice), *lógica cultural del postmodernismo* (Jameson) o, tal y como apunta el filósofo mexicano Bolívar Echeverría, *la ética de lo barroco*, a través de la cual señala cierta emergencia estética que trasluce en una suerte de comportamientos superabundantes como maneras del nuevo orden; y es que este movimiento artístico surge, en cierto modo, como némesis del renacimiento, como publicidad contrarreformista frente a los conceptos estilísticos puros, adulados por la aparente racionalidad burguesa que apunta la recuperación de las medidas clásicas como referencia de *lo universal*. El barroco implica en sus representaciones la agregación cruzada de todo tipo de motivos, referencias y adornos, un plegamiento continuo sobre sí mismo que sublima lo superficial y lo decorativo. Lo añadido es lo esencial; la superestructura es la estructura misma. En cierto modo, el barroco adelanta esta relación indiferenciada entre apariencia y realidad de lo postmoderno, relación indiferenciada que introduce en sociedad obras eclécticas como pastiches en las que se amalgaman elementos que, en otro contexto, pudieron asumir diversas funciones (que es, en cierta medida, lo que acontece con el estilo arquitectónico *postmoderno* tras la hegemonía del estilo *universal*).

Estas bases teóricas y abstractas en las que, hasta aquí, hemos comprendido el equilibrio inestable del nuevo orden productivo, cristalizan en experiencias y realidades muy diversas. Las anunciadas en el título de esta conferencia son las redes sociales, que en-

carnan con precisión la lógica (re)productiva apuntada. Y es que podríamos describir el muro de Facebook o de Twitter como una fachada barroca, como un retablo recorrido por una dionisiaca imaginería inconexa y decorativa en la que el adorno, despegado de un corpus lógico discernible, es, paradójicamente, el único *logos* posible, la única línea de sentido permitida: la red social como interfaz catalizadora –conforme a una lógica algorítmica propia– del caos que en ella se vierte.

Aquí, por tanto, radica el sentido de esta intervención: en un mundo de creación de riqueza desregularizada y en el que faltan referencias para conocer y organizarse en torno a momentos de obtención de plusvalías por parte del capital –tal y como prescribía la crítica de la economía política clásica– tal vez lo que necesitamos sean figuraciones capaces de representar estas nuevas lógicas (re)productivas. Las redes sociales pueden proponerse como marcos tecnológicos y jurídicos localizados en los que reconocer una dinámica global y constante de propuestas culturales, renovaciones curriculares, innovaciones artísticas, *spin-off* pseudocientíficas, tesis insustanciales, notas originales, etc. que inundan la cartelera metropolitana y que, antes que informar, dispersan cualquier posibilidad de profundización ordenada –moderna, ilustrada– del mundo. Las redes sociales escenifican con claridad esta lógica, desprovista en su interfaz de rigideces demasiado formales. Las redes sociales *son* esta lógica (de añadidos) sin añadidos que podemos analizar como escenario de creación de riqueza.

Sin perjuicio de definiciones más técnicas, distinguimos las redes sociales como superficies virtuales de puesta en común, lugares de interacción en donde son los visitantes, los usuarios, quienes proporcionan contenido y dinámica al sitio (comparten escritos, imágenes, audios, videos, noticias, etc.). A diferencia de la web clásica, que consistía en una proyección unívoca de contenidos hacia las *terminales* que una vez fueron nuestros pc, en la era 2.0, paulatinamente, se han ido habilitando contenidos desde

diversas fuentes (comentarios a blogs o noticias, encuestas, votaciones, etc.) que, como sublimación de esta interactividad, han dado lugar a una arquitectura sin contenidos, aunque inductora de los mismos.

Hay diversos tipos de redes sociales: desde las profesionales (LinkedIn), a las que dan cobertura a vertientes más artísticas (Myspace), pasando por las de contactos (Match) o las que, simplemente, ponen en común cualquier pensamiento o dato (Facebook, Twitter o Tuenti). Y poner en común cualquier pensamiento, más allá de un propósito definido, es el modo de incitar, sencillamente, a la comunicación; nada más filantrópico, nada más artístico, nada más pacífico y cercano a esa *felicidad aristotélica* de la que hablábamos. Porque en la medida en que existimos, procesamos información. Facebook nos invita cada vez que abrimos la sesión con nuestro perfil a que escribamos *qué estamos pensando*, qué información estamos procesando. En la *lógica cultural de la postmodernidad* no es necesario prever una finalidad concreta a la comunicación: a toda comunicación le sobrevienen finalidades. Las redes sociales (sobre todo Facebook en tanto que concentra la demanda en un modo inédito) dan cuenta de cómo en estas condiciones de capitalismo cognitivo, el más mínimo acto comunicativo, el más mínimo signo vital, es susceptible de ser aprovechado por cierto proceso de valorización... *biocapitalismo*, diría Andrea Fumagalli.

Porque la arquitectura de Facebook propone un espacio sobre el que abocetar infatigablemente nuestros deseos y querencias, maquinando la realidad menos individual que somos o representamos: en la renovación constante que posibilita Facebook podemos esquivar la triste finitud de lo individual, que era un estatus de otras épocas menos cibernéticas en las que la comunicación institucional, normalizada, era el modo de individuación inexcusable. E, inversamente, a través de Facebook, podemos consumir al ritmo que exige la no-estaticidad post: filosofía, política, cien-

cia, cine, fútbol, vídeos, fotos, textos... como en un *devenir-niño* en el que el mundo resulta eternamente consumible y epidérmicamente interesante. Las categorías lógicas en las que se emplazaban estos estímulos relajan sus quicios. Es la tabla rasa de los sentidos, es la saturación del yo y de las disciplinas. Facebook es puro caos que converge, si acaso, en el único sentido de la centralización de estímulos en un pantallazo, como pastiche sin relieve que representa pero desactiva todas las complejidades. Porque en Facebook comunicamos informalmente. No nos enfrentamos a una comunidad de normas fijas, a una academia, a un comercial o a un dependiente de intereses definidos, sino que las tesis, los intereses, los deseos, las querencias, las mercancías, fluyen sin compromisos.

Y sin embargo, Facebook es gratis. ¿Por qué, entonces, sonrío tanto Mark Zuckerberg? Porque en la postmodernidad, los caminos del negocio son inescrutables: los ingresos de Facebook no proceden directamente de sus usuarios, sino que proceden, sobre todo, de la canalización que realiza de los procesos comunicativos de sus usuarios, que es el elemento básico de lo social: es cierto que, de manera directa, Facebook obtiene ingresos por el pago de servicios añadidos en aplicaciones insertas en su interfaz (esencialmente en juegos, cuyos desarrolladores *tributan* a Facebook un 30%); sin embargo, los principales ingresos de Facebook proceden tanto de los espacios de publicidad informada que pueden incrustarse en el propio sitio, como de la venta de datos a terceras empresas para investigación de mercados.

Aquí radica, por tanto, la imagen figurativa de Facebook en la que podemos escenificar la dinámica del nuevo ciclo productivo: somos libres, somos artistas, somos inteligentes, somos cultos, somos nómadas, nos informamos, compartimos, esculpimos a diario atractivos retablos barrocos y, de repente, Mark Zuckerberg (y aviesos fondos de inversión que sobrevuelan el planeta) mide el caos, ordena la bacanal y encapsula todo ese desparpajo en un

momento de comercio, en una mercancía muy cotizada: datos sobre nuestros gustos, querencias e intereses, es decir, metadatos de altísimo valor que reactivan, a su vez, otras posibilidades comerciales en las que marcar nuevos *valores de cambio*. Datos que hacen surgir en la pantalla un anuncio que, no por casualidad, interesa al usuario, así como datos que hacen que creativos se pongan a trabajar en un producto que, no por casualidad, interesará al usuario (especialmente esclarecedor es también el caso de Amazon, portal de venta de libros online que ha dado el salto a la edición; gracias a su base de datos, configurada a partir de búsquedas de usuarios, sabe, perfectamente, qué publicar porque sabe qué busca el público). En cierto modo, en las redes sociales parece cristalizar ese vaticinio *tardeano* que traía a este ciclo David San Martín, según el cual sería viable *la métrica del deseo* y, por tanto, someterlo a razones económicas.

Y si, en este nuevo orden productivo, el trabajo postfordista tiende hacia una recreación a altísima frecuencia del mundo posible, hacia una renovación de los significados en los que naturalizar a diario nuevas mercancías, sería correcto afirmar, en atención a las viejas definiciones de la economía política, que Facebook es la mayor empresa del mundo: 600 millones de trabajadores (no empleados) que comunican y producen una mercancía concreta: sus propios datos de localización actualizados —que devuelven la posición del público (ese concepto tan *tardeano*) en tiempo real— como la codificación más acertada del acontecimiento, como mapa de gustos y tendencias capaz de generar, a su vez, nuevas mercancías (Mark Zuckerberg, en la conferencia de desarrolladores de 2011 en San Francisco, dice: «Los usuarios aman su perfil. Ahí está todo sobre ellos. Es algo muy personal. El trabajo es mejorarlo»). Y, proyectando la hegemonía de estas rutinas entre el público (el 40% de la población estadounidense ya usa Facebook), muy pronto el mapa de gustos será como aquel otro borgiano, tan prolijo y fiel a la realidad como la realidad mis-

ma. Yendo, incluso, más allá de Borges –osado viaje– podríamos apuntar que Facebook no solo cartografía lo real, sino que lo induce: las posibilidades que la red social descubre en los procesos de interacción desbordan toda previsión aritmética, de modo que el mapa resultante (propiedad de Mark Zuckerberg) es mucho más prolijo y fiel a la realidad que la realidad misma: señala (y ordena) sus dinámicas internas, sus movimientos tectónicos, sus procederes inconscientes...

En este sentido hay un giro más imprimiéndose, a su vez, sobre este giro de la economía en el ámbito cibernético: la tecnología 3.0. Y es que si la tecnología ha supuesto siempre un protocolo de mediación entre el individuo que la usa y el mundo que conoce –una interpretación previa que condiciona la siguiente– la 3.0 implica un grado de reflexividad hasta ahora desconocido, ya que se trata de una tecnología cuyo único objetivo es, precisamente, mediar, es decir, *ser* tecnología sin un objetivo preciso y permanente que, en todo caso, más allá de intereses coyunturales, se erige como protocolo para sancionar el lenguaje válido que reduce la complejidad del mundo. Las empresas punteras en este ámbito ya no luchan por producir una mercancía que guste al cliente, sino que luchan por implementar el canal comunicativo que mejor le diga al cliente lo que debe gustarle. Así, el simulacro que dispone una nueva realidad cada vez se teje menos a partir de la mera interacción entre usuarios. Cada vez es menos el intercambio de intereses y querencias generado en el procesamiento intersubjetivo del mundo el que abre nuevas bolsas de negocio, sino que, cada vez más, la implementación de la tecnología semántica 3.0 parece adquirir cierta función renovadora en esta lógica (re)productiva del capital: si las redes sociales clásicas (produce vértigo tildar de *clásica* a una tecnología con apenas unos años de uso) proponen un marco de interacción entre sujetos, la web semántica añade complejidad a esta dinámica y propone nuevos niveles de interacción con procesadores no humanos que conciben partes del

mundo a partir de interpretaciones basadas en programaciones previas.

De este modo –y usamos terminología explicativa de la empresa Metaweb, que presta servicio en este sector y, dado su potencial, ha sido recientemente adquirida por Google– se implementa en la red un ágil sistema de comunicación basado en presuntas contextualizaciones mediante las que comprender más inmediatamente la *palabrería* de los usuarios; «porque las entidades son más inteligentes que las palabras», dice el anuncio de Metaweb. De este modo, los conceptos y las ideas en juego varían su significado, la sustancia que pretenden representar, en función de los procesos de información que realizan determinados software o procesadores computacionales.

La semántica de la web implica que no solo se tengan en cuenta *tagueados* de sujetos humanos en la categorización de los *fenómenos* (usuarios, fotos, videos, eventos, etc.), sino que también se tengan en cuenta procesos y clasificaciones realizadas por programaciones que presumen una suerte de contexto global más allá de otras presunciones comunicativas o expectativas de comportamiento entre *amigos*. De este modo, la retroalimentación de estas programaciones compone una autorreferencialidad oculta en el direccionamiento de *nubes de tags*, significados, ideas o categorías (si, por ejemplo, tecleamos en Google la palabra *oportunidad*, el algoritmo cada vez más inteligente del buscador vinculará más estrictamente la palabra a su vertiente comercial; podemos prever que la palabra *oportunidad* perderá cualquier otro sentido en pocos años).

La implementación de esta tecnología es, del mismo modo que la tecnología 2.0, progresiva (de hecho, esta tecnología en ciernes supuso el éxito de Google frente al método meramente cuantitativo de Altavista: Google supo devolver resultados a las búsquedas por *key words* de los usuarios que resultaron, como hoy se evidencia, mucho más satisfactorios; es decir, los programadores de Google supieron interpretar más exitosamente al usuario o, mejor

dicho, a su inconsciente). Si la tecnología 2.0 de las redes sociales, mediante la puesta en común de gustos y deseos, es capaz de generar nuevos mercados, la implementación de la tecnología 3.0 imprime, como decíamos, una *vuelta de tuerca* más al *giro lingüístico de la economía* y habilita, directa y expresamente, la posibilidad de redefinición del mundo narrado por los usuarios: no se trata solo de que la aparentemente inocua interacción entre usuarios pueda reconducirse a momentos de comercio —que también— sino que cualquier comunicación será, cada vez más, interpretada convenientemente mediante los atajos que dispone la semántica de la web (pensemos también en los bebés como centros comunicativos: resulta tan caricaturesco como ilustrativo el desarrollo de una aplicación para iPhone llamada *CryTranslator*, capaz de producir síntesis con sentido a partir del llanto de un bebé; de momento los bebés no demandan una marca de leche concreta, aunque las posibilidades de la ciencia —convenientemente financiada— son inescrutables).

Actualmente, la tecnología 3.0 está implementándose en el entorno Facebook a partir de una ampliación de las posibilidades de etiquetado: con el protocolo *Open Graphs* los usuarios podrán identificar no solo perfiles de usuario en las fotos, como hasta ahora, sino que podrán *taguearse* palabras y vincularlas a genéricos como *libro*, *película*, *evento*, etc. De este modo Facebook dispondrá de una mayor densidad de conexiones que propondrán un entramado renovado para una conveniente canalización (programación) de sugerencias e invitaciones al consumo de nuevos mundos (no es casual tampoco el orden de prelación de mensajes emergentes que Facebook propone leer a cada usuario).

En cierto modo, la tecnología semántica reestructura los significados, tanto de frases como de palabras. Las tendencias de las programaciones, el modo en que estas reordenen las *nubes de tags* y la palabrería cibernética, marcan los nuevos significados, las nuevas entidades válidas para la comunicación. La diferencia de

este modo de *hacer tender* los significados —práctica implícita en toda proyección de validez de lenguaje— es que hasta ahora podía generarse una crítica referenciada ante la autoridad que establecía la corrección de los mismos. La referencia en este nuevo mundo de creación de significados es cada vez menos visible y estable porque la programación que intermedia en nuestra comunicación cibernética queda oculta y encriptada en códigos dinámicos e inaccesibles para la literatura crítica. No en vano, una de las pocas disciplinas realmente autónomas de nuestro tiempo, desarrollada al margen de la crítica conceptual e imbricada con la idea más genuina de progreso y vanguardia, es la informática.

Cuando la realidad de una idea o de un concepto no está definida unívocamente a partir de una jerarquía (academia científica o de la lengua, medio de comunicación o régimen de poder localizado) sino que viene siendo reinventada en función de programaciones que vinculan dinámicamente distintas representaciones a distintas realidades, la concepción del mundo deja de estar sometida a crítica y, paulatinamente, se convierte en mera tabla rasa cuyos contenidos pueden reclasificarse cada vez a más alta frecuencia, en función de conveniencias concretas y coyunturales. Se trata de una suerte de *conductismo de la urgencia*, tan presente hoy también en las aulas. El estructuralismo lingüístico basado en la relación estable entre términos parece perder toda su dimensión sincrónica. En este modo de conocer el mundo no hay quietud posible; todo es innovación (valga Wikipedia como ejemplo de esta tensión esbozada: en su intento por seguir marcando cierta estabilidad en un entorno 2.0 y para evitar el riesgo de frivolidad en sus definiciones, ha debido marcar ciertos criterios que salvaguarden el rigor científico, siendo acusada, así, de academicismo).

Y, como decíamos, la inquietud de los significados es la reinención constante de mundos y la eterna negociación de fronteras con el *reino de la necesidad* que, en su resituación imperceptible, adquiere ya forma de *imperio hedonista*. Es la *economía política del sig-*

no. Es la negociación del lenguaje mismo: se negocia la representación del mundo y, por tanto, cada vez es más marginal el lenguaje humano capaz de contradecir *los hechos*: la literatura crítica será contemplada con extrañeza por las nuevas generaciones, que creerán mucho más a Google o a Facebook (constantemente actualizados en su mapeo de significados) que a un profesor humano y falible (como cantaba Gardel en su *Cambalache*, «todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor»).

El lenguaje humano se reenvía, así, a programaciones que procesan previamente cómo vamos a conocer el mundo, programaciones que, en su supuesta neutralidad, ofrecen campos de posibilidades combinatorias cada vez más peregrinas (la relación personal con los *smartphones*, por ejemplo, da cuenta de este procesamiento de comunicaciones a través de un sistema operativo capaz de actualizarse constantemente; si a un teléfono inteligente le mentas el nombre de una calle, activa el GoogleMaps; si le nombras a un amigo, le telefona; si le susurras que tienes hambre, te pone de camino al restaurante que, aunque el usuario no lo sepa, desea inconscientemente —ya que un sistema operativo es capaz de recoger y dar sentido a todos esos datos que se desprenden coyunturalmente del inconsciente en cada interacción con la tecnología—).

Una vez localizada la imbricada tendenciosidad que, cada vez más, dirige nuestras vidas a un inagotable proceso de valorización, procede, en lo que sigue, un ejercicio crítico de viejo cuño desde la economía política; un ejercicio crítico en el que esbozar unos retazos mínimos sobre posibilidades de antagonismo en esta lógica (re)productiva basada en las propias comunicaciones. Ante el grado de virtualidad alcanzado por el mundo más inmediato, tal vez, como en *Matrix*, la única resistencia posible ante estos modos de economía/política pase por experiencias fronterizas, hurgando en esa divisoria que las programaciones ocultas marcan entre lo real y lo virtual.

Sin embargo, a menudo, el modo de combatir este nuevo tipo de *producir mundo* a partir de lo que antes era intimidad (vivencia interna de lo trascendente) es la remisión a la privacidad: la remisión a nuestro derecho a no participar en esta feria de los sentidos y de los datos que, a su vez, reproduce nuevos sentidos y nuevos datos. Normalmente, este tipo de resistencia basada en la privacidad parte desde las que una vez fueron las categorías políticas en un sentido estricto, de modo que la mayor parte de la literatura que se ocupa de esta cuestión muestra su inquietud ante las habilitaciones que la tecnología brinda al control social y político de los sujetos, en concreto del sujeto íntegro de la modernidad, quien se siente violentado por el aparataje estatal de turno (servicios secretos infalibles, para más morbo).

La tesis alternativa que aquí defendemos pasa, sin embargo, por partir no ya de las categorías políticas, sino de una crítica de la economía política capaz de comprender los cambios sufridos por su objeto de estudio. De este modo, podemos distinguir en estas representaciones que proponen las redes sociales la estruendosa irrupción de *lo común* en el orden productivo de la nueva economía, como manifestación figurativa del, hasta ahora, nebuloso *general intellect* marxiano. Desde esta base defendemos no ya la propiedad incorruptible y atribuible a un solo sujeto de los datos pululantes en la red (privativos), sino la imposibilidad de titularización de todos estos datos y metadatos cruzados. En cierto modo, la defensa de la privacidad de estos datos, de estas informaciones, de estos gustos, de estos deseos, significa, en definitiva, vincularlos a un sujeto productor definido y, por tanto, a una titularidad que, en último término, implica una síntesis reductora susceptible de ser mercantilizada.

Podemos pensar que la defensa de la privacidad es un modo de vincular esos datos, esas sensaciones en circulación, a sus legítimos propietarios; pero, ¿realmente es sostenible identificar estos datos con sujetos *inocentes*, usuarios sin afán de lucro comprome-

tidos con el *don't be evil* (*bonum honestum*) de Google? Pongamos el caso de un comentario a una noticia escrita por un *freelance* en determinado sitio web y *linkeada* en Facebook por un *amigo* de un *amigo*; pongamos por caso que ese comentario se sustancia en una apreciación positiva sobre un producto y que Facebook venderá ese dato en un metadato sobre *ganas de comprar un producto en una zona*. ¿Es reivindicable la propiedad de ese metadato por alguno de los intervinientes en exclusiva, es decir, privando del mismo al resto?

Parte de la doctrina jurídica defiende en este ámbito informático la *indisponibilidad* de determinados derechos (análogamente al desarrollo del derecho laboral durante la época acumulativa industrial), impidiendo de este modo la validez de los contratos que las empresas catalizadoras de datos proponen a los usuarios (y que estos aceptan sin leer). Sería un modo de conformar una base legislativa potente que, a modo de *estatuto*, impida acuerdos poco ventajosos para el usuario/trabajador en relación con la corporación tecnológica/fábrica.

Contradice esta tesis la deriva actual del derecho referido al trabajo y, en general, a la *creación de riqueza*, en la que, para mantener dinámicamente el orden, cada vez más se vacía de contenido y clientes a las grandes normas de indisponibilidad (sirva el *Estatuto de los Trabajadores* como paradigma) e, inversamente, aumenta la disponibilidad del trabajador para acordar la prestación de servicios puntuales y desregulados (recordemos la distopía apuntada de una sociedad de trabajadores autónomos). La legislación en el ámbito informático no parece poder impugnar esta tendencia en la medida en que resulta poco creíble un Estado capaz de interrumpir la dinámica de creación de riqueza (común) mediante legislaciones de defensa del usuario (si acaso esta defensa procede cuando las agresiones al usuario ponen en riesgo la continuidad de su aportación al orden productivo, como defensa del consumidor).

Pero, sobre todo, contradice esta *tesis de la indisponibilidad* la habilitación, en las condiciones (re)productivas descritas, de un nuevo tipo de antagonismo que, tal vez, suponga el modo más efectivo de obstaculizar que el nuevo orden haga de la vida misma, hasta su grado más íntimo, un residuo más: estirando la comparación con el derecho laboral regulativo fordista y con el ciclo de producción industrial anterior, se vislumbra una grieta sobre la que puede erigirse un nuevo modelo de resistencia. Y es que, del mismo modo que la arquitectura de la fábrica no legitimaba la apropiación de la mercancía física por parte del empresario, sino que era el derecho el sistema sancionador que otorgaba propiedades y la unidad de trabajadores la que negociaba acerca de su parte en el producto (denuncia de la plusvalía y lucha por el salario), podemos apuntar que, en el nuevo ciclo productivo, la arquitectura de las redes sociales y, por extensión, cualquier arquitectura de escenificación de *lo común*, no legitima la apropiación de una mercancía que, si es riqueza, es, más manifiestamente que nunca, *riqueza común*.

La grieta efectiva que separa estas lecturas sociológicas paralelas de la *riqueza común* en ciclos productivos diferenciados surge de esa naturaleza de la mercancía de la que hablábamos al principio: mientras que las mercancías derivadas de procesos manufactureros solo son reproducibles mediante la misma reproducción de la fábrica que las ha posibilitado, las mercancías informativas orientadas a la apertura de nuevos mundos son reproducibles sin necesidad de reproducir la corporación catalizadora de datos que las ha posibilitado. Mientras que la apropiación de la mercancía física por parte de los trabajadores fordistas implicaba una lucha física con las *fuerzas del orden* o una negociación en el ámbito de las *indisponibilidades* del derecho laboral, la apropiación de la mercancía no-física actual abre posibilidades de activismo diferenciado. He aquí la renovación del antagonismo:

Tal vez las resistencias de hoy en día no tengan que pasar por

una reivindicación de la propiedad de los usuarios/trabajadores: privacidad de los datos/aumento de los salarios o compensaciones. Tal vez, hoy en día, la resistencia pueda pasar por un intento de desvalorización directa de las mercancías, inaplicable en ciclos productivos anteriores.

Esta réplica a los nuevos modos de apropiación de la *riqueza común* por parte de los grandes capitales es ya un movimiento notorio en formas y modos heterogéneos en función del campo de batalla. Se da en el ámbito de los productos y obras culturales (licencias de distribución abiertas, sitios o interfaces de descarga, software de intercambio P2P, etc.), así como en los movimientos de desarrollo de *código abierto* o incluso en proyectos, como Arduino, que posibilitan el desarrollo libre de hardware. Del mismo modo, también ha empezado a apuntarse esta posibilidad metodológica de resistencia en el ámbito de la *cosa pública*: los *ciberataques* de Anonymous o las filtraciones de Wikileaks parecen apuntar un activismo fundamentado en exigencias de *apertura* al poder público, siempre bajo la sospecha de mermar la potencialidad del sujeto íntegro definido por la filosofía política clásica (aunque, ¿realmente sigue siendo operativa la diferenciación público/privado en un mundo en el que los políticos son *comerciales* de mercancías y las empresas gestionan datos personales?).

Tal vez la única resistencia posible pase por la desvalorización de la nueva mercancía. Tal vez, en esta vorágine valorizadora, descryptar códigos, publicar o filtrar datos y, en definitiva, desvalorizar la información, pueda constituir un ejercicio de resistencia democrático real y no solo simbólico. Decía Zizek que la importancia de lo filtrado por Wikileaks no es la información en sí, que puede ser sospechada por cualquier mente inquieta, sino el modo en que la exposición de la misma desacredita y desvaloriza el resto de comunicación formal democrática que, por lo general, procedía como si esas sospechas no fueran ciertas. Paralelamente, puede pensarse que si los metadatos (datos del público, no referidos a individuos concretos) producidos y actualizados vertiginoso-

samente por corporaciones como Facebook fueran públicos (o se filtraran), inmediatamente perderían su *valor de cambio*, es decir, su valor como base para una relación de explotación.

Tal vez todo pase por desactivar el proceso de encapsulamiento de protocolos comunicativos, el proceso de acumulación de derechos del que hablábamos al inicio, e inhabilitar la función de estos derechos como salvoconductos para crear y amortizar nuevos mundos, nuevos mercados. Tal vez la única solución posible pase por evitar el cercamiento de todo lo que es susceptible de mantenerse abierto (la ley SOPA, en proceso de aprobación en el Senado de EEUU, es el último y más ambicioso intento legal que trata de atajar esta apertura de la información).

Dicen que si Facebook fuera un Estado sería el tercero del mundo por población. Lo trascendente de esta comparación no es la ilustración metafórica, sino la verdadera dimensión *pública* de este tipo de corporaciones *privadas* (en un curso reciente, hablando sobre estas cuestiones, un alumno despistado se sorprendió al saber que Facebook no era una empresa pública). Ante esta realidad en la que lo político ya es económico, en la que la información cruzada indiferencia compartimentos operativos de otras épocas, no cabe la *política* con base en conceptos de la *economía clásica* o *neoclásica*. Si la reproducción de las relaciones capitalistas ha cambiado el objeto en torno al que pivota, debe cambiar la *crítica de la economía política*. Porque la tecnología, que es trabajo acumulado y puesto en venta, aniquila la operatividad de las concepciones previas. Porque la tecnología infiltra, dispersa e invisibiliza las relaciones de explotación y dominio que antes se perfilaban claramente. ¿Somos ciudadanos?, ¿somos obreros?, ¿somos usuarios? No hay respuesta unívoca a esta cuestión. Somos, si acaso, *procesadores procesados*. Las redes sociales pueden servir, al menos, como representación figurativa de este caos, como proyección en la que reconocernos, como descuido en el que vislumbrar el truco... como pauta para ejercicios de resistencia.

Resistencias desde las fronteras: historia de una experiencia de escritura colectiva

Lorena Fioretti *

«No uséis el pensamiento para dar un valor de verdad a una práctica; ni tampoco la acción política para desacreditar un pensamiento, como si fuera pura especulación. Usad la práctica política como intensificador del pensamiento y el análisis como un multiplicador de formas y ámbitos de intervención de la acción política [...] No exijáis de la política que resablezca los ‘derechos’ de los individuos tal y como la filosofía los definió». (M. Foucault, «El *anti-Edipo*: introducción a la vida no fascista»)

Creo importante y necesario hablar desde la propia experiencia, por un lado, para que la historia de los colectivos no sea contada desde los historiadores de las prácticas sociales, sino desde quienes somos protagonistas de estos espacios —lo que desde ya tiene ventajas y desventajas—; pero por otro lado, y fundamentalmente, para no sentirnos tan solas. Hablar desde nuestra experiencia para compartir saberes, sabernos antecedentes y consecuencias de otros y otras, es decir, hacer/construir nuestra memoria. Pero

* Asociación Cambalache (Asturias) -CONICET (Argentina).

además, como decía Santiago Alba Rico, porque creo que *reflexionar debilita, nos expone desnudos a los otros, exige compañía* en un mundo cada vez más hostil.

Para comenzar, me gustaría recordar la fórmula según la cual la tarea de la filosofía es *hacer diferencias*. En este sentido, el recorrido que les propongo realizar esta tarde, intentará seguir las huellas que la sociedad occidental ha dejado en la construcción de la individualidad en la Modernidad. Como saben, toda la teoría de los contratos sociales establecía de alguna manera la libertad previa del *hombre* (y sólo de algunos) a partir de la cual y por diversos motivos se llegaba al consenso de que era mejor dejar en manos de la sociedad, representada por el Estado, la libertad y la autodeterminación. Era el Estado quien a partir de este poder delegado asumía el deber/derecho de tomar las mejores decisiones para todos. Así, los individuos libremente delegábamos nuestro poder de decisión, transformación, reflexión, actuación, etc.

Me gustaría insistir aquí en la idea justamente contraria, es decir, que devenimos libres en una sociedad, en tantos sujetos sociales, atados de alguna manera a su existencia previa —lo que ya muchos estructuralistas del lenguaje planteaban como: se es sujeto a través de la apropiación del lenguaje, el lenguaje es previo. Estamos desde siempre alojados en la cadena significante-deseante, es decir, estamos desde siempre inscriptos en lo simbólico. El desafío consiste entonces en poder preguntarse por el deseo de cada una y así, de esta manera, apropiarnos de estos significantes que somos para resignificarlos, diseminarlos, anudarlos a otros, etc. Se trata entonces de buscar y crear diferencias, diferentes formas de pensar y de hacer. Creo que es esta la tarea que le cabe a la filosofía: irrumpir en la creencia que sólo este mundo es posible, que este modo de economía, pensamiento, relaciones, etc., es la única manera de habitar el espacio común. Hay —debe haber— otros modos de comprender el mundo y transformarlo.

Por ello, creo que la libertad es, en todo caso, un *proceso de liberación*, que sólo tiene sentido en la medida que sea *colectivo*. Si

la concepción de libertad liberal se sustenta en la idea de libertad como *in-dependencia*, nosotras partimos de la idea de libertad no liberal en la que la misma se piensa como el poder de construir lo común en *dependencia* con otras y otros. Un proceso de liberación en el que los seres humanos toman su vida personal y social en sus propias manos; haciéndose responsables y autores/as de sus destinos, un proceso en el que se constituyen en agentes políticos colectivos capaces de organizar la sociedad de modo cooperativo y solidario, porque si no, como dice Monserrat Galcerán, el término libertad supone solamente el interés privado de cada quien. En este mismo sentido, la asunción de la subjetividad sería un proceso, un devenir sujetos. No hay esencia subjetiva ni libertad previa al *acto* subjetivo o al *acontecimiento* libertario.

Intentaré esta tarde compartir con ustedes la historia, más bien, *una historia*, ya que lo haré siempre desde mi perspectiva, de lo que es el *espacio colectivo*¹ de escritura de la Revista *La Madeja* que edita la Asociación Cambalache. Hacer una publicación periódica feminista respondía de alguna manera al deseo de escribir el recorrido teórico-militante que el movimiento llevaba a cabo desde hacía algunos años. Pensábamos que compartir esta experiencia —este aprendizaje— podía complejizar la reflexión que estábamos realizando, porque en el esfuerzo de construir lo escrito podíamos comenzar a teorizar, a construir nuestra historia, a plasmar trayectorias discursivas que nos permitieran seguir construyendo nuestras prácticas, para encontrarnos con otras, para tener una herramienta política, para tejer redes, etc.

En el transcurso de esta experiencia surgen algunas preguntas en torno a la posibilidad de una escritura colectiva, pero también acerca del significado de lo colectivo y de la construcción de las subjetividades al interior del mismo.

1 Es un espacio que creamos y que vamos modificando en la medida que nos vamos transformando en el proceso mismo de escritura. Es en esta tensión entre lo subjetivo y lo colectivo que se plantea esta experiencia.

1. ¿Quién escribe en una práctica colectiva? O de cómo se construye una escritura colectiva según lo que entendamos que es lo subjetivo y lo colectivo.

La pregunta por quién escribe, remite necesariamente a la pregunta por el individuo, nombrado desde ya de esta manera, es decir, en singular y en masculino, hecho que nos da algunas pistas del lugar donde se configura. Si bien la historia del concepto es larga, podemos decir que surge, tal como lo conocemos hoy, en el contexto del Renacimiento. Análisis más precisos ponen de relieve el gran cambio económico y cultural que se produce en esa época: la aparición de los primeros siglos de la cultura burguesa, ligada a la introducción de la economía mercantil. Este nuevo sujeto nace al abrigo del concepto de libertad entendida en su vertiente económica, pero también política, religiosa, etc., y sus diversos matices que tantos pensadores han defendido y señalado. En todos ellos el ser humano ya no es dependiente de la naturaleza sino que se coloca sobre ella como creador. En este contexto la libertad es la capacidad que cada individuo tiene para separarse de «lo común», por ello son tan importantes en este momento teorías que planteen leyes y normas que permitan a cada uno, desde su «individualidad», vivir en sociedad. El individuo en este contexto forma un todo con sus pertenencias. La noción de individuo en este sentido es la base donde se asienta la Modernidad. Desde esta concepción la acción colectiva es interpersonal, se da entre los individuos mediante consensos. Marx, entre otros, cuestiona este concepto de individuo y de su libertad previa, dice: «El ser humano es en el sentido más literal un *zoon politikon*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad» (K. Marx, cit. en M. Galcerán, *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009, p. 22). Conceptualización negada a las mujeres, a los esclavos, a los negros, a los aborígenes, etc.

La filosofía europea del siglo XVIII se encuentra con el problema de coordinar un rígido determinismo en el mundo natural con la salvaguarda del mundo moral de la ética, el derecho y la religión del que seríamos deudores. Podríamos decir que es en el siglo XVIII con Kant y su postulado de la conciencia que, a diferencia de la conciencia moral que nos señala lo que con arreglo al deber debemos hacer, la *conciencia* es la facultad que por medio de la reflexión nos permite concebirnos como seres racionales. Deviene de esta manera el sujeto capaz de formular saber que sabe de su acción a través de la reflexión de su conciencia. Y así, a partir de aquí, la filosofía europea post-kantiana puede definirse como filosofía de la conciencia o filosofía del yo o del sujeto. Ya sabemos que esta capacidad en Kant tampoco es universal.

Para ir sintetizando –soslayando toda la complejidad que encierra este debate–, el concepto liberal de libertad es el de la posibilidad de actuar sin restricciones e independientemente. Así, la acción, la voluntad, el poder, el individuo y la razón son los conceptos que se articulan para sostener la concepción individual de individuo en la Modernidad. Aparece en este contexto el concepto de sujeto como fundamento de la palabra «yo» que por medio de la introspección es capaz de racionalizar y de comprender las acciones que lleva a cabo. Pero, ahora bien, ¿cómo se articula esta libertad individual con el ser en sociedad, ya que todos poseemos «teóricamente» esta libertad? Como sabemos, los artificios que ha producido este discurso para, a su vez, legitimarse, son el mercado y el derecho, los que permiten que la libertad individual tenga lugar en el contexto de una sociedad, regulando las relaciones que a partir de los mismos se establecen. Las normas del intercambio están así fundamentadas en la racionalidad de tal proceder.

Si en los ilustrados la libertad es presentada como una especie de fuerza natural entroncada con el discernimiento que permite a los individuos desafiar el orden imperante caracterizado por su mediocridad y su hipocresía, en los siglos posteriores se dará mayor importancia a su ligazón con el deseo, deslizamiento

cuyo gesto si no es revolucionario, al menos es provocador. En esta tensión que comienza a instaurarse entre lo individual y lo colectivo, los análisis estructuralistas y funcionalistas de los individuos con respecto a la sociedad no explican la conducta en su totalidad: hay que tener en cuenta los relatos, los discursos y las posiciones particulares. Lo universal y las totalidades empiezan a resquebrajarse como los andamiajes que explican de antemano el mundo. La Escuela de Frankfurt ocupa un lugar central en esta genealogía.

Siguiendo con el recorrido histórico, el siglo XX está marcado por el «descubrimiento» del psicoanálisis cuyo discurso puso en el centro de la escena el deseo humano y con él la sexualidad como potencia. El psiquismo es una compleja estructura dinámica de instancias diversas animada por la fuerza de impulsos primarios. Con la creación de «lo inconsciente», Freud mantuvo a distancia a la conciencia que pasó a ocupar un lugar marginal en el conjunto del aparato. De alguna manera empieza a descentrarse este individuo. Desde esta perspectiva, el motor del vivir humano no es la conciencia sino los impulsos o pulsiones psíquicas por más que aquello que se desea no sea compatible con las normas culturales. Pero la relación es compleja y no se reduce a estos *deseos internos* vs. *normas culturales*, el conflicto está ya en el interior. El equilibrio de nuestro psiquismo puede chocar con las exigencias del sistema social y económico en el que vivimos, obligándonos en el mejor de los casos a un combate sin fin en el mantenimiento de nuestra singularidad y condenándonos, en el peor, a un sinfín de penalidades físicas y de dolencias psíquicas. Por ello, la cultura burguesa racionalista luchó tenazmente contra esta «creación».

Este siglo se abre a la experiencia de vivir los deseos como nunca antes, de un modo desconocido hasta ahora. Pero ello exige también repensar esos deseos y el grado o el modo de su composición colectiva. La filosofía contemporánea a partir de los años 60 se pregunta por los significados latentes de toda la terminología que implica el lenguaje político moderno de la subje-

tividad, cuestionamiento que termina en la «muerte del sujeto»² del muy heterogéneo discurso post-estructuralista. La *muerte del sujeto* decreta de alguna manera el fin de la filosofía ilustrada e idealista y abre nuevos espacios, para los que no tenemos categorías *a priori*. Muerte que no es una desaparición sino más bien una *clausura*, sobre todo un cuestionamiento al sujeto de la identidad, de la igualdad, que se erigía como estandarte de lo humano, muy groseramente, el hombre blanco occidental que, con diversos matices y consecuencias en la historia, dejaba en los márgenes a las diferentes figuras de *lo otro* y *del otro*³. Tal vez se trate de una historia de la subjetividad que, a pesar de ciertas declaraciones masivas sobre la borradura de la figura del hombre, ciertamente no ha consistido en «liquidar» al Sujeto sino en reinterpretarlo, resituarlo y reinscribirlo.

Es interesante volver a leer la operación que realiza Foucault al señalar con su proceder genealógico la posibilidad de comprender

2 En el invierno de 1989, *Cahiers du Confrontation*, la revista dirigida por René Major, invitó a pensar la vieja cuestión del sujeto: «quién viene después del sujeto», pregunta iterada en épocas de discursos de clausura y muerte de un sujeto que parece, por el contrario, continuamente revitalizado. Escribieron, entre otros, Etienne Balibar, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Jean-Luc Marion. La participación de Nancy y Derrida fue un diálogo que ambos sostuvieron en torno a algunas cuestiones que atañen a la gramática del sujeto.

3 A modo de inciso, pero no por ello menos importante, quiero señalar que es en esta época donde surge la pregunta por *lo otro* y por *el otro*. Tal como ha sido categorizado en el pensamiento occidental el Otro remite al afuera in-nombrable, eso que se presenta y representa lo imposible, esa parte de mí que desconozco y no puedo nombrar y que según el momento histórico hemos conceptualizado como bárbaro, indio o, en la Modernidad, como «loco», «excéntrico», «marginal». Tal vez, como dice Liliana Fenoy, «la cuestión política de la posibilidad de pensar lo imposible (lo otro) sea el límite de la modernidad» (*dixit*). Pero claro que este es un debate muy amplio que no pretendo abordar en este espacio.

el accionar de los sujetos a partir de las *tecnologías del yo*, de aquellos discursos y prácticas que nos constituyen: cuando se pregunta por los procesos teórico-prácticos de la formación del conocimiento, postula que la perspectiva adecuada ya no es la del sujeto individual, su sensibilidad y entendimiento, sino las prácticas en las que se genera un discurso sobre un objeto. Así, el sujeto no es lo más interno de lo que tendríamos noticias a partir de la introspección, sino justamente, lo más externo: aquella calificación a la que estamos expuestos en un marco discursivo. Dice Galcerán: «la conciencia, de darse, no es más que el redoble interpretativo que reformula como a partir de sí, lo que es a partir de otros.» (*Ibid.* p. 40).

Si somos construidas desde afuera, el término libertad se re-dimensiona. Ya no es algo *a priori* que surge desde nuestra interioridad, sino que por estar construidas desde lo social somos de alguna manera los polos de anclajes de esos discursos, los cuerpos en los que las palabras se (des)hacen. La libertad forma parte de esos discursos que permiten interiorizar la responsabilidad y que incluyen la aceptación de una serie de reglas y castigos para quienes osemos transgredirlas. Creo que en este mismo sentido apunta la ya muy famosa frase feminista de *lo personal es político*. Lo personal no es la construcción individual de una persona, sino que en ella se juegan –incluso en la elección de deseos y necesidades– un entramado complejo de determinantes culturales, políticos, económicos, mandatos de género, discursos morales y religiosos, etc. Lo colectivo no está frente a lo personal, escindido de la construcción subjetiva, sino que forma parte constitutiva de esta y por ello mismo en la transformación de lo personal deviene siempre una interpelación a lo colectivo y al revés, es decir, las transformaciones sociales posibilitan cuestionarnos los modos en los que nos hemos construido, revelando que lo que aparecía como natural es una construcción socio-cultural. En este sentido, como dice Derrida, no ha habido jamás para nadie *el Sujeto*. No hay un único sujeto. El sujeto es una fábula y esto no significa dejar de tomarlo en serio, sino interesarse en aquello que una fábula

de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción convenida... Las consecuencias de tal desplazamiento son inmensas; creo que aún seguimos pensando en ellas.

De alguna forma, pienso que en lo colectivo se trata justamente de salir de las lógicas disyuntivas, es decir, la primacía del individuo o del grupo: lógicas binomiales que han implicado a lo largo de la historia diversas jerarquizaciones que es necesario seguir deconstruyendo. No porque consideremos que no existan diferencias, sino porque estas diferencias no implican ninguna jerarquización. Porque como vimos, las relaciones entre el individuo y la sociedad (pero también podríamos decir entre hombre y mujer, entre residentes y extranjeros, entre maestros y estudiantes, etc.) son complejas, bidireccionales, el adentro y el afuera se redimensionan, los límites se vuelven porosos, la zona de frontera es, posiblemente, el lugar donde podamos incidir en la construcción de discursos y prácticas alternativas. Necesitamos aprender a complejizar, a resistir a la urgencia. La dificultad, pero también el desafío, reside en no pensar en términos antagónicos, en aprehender la cuestión de la relación entre el pensamiento y el cuerpo, entre los modos de existencia y sus articulaciones colectivas, entre lo personal y lo colectivo o más bien, como decíamos hace un momento, lo personal como colectivo.

Se trata, como decíamos al comienzo, de poder preguntar(nos) por nuestro deseo, lo que lleva indisolublemente a interpelar las variables en juego en la construcción histórica de los mismos en la sociedad. Conocer estas variables es el primer paso para cuestionar y así poder transformar el espacio político que nos rodea. Hacerlo permite ir más allá de esta realidad que es presentada por el poder de turno como la única posibilidad, como nuestro único destino. Pero esta experiencia de transformación para que tenga sentido debe ser de alguna manera colectiva. Debe hacerse junto a otras y otros.

Y en este punto me gustaría introducir otra de las cuestiones que me interesaba plantear que es el tema de *las fronteras* como uno

de los espacios en los que son posibles prácticas políticas situadas; pero también las fronteras como metáfora que permite construir categorías desde las que es posible seguir pensando. Antes que nada, ¿tiene sentido seguir hablando hoy de fronteras, en un mundo globalizado como el nuestro? Creo que sí, ya que hoy más que nunca, posiblemente, vivimos la paradoja política que por un lado resalta la libertad de movimiento y por otro lado vemos que las fronteras se multiplican día a día. Esta paradoja desde ya no es inocente, sostiene y multiplica al capital. Seguramente el análisis profundo de las mismas nos llevaría muy lejos. De cualquier manera creo que es necesario seguir pensando *en las* fronteras y *sobre* las fronteras.

La frontera es el resultado de una voluntad que no es arbitraria, recibe influencias de los espacios que divide. Si bien una frontera resalta y protege las diferencias existentes de uno y otro lado de la línea que demarca, también crea esas características y las pone de relieve. Las fronteras fundan espacios donde surgen nuevas realidades lingüísticas, sociales, étnicas y culturales, las llamadas *zonas fronterizas*. Mientras separa y divide, toda frontera atrae e incita al contacto de quienes están de un lado y del otro, a través de la tensión, la confrontación y la trasgresión. Porque la frontera invita a pasar al otro lado, a borrar aquellos límites que se sospechan creados artificialmente. La metáfora de las fronteras es ambigua, pero creo que sigue siendo útil para pensar ciertos espacios en los que nos encontramos en los movimientos sociales.

Dicen las chicas de la *escalera karacola* en el prólogo al libro *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*: «Inapropiadas/inapropiables, desubicadas en los mapas disponibles de la identidad y la política, sin poder adoptar ni las máscaras del ‘yo’ ni la del ‘otro’ de las narrativas occidentales modernas. Fronterizas, intrusas, extranjeras, de conciencia antagonista y diferencial reclaman el privilegio sin garantías de partir de posiciones sociales múltiples y contradictorias en cuya tensión y conflicto se producen unos conocimientos y prácticas políticas reflexivas y críticas que escapan a

la autocomplacencia y las narrativas universales.» (B. Hooks, et.al., *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 19). Lo decían de los escritos de algunas feministas negras que, atravesadas por lo que eran ciertos estigmas en la sociedad norteamericana de los 60, reclaman nuevas miradas que tengan en cuenta las múltiples discriminaciones de las que eran objeto. No sólo eran mujeres, sino negras, chicanas, pobres, etc. De alguna manera, nosotras también estamos situadas en las fronteras, y nos preguntamos entonces, ¿cómo actuar desde esta complejidad, cuáles son los modos en los que nos autodefinimos y desde el que afrontamos la transformación social? Pero... ¿es necesaria la definición previa o es, no sólo un trabajo de reconocimiento, de saberse situadas y sujetadas a ciertos lugares, sino, fundamentalmente, un trabajo de re-definición constante, mutua y singular, sin pretensiones de universalidad?

Desde esta perspectiva de la constitución de la subjetividad como un proceso complejo y multiforme, necesariamente los espacios se configuran de maneras diversas, posiblemente, en las fronteras.

2. Ahora bien, ¿Cómo relacionamos esta concepción compleja de subjetividad con el acto de la escritura?

En un texto titulado *La literatura y la vida* Deleuze dice: «Pese a que siempre remite a agentes singulares, la literatura es disposición colectiva de enunciación» (G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, p.15). El devenir del *sujeto de la escritura*, se da en un complejo «sistema de relaciones entre las capas: del bloque mágico, de lo psíquico, de la sociedad, del mundo. En el interior de esta escena, la simplicidad puntual del sujeto clásico desaparece» (*Ibid.* p.15). Así, cuando parece que la escritura remite a una firma particular, esta siempre surge de un cierto contexto social e histórico. No por ello el sujeto desaparece, sino que intenta a

partir de su letra deconstruir el lenguaje para hacerlo suyo, para apropiárselo y comenzar a transformarlo, desviarlo de su aparente querer-decir, desajustando y multiplicando la deriva significante.

El problema de escribir, comenta Deleuze, es que «el escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera en cierta medida. Extrae nuevas estructuras gramaticales o sintácticas. Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace delirar. Pero asimismo el problema de escribir tampoco es separable de un problema de ver y de oír: en efecto, cuando dentro de una lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite «asintáctico», «agramático» o que comunica con su propio exterior. El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su afuera: se compone de visiones y de audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles [...] Vemos y oímos a través de las palabras, entre las palabras. [...] Estas visiones, estas audiciones no son un asunto privado, sino que forman los personajes de una Historia y de una geografía que se va reinventando sin cesar» (*Ibid.* p. 15).

En este sentido, el acto de la escritura es un acto complejo en el que se escenifican las variables de las que estamos sujetas, de las que, de alguna manera, dependemos. Por ello, tal vez no se trate de desatarnos, aislarnos, sino justamente lo contrario, de visibilizar estas variables para poder incidir sobre ellas, para construir lo que queremos ser de otro modo. Quizás, como dice Foucault, no se trate de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio.

Es necesario inventar otros mundos en los que sea posible habitar. Y para ello, quizás se trate de comenzar por inventar otras palabras para transformar el mundo nombrándolo. Pero para que este acto tenga sentido debe ser colectivo. Lo que queremos es vincular el gesto al acto, la palabra a la práctica; crear algo de lo común, una cultura que reinvente y vuelva a tejer puentes entre esos ámbitos. Por ello, toda creación se ubica en los márgenes

de los límites trazados por el orden reinante: roza o proclama la herejía, cruza el borde, asegura el contrabando de ideas y tendencias. Toda ruptura de límites se traduce en búsquedas formales, en incursiones temáticas, en la trasgresión fecunda de códigos. Este pasaje, esta tensión, es imprescindible a toda creación que como tal pretenda hacer de otro modo.

Según Gerald Raunig, las máquinas de teatro y las de guerra, se corresponden con dos de los principales conceptos de los actuales movimientos sociales y de las pequeñas máquinas revolucionarias que estos llevan asociadas. «Las estrategias contemporáneas de astucia inventiva, confusión, asimetría, travestismo [...] plantean también cuestiones como el solapamiento entre invención e imitación, la propiedad (intelectual), los bienes comunes y la apropiación. Las formas de acción utilizadas en estos casos se sitúan generalmente en las fronteras entre legalidad e ilegalidad, entre el juego y la acción militante, difuminando a propósito los límites» (G. Raunig, *Mil Máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, p.70). En algún sentido fueron estas características las que se jugaron y se siguen jugando en nuestro proyecto, es decir, una práctica que se sitúa en las fronteras: en tanto los tonos, los modos, los registros, las perspectivas, etc., se mezclan en los textos que trabajamos para intentar forzar la reflexión hasta los límites de lo que nos es posible pensar.

Ahora bien, ¿cómo esto se vio plasmado en la letra, en nuestra escritura? Creo que lo hicimos, de alguna manera, desde las fronteras. En relación a los estilos, las palabras recorrieron espacios poéticos, académicos, periodísticos y también estadísticos. Digamos que intentamos construir esta mirada multifocalmente, descentrando el foco para poder mirar en los márgenes y desde los márgenes aquello que en los discursos, pero también en las prácticas, ha sido silenciado. Creemos que una mirada feminista implica pasar del análisis macropolítico a las historias particulares de quienes (so)portan estas realidades, porque sólo así es posible

sentir, (re)conocernos en las mismas.

Por último, creemos que es necesario hablar en *primera persona* porque en general el saber ha sido construido en la tradición occidental a partir de la separación sujeto-objeto (otra de las tantas separaciones que ya hemos enumerado: adentro-afuera, individual-colectivo, etc.): hay alguien que desde una «distancia óptima» tiene el poder de nombrar la realidad. Creemos que la relación es compleja, que no se trata ya de que un sujeto escriba un texto y de que el texto remita a un sujeto singular; sino que es mediante el proceso de escritura que algo así como un sujeto se va configurando.

Por ello, en este hacer-nos, es decir, nombrarnos colectivamente, nos preguntamos dónde queda el nombre, nuestro nombre. Si los saberes son contruidos a partir de las generalizaciones, de lo estadísticamente significativo, nosotras queremos saber de lo particular, de las historias singulares en las que estamos enredadas. Se trata de estas micropolíticas que deben ser articuladas a lo macropolítico. Se trataría de una *ciencia menor* que se caracteriza por las coyunturas y por sus efectos —por retomar la distinción que hacen Deleuze y Guattari que se opone a la «ciencia real» que caracteriza las cosas mediante una identidad como esencia estable. Y en este sentido, la perspectiva con la que intentamos construir los saberes en la revista, se sostiene en el borde entre lo colectivo y el sujeto, pero no como átomos de una línea bipolar de opuestos irreconciliables, sino como los lugares en los que los discursos se hacen cuerpo.

3. Momento de concluir

Y en este momento de concluir no se trata de sintetizar, de resumir, de decir alguna verdad del texto-experiencia; sino de finalizar para dar lugar a otras palabras, a otros caminos, a otras reflexiones. Este momento es fundamentalmente un momento

en el que me pregunto por la ética, por el modo de ser y de hacer con otras; por el modo de encontrarnos para construir y también para disentir. Creo que siempre estamos hablando finalmente del modo en el que queremos vivir, tal vez, como dice Foucault, de una *estética de la existencia*, donde la pregunta se plantea en el espacio de una praxis: pero no se trata ya de responder con un nuevo fundamento que «vuelva a legitimar un código», sino de preguntarnos constantemente cómo hemos de construirnos en sujetos morales de nuestras acciones. Investigar el cómo conduce a encontrarse con la evidencia de que el fundamento es móvil y altamente transformable. Creo que esta reflexión es la que nos permite el pensar filosófico: descubrir que los fundamentos –del sujeto, de la economía, de la sociedad, etc.– no están dados, sino que siempre podemos destruirlos y construirlos de otro modo. A esto llamo hacer diferencias.

Esta charla que titulé *Resistencias desde las fronteras: historia de una experiencia de escritura colectiva*, pretendía compartir esta experiencia de escritura colectiva que se situó en las fronteras entre lo colectivo y lo personal, es decir, desde ese complejo lugar en el que nos situamos como una encrucijada de caminos, de identificaciones, de miradas, de discursos que nos construyen y a los que también construimos. Esta experiencia nos permitió visibilizar esta lógica.

Habría que concebir el *ethos*, una vida filosófica, en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y examen de su transgresión posible, dice Foucault. O, en otras palabras, se trata menos de saber lo que tiene que ser el futuro que abrirse a un diagnóstico acerca de lo que impide la posibilidad de inventar ese futuro. Tal vez en este diagnóstico nos sorprenda darnos cuenta, como dice una compañera de esta experiencia, que «es quizás el enredo y no la certeza lo que anuncia la aurora, pero no lo sé...».

Lo bueno de la filosofía política y lo malo de prohibir el *burqa*

A. Daniel Oliver-Lalana*

No sé si les pasará lo mismo a ustedes, pero a mí hay dos cosas que de vez en cuando me inquietan: una es mi mala costumbre de formarme opinión sobre temas que en realidad me sobrepasan, y la otra es lo difícil que me resulta cambiar esa opinión una vez que la tengo –a fin de cuentas soy aragonés, y en mi tierra una de las cosas más gratificantes de la vida es tener razón–. No obstante, me gusta creer que soy capaz de cambiar de ideas si mido mis razones con las razones de otros y las encuentro mejores que las mías –lo cual sucede más a menudo de lo que a mi «yo aragonés» le gustaría–. Obviamente, para poder contrastar razones es necesario, primero, tener algunas; y, segundo, hacerlas explícitas, someterlas a crítica y, en su caso, revisarlas. Pues bien, más o menos esto es lo que he venido a hacer aquí: abordar un tema que me supera, pero sobre el que tengo un juicio formado, plantear

* Universidad de La Rioja. Aunque el texto de la charla (8 de junio de 2011) no se ha alterado, he agregado a pie de página alguna nota aclaratoria para facilitar su comprensión y un par de referencias bibliográficas. Agradezco a David San Martín, Sergio Pérez y Adela Laorden el tiempo e interés que dedicaron a discutir conmigo estas ideas y a los asistentes a la charla sus preguntas y observaciones críticas.

ante ustedes por qué sostengo lo que sostengo y aguardar que mis argumentos no les resulten demasiado extravagantes. De ahí el título de la charla: porque lo bueno de la filosofía política es justamente que nos ofrece un material (conceptos y teorías) con el que podemos enjuiciar si nuestros argumentos sobre el poder, la ley y la justicia son mejores o peores; y hoy me propongo usar ese material para poner sobre la mesa qué tiene de malo prohibir el *burqa*. Se lo adelanto en titulares: lo malo es que la prohibición, tal como se ha planteado, resulta en una gran parte innecesaria y en otra se basa en razones demasiado problemáticas que se mezclan, encima, con intereses peligrosos. En una palabra: ¿prohibir el *burqa*? Quizá algún día, pero todavía no y menos así. Para armar esta tesis haré lo siguiente. (1) Empezaré con un par de *delimitaciones* de modo que esté claro de qué hablamos. (2) Luego expondré los principales *argumentos a favor de la prohibición*. (3) En tercer lugar presentaré una *reconstrucción de la estructura* de esta clase de conflictos, un esquema de lo que está en juego. Con ese esquema quiero apuntar *dos equívocos* en que solemos caer al debatir sobre el *burqa*: enfocar el tema como un conflicto entre dos culturas e ignorar o menospreciar la dimensión colectiva de la autonomía de las personas. (5) Plantearé a continuación una selección de argumentos que deberíamos considerar en el debate y que con frecuencia pasamos por alto o no sopesamos bien; ahí les doy *mis razones* para que las descuejeringuen. (6) Y la valoración conjunta de esas razones es la que me lleva, en fin, a *cuestionar la prohibición*. Todo esto quiero hacerlo en una hora, así que metámonos rápido en faena.

1. Delimitaciones

1.1. Lo primero que quiero aclarar es que el *burqa* no me gusta ni pizca. Sin embargo, no estamos juzgando el *burqa* como tal, sino si está justificado prohibirlo legalmente, y son dos cosas bien

distintas. Hay montones de prácticas que la mayoría de las personas considera inmorales, pero eso no basta para perseguirlas con el derecho. Sucede que en este país vive gente a la que no sólo no le disgusta, sino que se opone a su prohibición e incluso lo defiende con vehemencia. Las leyes han de valer tanto para mí como para ellos, luego la cuestión sería si las razones que se aducen para imponer una prohibición respaldada por el Estado son suficientes y, además, mejores que las razones para no prohibirlo.

1.2. Segundo: «prohibir el *burqa*» puede significar muchas cosas, así que resulta crucial fijar qué se quiere prohibir, a quién y en qué circunstancias. La prohibición se cierne sobre el uso de cualquier elemento que impida la identificación de una persona disimulando su rostro, lo que incluye las prendas que cubren la cara pero no los ojos: aunque los preceptos legales no suelen citar expresamente al *burqa* o al velo integral —en Francia o Bélgica; sí lo hace la *Ordenanza municipal de civismo y convivencia* de Lleida¹, en los trabajos preliminares y debates previos a las prohibiciones sí se alude a ciertos colectivos de inmigrantes, con lo que sabemos

1 En el día previo a la conferencia, el Tribunal Superior de Justicia de Catalunya desestimó el recurso de la asociación WATANI contra el Ayuntamiento de Lleida en relación con la modificación de la *Ordenanza municipal de civismo y convivencia* que prohíbe el velo integral en dependencias municipales (STSJ Catalunya 489/2011, de 7 de junio). La sentencia, por tanto, no pudo ser tenida en cuenta aquí. El tribunal, tras ratificar la competencia municipal para decidir sobre esta materia, considera lícita la prohibición por razones de orden público (se defiende así la «paz y sosiego de los ciudadanos» y se evita la «perturbación de la tranquilidad que ocasiona la ocultación del rostro en actividades cotidianas») y en atención al «mantenimiento continuado de la seguridad en espacios municipales», que ampararían la limitación de la libertad religiosa (FJ 2). El argumento de la seguridad es, a mi juicio, una base muy endeble para justificar el veto —ni siquiera entro a valorarla en este texto—. El otro argumento clave del tribunal es que el velo integral sería incompatible con la defensa de «da efectiva igualdad entre mujeres y hombres, y ello con independencia de que su uso sea voluntario o no» (FJ 3).

que el motivo real de estas leyes es prohibir que una mujer vista velo integral: *burqa*, *niqab* o sus asimilados (tanto los oscuros y lóbregos como los estampados con flores y vivos colores).

1.3. En cuanto a las circunstancias, las prohibiciones pueden dividirse en dos grupos: especiales y generales. Hay «prohibiciones» de velo integral que en realidad son deberes de identificación (aeropuertos, documentos de identidad, testificación en juicios...) o afectan sólo a contextos específicos o muy delimitados (hospitales, escuelas, clases de conducir...). De esas no me ocuparé. Me interesan únicamente las prohibiciones generales, ya sean completas (es decir, en todos los lugares públicos, calles y parques incluidos, como en Bélgica o Francia) o parciales (dependencias municipales, incluidos museos y bibliotecas, y transportes públicos, como en Lleida o Reus). Por supuesto, aunque se trate de prohibiciones «completas», estas normas han previsto una larga lista de excepciones, desde lugares de culto a carnavales, pasando por los trabajos que requieran el rostro protegido o las mascarillas antipolución de los ciclistas.

1.4. Para cerrar el cuadro hay que recordar que las prohibiciones generales implican sanciones en caso de incumplimiento, que pueden ser pecuniarias (multas más o menos simbólicas), de privación de libertad (de uno a siete días), de reeducación (cursos de ciudadanía) o indirectas (impedir acceso); otra variante de sanción es la denegación o retirada de la carta de ciudadanía para quien se muestre favorable al uso de velos integrales. Para concretar, y tomando como ejemplo la ley francesa que entró en vigor el pasado 11 de abril, esto se traduce en que una persona que salga a comprar el pan a la esquina con *burqa* (o con pasamontañas) deberá pagar 150 euros si la policía la denuncia, o que, además de esa multa, será invitada a abandonar, por ejemplo, el centro de salud si al entrar no se descubre. Dicho así suena raro, pero en eso

acaba traduciéndose el asunto. Obviamente, el tema cobra sentido cuando salen a la luz las razones de la prohibición.

2. ¿Por qué prohibir?

Como para toda norma, para prohibir el *burqa* hay dos clases de razones: las que se aducen y las que no se aducen –aunque sí se traslucen–. Me limitaré a las primeras. Siendo diversas, las razones que se sostienen públicamente a favor de una prohibición general confluyen, me parece, en dos ejes argumentales: la dignidad de la mujer y la seguridad pública. Sobre si la seguridad pública justifica una prohibición general cabría discutir sin fin, pero pienso que esta línea, si me permiten la expresión, se nutre esencialmente de paparruchas. Si a ustedes les preocupa mucho que la seguridad pública esté en riesgo porque algunas mujeres porten *burqa*, luego lo discutimos. Pero tengo poco tiempo y quiero centrarme en la cuestión de la dignidad. A su alrededor hallamos el grueso de las razones que justificarían una prohibición general, y que pueden sintetizarse así: (1) se violaría la libertad de la mujer al ser obligada a llevar una prenda que la hace invisible y le priva de su dignidad; (2) esa prenda expresaría a su vez un patrón de sumisión al hombre que quiebra el principio de igualdad y no discriminación; (3) es una forma de esclavitud intolerable incluso aunque las implicadas lo «accepten» –no lo hacen libremente o no están en sus cabales–; (4) y todo eso, permitido en público, supondría difundir y presentar como válido un modelo de relación social o familiar que socava las bases de nuestro sistema de valores. La línea argumental, por supuesto, no acaba aquí. La tesis de la dignidad viene con guarnición: no se quiere legislar por un tema de dignidad a secas, sino porque la dignidad humana, de la mujer en este caso, se lesiona por una práctica cultural no occidental. Esta lesión no existía en Europa antes de los últimos flujos migratorios (digamos, antes de los años setenta). De ahí que a las razones morales se sume una

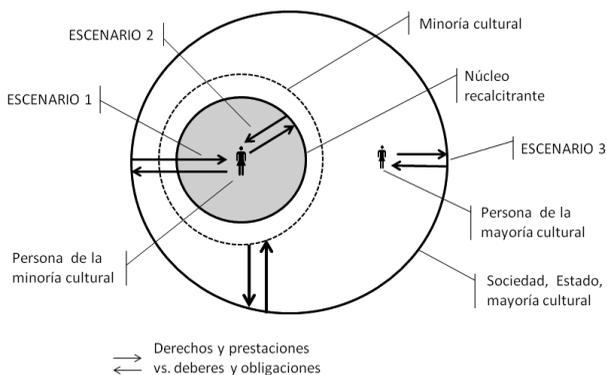
política, que a los franceses les pirra: la «cara descubierta» sería una precondition de convivencia derivada del contrato social, de nuestro pacto cívico-republicano. En esta guarnición aparecen en seguida los tropezones, y junto a esos argumentos surgen otros más interesados. Por ejemplo, se dice que esas comunidades radicales no cambiarán nunca o que esta práctica se extenderá: en unos pocos años, todas nuestras hijas acabarán dentro de un *burqa*². A estas falacias de pendiente resbaladiza volveré si quieren. Por ahora me interesa subrayar que la prohibición legal del *burqa* se presenta como un remedio o una reacción a un problema de multiculturalidad fuerte, i.e. derivado de la pluralidad de visiones del mundo, de la coexistencia de diversas formas de vida en un mismo Estado. Como saben, el del *burqa* no es el primer conflicto de esta clase con el que hemos de vérnoslas en sociedades pluralistas. Tenemos problemas, por citar algún ejemplo, con los castigos comunales desproporcionados en ciertos pueblos indígenas de América; con la educación de los niños *amish* o el uso ritual de drogas prohibidas entre los indios en EE.UU.; con los emigrantes *siĵ* que no usan casco en Inglaterra; o con las prácticas de pesca de algunos pueblos nativos canadienses. Todos esos conflictos, siendo distintos en los detalles, comparten una misma estructura, y para comprenderlos mejor podemos intentar reconstruirla. Esto es, como les decía, lo bueno de la filosofía política.

3. Estructura del conflicto: una reconstrucción

Tanto o quizá más que esos otros temas, el uso del *burqa* es un puzle muy complejo: abarca política, sociología, historia, antropología, moral, derecho, filosofía, religión y, si me apuran, hasta

2 Durante la charla se proyectó en este punto el *spot* electoral de Plataforma por Catalunya en el que tres colegialas saltando a la comba en 2011 al son de «Baixant de la Font del Gab» se transforman, en 2025, en tres niñas con *burqa* saltando a la comba al son de música árabe.

estilos. Ni pretendo zanjarlo en este rato ni tampoco dar una receta mágica para abordar problemas de multiculturalidad (fuerte). Sólo quiero proponer un esquema para pensar este caso –también otros análogos– y hacer visibles las implicaciones del conflicto y de la manera de resolverlo (prohibición). No es la única estructura posible, y sin duda el cuadro podría refinarse más, pero a mí me ayuda a discurrir. Pues bien, así es como veo yo estos conflictos³:



3 El cuadro se explicó en la charla con más detalle, pero, a grandes rasgos, lo que pretende ilustrar son las relaciones (jurídico-políticas) de una persona con el grupo sociocultural al que pertenece, así como la relación entre el grupo sociocultural minoritario y el mayoritario (digamos, con la sociedad en general y el Estado). A la izquierda se representa una persona integrada en una comunidad hermética donde rige la obligación de portar el *burqa*; esta comunidad sería algo así como el núcleo «recalcitrante» de una minoría cultural más amplia. La persona recibe prestaciones o rendimientos positivos de su entorno sociocultural, pero a cambio este impone restricciones a su autonomía; al mismo tiempo, esa persona está sujeta a obligaciones legales como ciudadana de un Estado democrático, pero también tiene derechos frente a este. El Estado asume la obligación de proteger el pluralismo cultural y el desarrollo de las personas dentro de su comunidad cultural; y la minoría cultural en sí misma –sin entrar en el debate sobre los derechos colectivos– tiene derechos o pretensiones frente al Estado, que puede a su vez fijar límites a las restricciones que la comunidad minoritaria impone a sus miembros. El cuadro se inspira en la distinción entre «protecciones externas» y «restricciones internas» de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

Con este esquema querría identificar tres escenarios y explicar dos ideas. Los escenarios son: (1) Una persona decide libremente usar *burqa*, en principio por motivos religiosos (cabén más motivaciones, pero no complicaré el escenario): lo importante es que no alberguemos dudas de que su decisión es autónoma; caso típico es el de una occidental de origen que acoge esta práctica; (2) una mujer se calza el *burqa* por temor a reacciones sociales adversas; no hay decisión individual libre, sino que se asume externamente una convención o tradición de grupo (con o sin sentimientos internos de rechazo); son casos en los que juega la compulsión difusa de la costumbre o una amenaza latente de rechazo social; (3) una persona porta el *burqa* bajo coacción directa, amenazas o violencia psíquica o física; en este sentido es víctima de una conducta penalmente tipificada. El último escenario lo podemos descartar hoy, ya que, como diré luego, no hace falta ninguna prohibición específica para reprimir las coacciones o lesiones, o los delitos de violencia de género. Ahí pueden surgir problemas jurídico-técnicos, como los que plantea el error de prohibición culturalmente condicionado⁴, pero hoy no toca discutirlos.

Quien se opone a la prohibición del *burqa* lo tiene bastante bien, creo, si elige centrarse en el primer escenario (decisión completamente libre y autónoma de la mujer). Ya que el conflicto me sobrepasa –pensé yo–, de perdido me voy al río, y he resuelto escoger el escenario más difícil, el de la compulsión difusa. Pero antes de aportar mis razones, ya digo, hace falta alisar un poco nuestro terreno mental y comprender dos ideas clave.

4 Sobre la polémica doctrina del error de prohibición culturalmente condicionado en el derecho penal, puede verse E.R. Zaffaroni, *Tratado de Derecho Penal*, Buenos Aires, Ediar, 1988 (Tomo IV).

4. Lo que hay que entender: el conflicto interno y la dimensión colectiva

Voy a asumir, aunque tengo reservas, que pueden darse conflictos entre culturas, visiones del mundo o mundos de vida. Así es como presentan los prohibicionistas su proyecto, como un caso de choque entre culturas, una barrera de integración que puede salvarse, además, por medio del derecho. Este es un modo políticamente rentable de encuadrar el tema, pero tiene trampa. No estamos (solo) ante un conflicto entre los núcleos normativos de dos concepciones del mundo, sino ante un problema que hace aflorar conflictos internos dentro de «nuestra» cultura y nuestro sistema jurídico⁵. Este sistema incluye bienes centrales como los de dignidad de la persona, libertad individual o igualdad de trato, pero incluye también otros, que también consideramos valiosos y que pueden colidir con ellos, como la libertad religiosa, la protección de minorías, el respeto a la pluralidad cultural o el acceso universal a ciertos recursos públicos. Y aún cabría incluir en este segundo bloque bienes del primero, como la no discriminación (aquí por razones étnicas o religiosas) o el libre desarrollo de la personalidad en su dimensión colectiva. En seguida voy a esto. Lo que quiero destacar es que presentar estos casos como fruto de un choque de civilizaciones es equívoco. Siempre hay un doble conflicto, interno y externo. De un lado chocan dos órdenes axiológicos y normativos (estatal y consuetudinario-religioso); de otro, y esto es lo que nos debe importar, ese choque destapa contradicciones todavía no resueltas en el interior de nuestro sistema de valores, colisiones entre valores protegidos por el orden normativo que gestiona el Estado. No estamos contraponiendo

5 Véase al respecto, por ejemplo, A. Facchi, «La escisión: un caso judicial», en: J. Contreras (comp.), *Los retos de la inmigración: racismo y pluriculturalidad*, Madrid, Talasa, 1993, p.161-191.

«sus» normas a las nuestras, sino discutiendo cuáles de «nuestras» normas deben prevalecer aquí (y ante problemas complejos, el significado y alcance de estas normas no suele ser nada pacífico).

La otra idea es tan obvia que casi nunca reparamos en ella. En casos como el que tratamos (escenario 2) está en juego la autonomía (capacidad de libre decisión) de las personas; y esto creo que es cierto. Lo que pasa es que la autonomía de una persona tiene dos facetas: la más visible es la individual, pero comprende también un componente colectivo o grupal y entre una y otro se dan tensiones. Intentaré explicarme: la mayoría de ustedes están razonablemente convencidos de que son individuos libres y autónomos. Imaginen, por un momento, que de un plumazo les privo de todos sus entornos habituales (Logroño, familia, amigos, idioma, religión, cultura...), borro de su vida sus *circunstancias* (los llevo a una isla desierta) o se las cambio por otras distintas (los traslado a vivir, digamos, a Laponia): ¿mermaría eso su libertad de acción y su autonomía decisoria? Es una pregunta peliaguda, pero temo que sí: porque les quitaría el suelo que da sentido a su vida. Podrían recuperar su espacio de autonomía, pero les costaría gran esfuerzo. ¿Por qué ocurre esto? Por lo mismo que los estudiantes Erasmus de un país se juntan entre ellos. Porque uno sólo puede «existir» y «ser libre» dentro de un entorno socio-cultural que le da «cobijo». Y resulta que ese entorno impone también, más o menos inadvertidamente, restricciones a la libertad individual, que pueden llegar a ser muy severas, pero que se aceptan (o se «tragan»), unas veces por miedo al reproche y otras por rendimientos positivos que las compensan. La visión de los derechos humanos como derechos de individuos abstractos y sin lazos, por cierto típicamente francesa, es incompleta y olvida ese marco grupal o comunitario (familiar, social, religioso, cultural...). Para prohibir el *burqa* muchos invocan la irrenunciable conquista de los derechos individuales, pero olvidan que esos derechos precisan de una dimensión colectiva que los revolucionarios franceses no pudieron teorizar,

porque estaban a otra cosa y su sociedad era culturalmente homogénea. Valga un ejemplo extremo: demos a un indígena amazónico que sufra graves restricciones comunitarias a su libertad individual un cofre lleno de derechos fundamentales y libertades básicas, incluidas las de participación política y prestación social, y abandonémoslo en la Plaza del Sol con *los indignados*. Tiene un cofre con derechos individuales, pero le hemos quitado el aire –viciado, pero aire– que respira. ¿Será entonces más o menos libre?

No quiero entrar en las implicaciones de estas dos ideas. Me basta con que estén de acuerdo en su núcleo: que casos como el que nos ocupa hoy no pueden tomarse como una pelea de culturas sino como un conflicto interno entre valores de nuestra cultura; y que la autonomía de la persona tiene una dimensión individual y otra colectiva, por lo que el derecho al libre desarrollo se ha de entender, en alguna medida, como un derecho a ser libre «dentro» de una cultura. Teniendo presente ambas ideas será más fácil entender lo que tiene de malo prohibir el *burqa*.

5. Siete piedras en el zapato prohibicionista

Las razones que he dado para prohibir el *burqa* afectan a mi segundo escenario: (1) se viola la libertad de la mujer si se le obliga a llevar una prenda que atenta a su dignidad; (2) esa prenda expresa un patrón de sumisión incompatible con el principio de igualdad; (3) es intolerable incluso aunque las implicadas lo «accepten»; y (4) no prohibirlo en público supone amparar un modelo de relación socio-familiar que socava nuestro sistema de valores⁶. A bote pronto tiendo a estar de acuerdo; claro que, si añado premisas y elementos de juicio, mi tendencia prohibicionista frena en seco.

6 En esa línea, por ejemplo, W. Tamzali, *El burka como excusa. Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*, Barcelona: Saga, 2010.

Se podrían traer más o darles otro tinte, pero para armar mi posición he recurrido a siete argumentos, a siete piedras en el zapato de la prohibición.

5.1. Umbrales de tolerancia: gradualidad del daño psíquico (humillación) y moral (obligación)

Si queremos prohibir el *burqa* es porque causa daño y es malo. Pero, ¿qué tipo de mal es? Es un daño que sufre una mujer concreta, pero no es un daño físico objetivo. El *burqa* causa daño psíquico y moral: se encierra a la mujer en una jaula existencial, lo que mina su autoestima (daño psíquico) y cercena sus opciones de libre desarrollo, y para colmo se la obliga (daño moral). Concedido. Ahora bien, concurre aquí una propiedad incómoda para el razonamiento normativo: la gradualidad. Ambos daños admiten grados, y pueden ser más o menos intensos —no entraré en el tema de la relatividad, pero no puede olvidarse que los varones de estas comunidades tampoco andan con pantalón corto y camiseta de tirantes—. Aun dando por hecho que el *burqa* supone un «mal» psíquico a sus portadoras (habría que probarlo), todavía debemos justificar algo más: si ese daño es «tan grave» que justifica un veto legal. Se trata de un problema de umbrales de tolerancia: ¿es el *burqa tan* intolerable que no nos queda más remedio que prohibirlo? ¿Dónde ponemos el listón? Lo difícil de la tolerancia es que por definición opera siempre en una zona gris: «blanco» no es relevante y «negro» no es negociable. Lo mismo sucede con el daño moral, la violación de la autonomía o la voluntad de la mujer por la compulsión grupal. También esa *obligación* admite grados: ¿qué quiere decir exactamente que se obliga a las mujeres a llevar *burqa*? Una posibilidad sería que se «sienten» obligadas por la tradición, la convención, la costumbre o la religión, lo que suele estar ligado a su vez a una amenaza más o menos latente de rechazo o reproche social. Hay, digamos, una compulsión social difusa, no

una imposición directa. No siempre es fácil trazar la línea entre lo que es un acto libre de la persona y lo que es un acto realizado bajo condicionamiento social. Este condicionamiento puede revestir diferentes intensidades, pero existe siempre. De nuevo, la cuestión es si aquí esa compulsión resulta «tan terrible» que justifica una prohibición general del *burqa*. La respuesta no pueda zanjarse en un voleo. Necesitamos más argumentos. Pero antes de entrar en ellos hemos de pasar un instante por mi tercer escenario.

5.2. Una medida jurídicamente superflua

A veces las cuestiones sobre umbrales de tolerancia resultan fáciles de abordar. En esa línea gradual, hay algunos puntos negros que son del todo intolerables. Son los casos que cabrían en el tercer escenario, en los que la compulsión no es difusa o impersonal, sino que se concreta en prácticas criminales, como la coacción, las amenazas, las lesiones, y demás modalidades de maltrato y violencia de género. Pero resulta que todas estas formas extremas de compulsión están ya penadas por la ley. Nuestro sistema jurídico ya prevé sanciones para castigar a quien obliga directamente a una persona a portar prendas que no quiere: ante amenazas o violencia, ni siquiera podemos plantearnos «no sancionar», pero para eso, insisto, quizá no haga falta una prohibición general del *burqa*. En principio, pues, desde el punto de vista de la prevención de los daños más graves y objetivos sobre una mujer concreta, la prohibición podría ser innecesaria. Se dirá que alguno de esos delitos requiere de previa denuncia de la afectada, y que la afectada no denunciará o no cooperará en un juicio por miedo a la reacción del esposo o del grupo. Ahí podemos hacer suposiciones y pronósticos empíricos, más o menos probables, que habría que demostrar. Y al intentarlo entramos necesariamente en un terreno de interpretación cultural y simbólica que suele ser bastante resbaladizo. Esto aconseja seguir argumentando.

5.3. A interpretar símbolos culturales

Para establecer si el *burqa* causa daños, qué daños y qué tan graves son, podríamos basarnos solo en la valoración subjetiva de cada mujer afectada. Pero por motivos que ahora no vienen al caso, las sociedades suelen ir más allá y fijan normas que no dependen por completo de las valoraciones subjetivas. Así sucede en nuestro caso. El *burqa* se toma como un símbolo, que quizá no cause daños físicos, psíquicos o morales sobre *alguna* de las mujeres que lo portan, pero que tiene un valor simbólico y colectivo muy importante: se causa daño a «la mujer» en abstracto (y en particular a «toda mujer» que lo lleva, aunque no lo vea), al colectivo de mujeres se le insulta y se insulta también a la sociedad de acogida: se ataca su «orden público inmaterial», como dicen en Francia (adviertan que ese valor simbólico ofensivo exige un número suficiente de *burqas* danzando por ahí). Por así decir, el *burqa* es un insulto y un mal simbólico para todos. Esto nos obliga a meternos en la enojosa tarea semiótica de interpretación de símbolos. Consideremos posibles lecturas para el uso del *burqa* en Europa: (1) expresión voluntaria de una convicción religiosa o ética personal, de fe y sumisión a dios, no a los hombres; (2) como signo de identidad diferenciada, de identificación cultural, religiosa o comunitaria; (3) como marca de distinción (voluntaria) frente a otras mujeres; hasta aquí nos movemos en el primer escenario; (4) como asunción irreflexiva y no traumática de una convención machista de grupo; (5) como concesión, no forzada bajo delito, a la sofocante presión del entorno social masculino (con o sin religión de por medio), lo que eventualmente puede traer algún rendimiento positivo, e.g. de «respeto», en el entorno directo. ¿Por qué vale sólo la última? ¿Por qué atribuimos a este símbolo, exclusivamente y como base de la prohibición general, el sentido más opresor? Dejemos el interrogante abierto y comparemos. Interpretemos ahora una mujer con minifalda, tacones y una

operación de magnificación de pecho. Esto cuesta verlo como (2) signo de identidad diferenciada, de identificación cultural, religiosa o comunitaria; pero sí puede leerse como (1) expresión voluntaria de una convicción estética personal, de sumisión a un modelo ideal, o creado por sí misma, pero no por los hombres; (3) como marca de distinción voluntaria frente a otras mujeres; (4) como asunción irreflexiva de una convención de grupo sobre cómo deberían ser las mujeres; (5) como concesión, no forzada bajo delito, a la sofocante presión del entorno social masculino, lo que eventualmente puede comportar algún rendimiento «positivo», e.g. de «éxito», dentro del entorno directo. Cerremos el interrogante aquí suponiendo que la interpretación más dura de esta situación, como símbolo de opresión machista, es también la única. Entonces tendríamos un buen argumento para prohibir esta tripleta de símbolos (minifalda, tacones, silicona) como tales símbolos, porque en sí mismos son dañinos (no digo nada de los riesgos para la salud física, que no se dan con el *burqa*). Pero lo que hacemos es escoger las lecturas (1) y (3) como prevalentes y, aunque muchas voces insistan en que así se convierte a las mujeres en «muñecas vivientes»⁷, no se nos ocurre prohibir legalmente este tipo de símbolos por atentar contra la dignidad de la mujer. Y menos mal. Con este contraste (ya casi un clásico al tratar del *burqa*) quiero indicar sólo que estamos ante una pugna interpretativa, una lucha por decidir el significado de un símbolo y si ese símbolo, al que queremos imputar además un único significado, es en sí mismo un mal intolerable: o sea, hay que interpretar qué significa el *burqa* y luego fijar el umbral de tolerancia y determinar si su presencia pública es una ofensa tan grave que debemos prohibirla. Y al interpretar no se puede partir de una selección parcial o interesada de nuestros valores (conflicto externo), sino teniendo

7 Tomo la expresión de N. Walter, *Muñecas vivientes: el regreso del sexismo*, Madrid, Turner, 2010.

en cuenta que esto es un conflicto interno, entre valores propios todos de nuestra concepción del mundo. Pues bien, como la cosa de interpretar prácticas culturales es difícil de zanjar en abstracto, tenemos que recurrir a un criterio menos inseguro: ¿es la prohibición del *burqa* coherente con nuestro sistema de valores? Porque, si no lo es, se podría sospechar que tras el argumento de la dignidad bullen motivos espurios.

5.4. Prohibiciones que chirrían: qué toleramos y qué no

Para no extenderme demasiado, voy a encarar el problema de la coherencia en dos pasos: (1) daré primero unos ejemplos de supuestos más o menos próximos al del *burqa* en los que no reclamamos la intervención del Estado; (2) luego repasaré cuáles de nuestros valores básicos aparecen en este tipo de casos y explican que no exista intervención legal. Ya sé que todas las comparaciones son odiosas, y que no hay dos problemas iguales; pero al menos estos no son del todo heterogéneos.

5.4.1. Los casos del escenario dos, donde la presión del entorno y la costumbre se traduce en una limitación análoga al *burqa* (se proyecta sobre toda la vida pública de la mujer) son raros en nuestra cultura. Aunque cabría imaginar situaciones con rasgos parecidos: niña educada en familia ultracatólica que le inculca ideas de sumisión al varón, que acude a un colegio femenino igualmente radical y que, bajo «presión» de su familia (y al cumplir 18, para no liarnos) ingresa en la orden de clausura *Iesu communio*, donde junto al hábito azul lucirá una pañoleta a modo de velo y sólo se relacionará con su familia o amigos en un locutorio, separados quizá por

unas rejas de barrote fino⁸. La hipótesis es remota, pero no imposible. Cierto que no se tapa la cara del todo, pero tampoco puedes salir. Salvo que abandones la orden (si puedes vencer la presión de tu entorno). Y pensemos en algo más serio que la «visibilidad» de la mujer: la propia vida o, mejor dicho, la muerte. Esto sí es un daño físico objetivo. La muerte de un niño de trece años que por motivos religiosos se opuso a que le realizaran una transfusión de sangre⁹. Los padres, que ocupan posición de garante, se negaron a disuadir a su hijo y tampoco autorizaron la transfusión. Pero finalmente no se les condenó porque el hijo también se oponía (¿libremente?), y porque su libertad religiosa debía primar sobre su derecho a la vida. Confieso que el resto de ejemplos que se me ocurren de símbolos de discriminación para con las mujeres (y que estas «toleran» por convención o por presión del entorno) no traen demasiada agua para mi molino, pues tienen un alcance parcial (monjas con toca que dejan ver sólo el óvalo del rostro) u ocasional (festividades). Pero pueden brotar incoherencias con otras situaciones y prácticas ya fuera de ese escenario. Unas serían del primer escenario (decisión libre): mujeres que desean convivir con maridos que las menosprecian, personas que renuncian a sus bienes y al contacto con su familia al ingresar en una organización religiosa fundamentalista; mujeres que se operan el cuerpo, con riesgo para su salud, hasta quedar irreconocibles; también permitimos que algunos padres inculquen a los hijos la homofobia y de paso objeten a la educación para la ciudadanía. Y si nos vamos a la manifestación de *símbolos* que las personas razonables juzgan

8 El ejemplo —desde luego, hipotético— se inspira, entre otros, en los artículos de J. Bastante «Jóvenes, monjas... y ultras» (www.publico.es, 12/02/2011), A. Murga «El milagro de las clarisas de Lerma» (www.caminyaven.com), «Todas las claves de Jesu Communion» (*Diario de Burgos* digital, 24/12/2010) y E. Zoffoli, «Las herejías del Camino Neocatecumenal» (<http://panoramacatolico.info>).

9 Sentencia del Tribunal Constitucional 154/2002, de 18 de julio.

ofensivos o atentatorios a la dignidad (de otros), como el caso de los neonazis¹⁰, la prohibición total del *burqa* todavía puede chirriar más dentro de nuestro marco constitucional.

5.4.2. ¿Por qué toleramos esas prácticas? Porque al lado de la merma de autonomía o al elemento discriminatorio hay otros valores muy importantes en juego. En el caso del *burqa*, si nos ceñimos a los derechos fundamentales de la Constitución española de 1978, se trataría básicamente de los siguientes: libertad religiosa y libertad de conciencia, derecho a la vida privada (y a la propia imagen), libertad de circulación, y prohibición de discriminación por razones étnicas, religiosas y de convicciones (por ejemplo, en acceso a cultura y servicios públicos, así como en el derecho a la salud y en otros derechos constitucionales de prestación). Sobre todo la libertad religiosa, que según el Convenio Europeo de Derechos Humanos (art. 9) y la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea (CDFUE, art. 10) «implica la libertad de cualquiera de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos». Y en esa línea hemos de contar con la objeción de conciencia, que tiene también rango de derecho fundamental. A esto podríamos agregar, como decía antes, el respeto a la diversidad cultural y religiosa (art. 22 CDFUE) y la dimensión colectiva del derecho al libre desarrollo de la personalidad, pues la prohibición quiebra el derecho a desenvolverse en el seno de su propia comunidad, del entorno socio-familiar con el que comparte creencias (dejo abierto dónde poner los límites del elemento comunitario de restricción). Y así llegamos al problema de la coherencia: ¿es la prohibición compatible con esos derechos o, si nos los tomamos en serio, tendríamos que ser más cautelosos? ¿Es coherente per-

10 Aludo aquí a la Sentencia del Tribunal Supremo 259/2011, de 12 de abril (Librería Kalki).

mitir que muera un niño por motivos religiosos (bajo compulsión difusa de su entorno) y prohibir que una mujer salga a comprar el pan con el *burqa* puesto?

Y ya que me he colado en el escenario uno, permítanme que replantee la cuestión de fondo que tendríamos que responder en él: ¿se debe legalmente *obligar* a las mujeres que *libremente* llevan *burqa* a ser *libres*, a la fuerza? La historia nos aporta terribles ejemplos de lo que pasa cuando no se nos permite a nosotros definir en qué consiste nuestra propia libertad.

5.5. ¿Faltan voces en el debate?

Ya se habrán dado cuenta de que en este debate no hay argumento al que no se le pueda sacar punta, y desde luego no hay ninguno concluyente que por sí solo pueda justificar la prohibición o la permisión. Pero si hubiese algo parecido a un argumento definitivo, creo que sería este. Al menos, para mi tesis (prohibir «así no»), es el más fuerte. Para entenderlo hay que recuperar la idea de conflicto interno y sumarle otra: la idea de inclusividad. A menudo oímos —así, en Francia o en el Senado español—¹¹ que incumbe a los legisladores la decisión de prohibir o no, y que cuentan para ello con el respaldo de la legitimidad democrática. Eso es cierto, pero omite algo: la legitimidad democrática tiene una precondition que no tengo claro que se haya cumplido, y es que pueda considerarse representativa, en el sentido de que sea fruto de una deliberación inclusiva, entre todos, y en particular con aquellos a los que afecta la decisión. Aquí topamos con problemas, pues ¿alguien ha preguntado a las portadoras del *burqa* lo que opinan? Como sucede muchas veces en esta clase de conflictos, las mujeres a las que se quiere proteger son «objetos mudos»

11 Diario de Sesiones del Senado, núm. 85, 23 de julio de 2010, p. 4540 (Sánchez-Camacho).

en un debate que, en cierto modo, protagonizan los hombres «opresores» frente a la sociedad de acogida¹². ¿Cómo es posible que en este debate no haya, si no ya declaraciones directas (que los prohibicionistas dirán que son «inválidas» por hacerse bajo coacción), al menos sí estudios etnográficos que nos permitan ver su posición? ¿Por qué lleváis *burqa*? ¿Preferiríais no llevarlo? ¿Os «fuerzan» a usarlo? ¿Cómo os fuerzan? ¿Qué pasaría si no os lo ponéis, y si os prohíben llevarlo? ¿Lo lleváis siempre que salís de casa o podéis no ponérselo en ciertos casos? A lo mejor en invierno bien, pero ¿no da mucho calor en verano? Discúlpenme, porque no quiero frivolar, pero la cosa es que no sé nada de esto porque ni soy antropólogo ni quienes defienden el veto se han molestado demasiado en explicármelo. En los trabajos preparatorios de las normas de prohibición que he consultado apenas he podido encontrar reflejada la voz de las mujeres «obligadas» a llevar *burqa*. Ni siquiera en Francia, que publica una evaluación de impacto para cada ley¹³ y donde la misión informativa del parlamento evacuó un informe de setecientas páginas¹⁴, se encuentra suficiente información a este respecto. Se las cuantifica, se las perfila, se consulta con el consejo de religiones (hombres casi todos) y con expertos y expertas; pero sólo un par de antropólogos y unos pocos testimonios indirectos. Y esto sí que es una objeción muy seria. ¿Tratamos con seres inferiores o con seres dotados de autonomía? Pareciera que estas mujeres están «infantilizadas», que les suponemos de antemano alguna incapacidad. Si no, lo suyo sería contar con ellas. ¿No se pregunta a cualquier sector o colectivo

12 Véase, sobre este argumento, L. de Botton, L. Puigvert y F. Taleb, *El velo elegido*, Barcelona, El Roure, 2004.

13 *Projet de loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public – Etude d'impact* (Mai 2010); todos los trabajos preparatorios en: www.assemblee-nationale.fr/13/dossiers/dissimulation_visage_espace_public.asp

14 Assemblée nationale, rapport n° 2262, en: www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf

afectado, para asegurar la eficacia y la legitimidad de las normas que vamos a darle, antes de imponerles una regulación? Pues qué menos aquí, donde hay implicadas cosas tan graves. Hemos visto ya otros bienes y derechos. Pero todavía salen más al pensar en el impacto real de la prohibición.

5.6. Consecuencias e impacto social

Algo que obviamente hay que considerar ante un proyecto legislativo es cuál será su impacto, qué consecuencias tendrá. Luego volveré sobre las consecuencias de tipo jurídico-moral (i.e., sobre la lesión de otros derechos). Ahora me refiero al pronóstico de consecuencias fácticas. La prohibición tendrá consecuencias sobre mujeres concretas en mi segundo escenario: ¿qué pasará si no puedo salir a la calle con *burqa*? ¿Hemos contado la cantidad de cosas que una mujer con *burqa* no va a poder hacer si no renuncia a él? Quienes se oponen al veto auguran un «efecto repliegue a casa» y «castigo a la víctima» (doble victimización). Yo no creo que no salga de casa, que no use los servicios públicos o que no entre en los lugares donde no se le permite, ni que no vaya al parque con su prole, pero sí es probable que haga todo eso menos o con más dificultad (por inercia o por miedo al reproche); no lo sé: tal vez lleve un *hijab* que cubra un poco menos, y listo. Desde luego, no habría que excluir efectos positivos individuales, pues la prohibición puede también abrir un portillo hacia una menor opresión. La cosa es que no está nada claro hacia dónde se inclinará el impacto. Y no ha de olvidarse que pueden producirse también efectos colectivos, sobre la comunidad musulmana o la comunidad inmigrante en general, que quizá perciban el veto como una censura a sus modos de vida, lo que puede alentar un efecto dominó de solidaridad y resistencia; y así, sumando, llegaríamos a los efectos sobre la sociedad en su conjunto, si la prohibición termina haciendo la tarea de integración y convivencia más difícil aún.

5.7. Eficacia y aplicación

Mi último punto tiene que ver con la eficacia de la prohibición. Este es un tema complejo, así que mencionaré sólo dos grupos de problemas. Uno afecta a la aplicación. ¿Qué es lo que se prohíbe exactamente, a quién y en qué circunstancias? Yo lo he respondido antes muy rápido, pero en términos jurídicos es un quebradero de cabeza. Prueba de ello es que en Francia han tenido que dictarse ya circulares ministeriales para precisar qué cae dentro y fuera de la prohibición y cómo debe ejecutarse. Ahí se resuelven dudas tales como, por ejemplo, si una mujer puede llevar *burqa* dentro de un coche que circule en la vía pública —la respuesta es sí, pues el coche sería parte de su esfera privada— o si la prohibición se aplica también a las turistas, así como a los bromistas (la existencia de intención discriminatoria es indiferente)¹⁵. Con esas aclaraciones y el listado de excepciones se quiere dejar claro qué y cuándo se prohíbe. Pero todavía quedan muchos interrogantes, y eso en derecho se traduce en ineficacia y dificultades de aplicación práctica: ¿qué pasa en un día gélido y lluvioso, si mucha gente sale de pronto tapada hasta las cejas? ¿Y si me cubro porque tengo una malformación o porque en la despedida de soltero me han pintado la cara de rosa? ¿Y si mi coche, que conduzco junto a una copiloto con *burqa*, es descapotable? La incertidumbre crece si pasamos a las sanciones: ¿cómo se tratará la reincidencia? ¿Se causará una discriminación económica, entre las que pueden y las que no pueden pagar? Y sobre todo, ¿cuál va a ser el grado de cumplimiento de la prohibición? ¿Habrá insumisión o resistencias? En caso de incumplimientos masivos, ¿cómo vamos a aplicar la prohibición? Pienso, con todo, que estas cuestiones de eficacia son leves en comparación con el verdadero problema:

15 Circulaire du 2 mars 2011; puede consultarse en: www.legifrance.gouv.fr («dissimulation du visage»).

el de la efectividad o logro de los objetivos que persigue la ley. De los objetivos secundarios, la seguridad pública y la aceptación (forzosa) del pacto social, no diré nada, pero ¿es la prohibición el mejor camino para proteger la dignidad de las mujeres con *burqa*? Se quiere garantizar la dignidad, libertad e igualdad de las mujeres en el seno de ciertos grupos «recalcitrantes»: pero ¿hay una correlación directa entre prohibir el *burqa* y la igualdad de las mujeres respecto a los hombres de su entorno? ¿Dónde está la amenaza para la dignidad, en el *burqa* o en las condiciones materiales, económicas y políticas que favorecen el enclaustramiento de ciertos grupos? ¿Ataca la prohibición las causas del problema o sólo su síntoma más visible? No digo que la prohibición no vaya a servir de nada, pero quizá hay alternativas con menos interrogantes. Lo que cuestiono, incluso en el escenario más difícil (compulsión difusa), es que no es seguro que vayan a lograrse los objetivos, o que se vayan a lograr con un coste asumible en términos de bienes y derechos. Un coste que, si pensamos en el primer escenario (decisión libre), se dispara mucho.

6. Valoración conjunta y recapitulación

Recapitulemos: ¿qué queda de las razones para la prohibición tras tropezar con estas piedras? Si en vez de enfocar esto como un conflicto cultural lo vemos como un problema de tensiones dentro del esquema «occidental» de valores debemos tomarnos en serio todos los valores, no sólo los que interesan al enfoque de conflicto externo. Para enjuiciar el escenario dos, hay que empezar asumiendo que la dimensión colectiva o comunitaria de la autonomía de las personas también debe pesarse en la balanza (aunque pese poco, no puede omitirse). Si se acepta esto, y creo que no es pedir mucho, topamos con mis dos primeros argumentos: de lo que se trata aquí es de marcar un hito en un continuo gradual,

una especie de zona gris (gris oscura, si prefieren). Lo que rebasa el umbral, y es ya negro, pero bien negro, lo tenemos cubierto por otras normas, así que el veto es superfluo. En la zona gris, llegamos pronto al problema de la interpretación de símbolos y significados culturales. Este terreno es resbaloso. Aunque sea sin malevolencia, solemos hacer un elenco sesgado de interpretaciones de las prácticas culturales: si son prácticas ajenas, nos quedamos solo con la lectura que justifica una prohibición legal, pero si son «nuestras» eludimos interpretaciones que abonarían una injerencia. Eso se ve al comparar la prohibición del *burqa* con la tolerancia de ciertas prácticas y situaciones (que asumimos como nuestras), algunas incluso muy graves. Pero resulta que en esas situaciones están implicados los mismos bienes y derechos que en la prohibición del *burqa*, lo cual nos plantea un problema de coherencia. Una variante particular del problema es si la justificación del veto puede considerarse inclusiva: quizá la mayor dificultad que tengo con la prohibición es que siento que estamos «obligando a ser libres» a personas cuyas voces no hemos oído aún, y eso es algo que en nuestro sistema de valores no es aceptable. Tampoco sé si el impacto de la prohibición va a ser tan positivo como se cree, ni sobre las mujeres afectadas ni en un plano social general. Y tengo reservas también en cuanto a la aplicación práctica de la ley, y sobre todo temo que la prohibición no logre el fin que declara (dignidad) sin hacer un desaguisado demasiado gordo.

Quizá alguno se esté preguntando, desde que he empezado a hablar, si es posible que uno, al mismo tiempo, desee honestamente erradicar el *burqa* y defienda que el Estado no lo debe prohibir. Para conciliar ambas posturas, hay que mostrar que la prohibición no es el medio *más* idóneo para eliminar el *burqa*, es decir, que no es estrictamente necesario (hay normas ya para casos graves) y que puede haber otros medios menos lesivos; incluso, aun asumiendo que no hay otro medio posible, puedo intentar mostrar que el sacrificio de bienes y derechos que implica una prohibición

general del *burqa* es desproporcionado en relación con la ganancia en igualdad, libertad y dignidad que produce. Esto viene a ser el examen que los tribunales suelen emplear para casos difíciles: el juicio de proporcionalidad. Y mi tesis es que, tal y como se ha planteado, la prohibición general no pasa ese examen.

¿Y cuál sería entonces la alternativa? Pues tolerancia, pero no cualquier tolerancia, no una tolerancia pasiva que consista en no hacer nada, sino una tolerancia que podríamos llamar «activa», y que usa medios menos lesivos que prohibir, pero que contribuyen también a erradicar el *burqa* y a cambiar mentalidades: información, educación, mediación intercultural (las comunidades musulmanas se han comprometido a colaborar ahí), mejora de las opciones de integración socio-económica y, sobre todo, incentivos (positivos) para abandonar la práctica. Las posibilidades de este modo de tolerancia aún no se han agotado: ¿o es que estamos tan poco seguros de nuestro modo de vida que no creemos que pueda ser acogido libremente y tenemos que imponerlo? E incluso aunque estos medios alternativos tampoco fueran efectivos, puede aún suceder que, al prohibir, el sacrificio de otros bienes supere los beneficios previsibles. Esto, en definitiva, es *lo malo* de prohibir el *burqa*. Aunque ahora me doy cuenta de que quizá debiera reformular el título: porque aquí no se trata de elegir entre lo bueno (no prohibir) y lo malo (prohibir), sino elegir entre lo malo (no prohibir: permitir) y lo peor (prohibir). Y fíjense que he procurado mantenerme en el escenario más feo: ahí tienen pábulo para descuajeringar mis argumentos. Yo me conformaría con haber suscitado dudas razonables para esos casos. Porque entonces, si replanteamos el conflicto en términos de libertades individuales (religión y conciencia), que son las que marcan mi primer escenario, las dudas se redoblarán. Y entonces tendrán ustedes muy buenas razones para oponerse a la prohibición legal del *burqa*.

7. Coda

Dentro de poco más de un año tendremos el primer informe de evaluación de la ley francesa. Ojalá me equivoque y haya servido para reducir o eliminar la opresión de ciertas mujeres y haya contribuido a una sociedad multicultural más armónica. Porque de eso se trata. Es verdad que eso no significará que la prohibición valga tal cual para España, porque nuestra sociedad y la francesa son diferentes. Pero al menos habría un argumento más (fáctico-empírico) que añadir a la balanza. A mí, desde luego, me importa mucho menos tener razón que acabar con el *burqa*. Será una señal del destino, pero esta semana me he cruzado con cinco mujeres cubiertas integralmente en Logroño. Durante un tiempo que pasé en Bruselas viví en un barrio donde eso me ocurría cada día. Es entonces cuando comencé a formarme opinión. Y confieso que disimuladamente siempre me fijo en su mirada. Me intriga lo que hay detrás de sus ojos: y nunca sé si es un grito de socorro o un simple modo de mirar. La cosa es que nunca he hablado con una de ellas, ni tampoco las he visto hablar en la televisión, ni las he oído en la radio. En los medios sólo oigo a las «activistas» que reclaman su derecho al *burqa*. Así que les pido a ustedes que me ayuden a convencerme no sólo de que esas mujeres, las que me cruzaba en Bruselas o en Logroño, quieren ser «liberadas», sino también de que el mejor camino para lograrlo es prohibir el *burqa* en todos los lugares públicos. De veras se lo agradecería, como agradezco también su atención.

De octubre de 2010 a junio de 2011 se desarrolló en el Ateneo Riojano de Logroño el ciclo, organizado por *La Sala de Máquinas, La filosofía como pensamiento socialmente inmerso*, conformado por una serie de conferencias que, armadas desde la filosofía, combatían en diversos terrenos de batalla; terrenos heterogéneos aunque convenientemente hilvanados con las tres puntadas propuestas en el título de este libro: *orden social, deseo y antagonismos*.

[...] las seis intervenciones que siguen parecen serpentear con cierta distracción por esa diversidad de *lo social* hasta que, de referencia en referencia, en ese diálogo susurrado entre conferenciantes, irrumpe una gruesa línea de sentido, la de estos tiempos *constituyentes*, cruzada por las apetencias, por el inconsciente o por el fragor, el de los individuos o el de los colectivos, el de las personas o el de los pueblos [...]



Fundación
cajarRioja



ATENEIO
RIOJANO

ediciones
QVE



la sala de máquinas · laboratorio de filosofía

ISBN 978-84-15127-90-1



9 788415 127901